

**Pensar la Transmodernidad. Hacia un proyecto integrador de propuestas
decoloniales**

**Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía**

Modalidad: Monografía

Presentado por

Juan Pablo Acosta Zambrano

Cod.:2016132033

Director

Óscar Javier Linares Londoño

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C.

2020

Resumen: La presente investigación se centra en un análisis del proyecto Transmoderno, esto a partir de una reconstrucción de los elementos fundamentales elaborados por el grupo Modernidad / Colonialidad. La Transmodernidad se entiende como la dimensión propositiva de los desarrollos de este colectivo, el cual, a partir de una serie de elaboraciones teóricas interdisciplinarias, generó una fuerte crítica a la modernidad mientras comenzaba a esbozar el giro decolonial. La Transmodernidad, a diferencia de los desarrollos del colonialismo y de la colonialidad, no se gestó a partir de una serie de diálogos, sino que en su mayoría ha sido planteada por Enrique Dussel y en menor medida por autores como Juan José Bautista y Ramón Grosfoguel, entre otros/as. La Transmodernidad se propone como una Nueva Edad del Mundo que superará a la modernidad como etapa histórica para resolver los problemas que esta genera y no puede solventar. En esta investigación se realiza una crítica al proyecto Transmoderno desde los mismos desarrollos y argumentos de los/as autores/as que generan la crítica a la modernidad y elaboran la propuesta Transmoderna, haciendo visibles una serie de tensiones presentes entre la dimensión crítica y la propositiva.

La hipótesis que desarrollo es: la Transmodernidad comprendida como una Nueva Edad del Mundo no ofrece soluciones pertinentes a los problemas que se denotaban en los desarrollos de la colonialidad como cara oculta de la modernidad. La crítica se realiza a partir de la identificación de una serie de problemas tales como: una visión teleológica enmarcada en un mesianismo evidente, la preponderancia del marxismo para generar críticas a la modernidad, la legitimación de determinados saberes (casi todos occidentales) en detrimento de Otros, la falta de problematización de los vínculos que guardan determinadas categorías con la modernidad, y, por último, la falta de diálogo con Otras lógicas y saberes, pues constantemente se plantean imperativos que no contemplan la «geo-corpo-política» de otras latitudes.

Los problemas mencionados no deslegitiman o invalidan la propuesta en su totalidad, por lo que propongo una perspectiva desde la cual la Transmodernidad pueda ser comprendida como un eje orientador de proyectos decoloniales. De esta manera se podrán generar construcciones comunes en búsqueda de resistencias a la matriz colonial. A partir de lo anterior, son desarrollados dos puntos que considero pueden potencializar los proyectos decoloniales: 1) La elaboración de un marco categorial transmoderno que posibilite, a través de Otros saberes y

lógicas, nuevos conceptos que reflejen las experiencias y expectativas periféricas; 2) Comprender la posibilidad de cambio que puede ofrecer las pedagogías decoloniales en el terreno de la educación.

Palabras clave: Transmodernidad, modernidad, colonialidad, colonialismo, decolonialidad.

Abstract: This research focuses on an analysis of the Transmodern project, based on a reconstruction of the fundamental elements elaborated by the Modernidad / Colonialidad group. Transmodernity is understood as the propositional dimension of the developments of this group, which, based on a series of interdisciplinary theoretical elaborations, generated a strong critique of modernity as it began to outline the decolonial turn. Transmodernity, unlike the developments of colonialism and coloniality, was not conceived from a series of dialogues, but has been proposed mainly by Enrique Dussel and to a lesser extent by authors such as Juan José Bautista and Ramón Grosfoguel, among others. Transmodernity is proposed as a New World Era that will surpass modernity as a historical stage to solve the problems that it generates and cannot solve. In this research, a critique of the Transmodern project is carried out from the same developments and arguments of the authors that generate the critique of modernity and elaborate the Transmodern proposal, making visible a series of tensions present between the critical and propositional dimension.

The hypothesis that I develop is: Transmodernity understood as a New World Age does not offer pertinent solutions to the problems that were denoted in the developments of coloniality as the hidden face of modernity. The criticism is carried out from the identification of a series of problems such as: a teleological vision framed in an evident messianism, the preponderance of Marxism to generate criticism of modernity, the legitimation of certain knowledge (almost all Western) to the detriment of Others, the lack of problematization of the links that certain categories have with modernity, and, finally, the lack of dialogue with Other logics and knowledge, since imperatives are constantly raised that do not contemplate the «geo-corporal politics» of other latitudes.

The aforementioned problems do not delegitimize or invalidate the proposal as a whole, so I propose a perspective from which Transmodernity can be understood as a guiding axis for decolonial projects. In this way, common constructions can be generated in search of resistance to the colonial matrix. From the above, two points are developed that I consider can potentiate decolonial projects: 1) The development of a transmodern categorical framework that enables, through Other knowledge and logic, new concepts that reflect peripheral experiences and expectations; 2) Understand the possibility of change that decolonial pedagogies can offer in the field of education.

Keywords: Transmodernity, modernity, coloniality, colonialism, decoloniality.

A Mercedes Zambrano por iluminar el áspero sendero hacia las estrellas

Agradecimientos

Al profesor Óscar Javier Linares Londoño por ser una brújula hacia el Sur

A la Universidad Pedagógica Nacional por acogerme durante estos gratos años

*

A mi hermanita por no dejar de creer en mi

A mi tía Patricia por su apoyo incondicional

A mi querido viejo por enseñarme a escuchar la voz de la injusticia

A mi madrecita por brindarme las herramientas para sobrevivir en un mundo tan devastador

A María Paula por sus oportunos comentarios y correcciones durante la presente investigación,
y sin lugar a duda por su sonrisa compañera en la travesía del pensar-se-

Tabla de contenido

Introducción. La «geo-corpo-política» gestora de utopías	1
1. Modernidad y Colonialidad: Dos caras de una misma moneda	6
1.1. Modernidad/Colonialidad.....	6
1.2. La posmodernidad	12
1.3. La herencia colonial	13
1.4. En búsqueda de la decolonialidad.....	22
2. La Transmodernidad ¿Una Nueva Edad del Mundo?	26
2.1. La palabra «Transmodernidad»	26
2.2. El proyecto de la Transmodernidad	28
2.3. Algunos análisis de la propuesta	35
2.3.1. La economía.....	36
2.3.2. La política.....	43
2.3.3. La filosofía.....	47
2.3.4. La teología.....	49
3. La transmodernidad. Un eje orientador para proyectos decoloniales.....	53
3.1. Pensar la transmodernidad.....	54
3.2. Dos elementos por considerar en los proyectos decoloniales	58
3.2.1. La necesidad de un marco categorial transmoderno.....	59
3.2.2. La potencia transformadora de las pedagogías decoloniales	67
4. A modo de cierre para generar aperturas.....	74
Referencias.....	79

Introducción. La «geo-corpo-política» gestora de utopías

¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga! – Frantz Fanon

Durante los últimos años, el avance teórico del grupo Modernidad/Colonialidad¹ dio pasos agigantados sobre la comprensión de los fenómenos coloniales y su relación con la modernidad a partir de una amplia discusión que parte de perspectivas interdisciplinarias. Los desarrollos alrededor de la colonialidad, como cara oculta de la modernidad, dan lugar a lo que aquí denomino su parte crítica y negativa. A partir de lo anterior, se comenzó a esbozar el giro decolonial², allí surge el proyecto de la Transmodernidad, una de las propuestas que ha tenido más repercusión en el trabajo de algunos/as autores/as del grupo. Esta, comprendida como la parte propositiva y positiva, es desarrollada por Enrique Dussel, uno de los integrantes del colectivo. A pesar de no ser el resultado de una suma de discusiones, algunos/as integrantes se refieren al proyecto Transmoderno dentro de sus textos, sin embargo, en estos desarrollos se hace latente una tensión entre la parte crítica y la propositiva. Por supuesto, la Transmodernidad no es la única propuesta que ha emergido desde las periferias para intentar solucionar los problemas ocasionados por la modernidad.

La presente investigación no versa exclusivamente sobre los desarrollos del grupo Modernidad/Colonialidad, la intención es reconstruir la dispersa propuesta Transmoderna, la cual es considerada como una Nueva Edad del Mundo que pretende ir más allá de la modernidad³. Los planteamientos de esta propuesta se encuentran en construcción permanente,

¹ El grupo Modernidad/Colonialidad es un colectivo crítico, decolonial e interdisciplinar que nació durante la última década del siglo XX. Está conformado por intelectuales de Sudamérica, Centroamérica, Norteamérica y el Caribe, quienes “comparten un acervo conceptual común, realizan investigaciones, publicaciones conjuntas, eventos y se reúnen frecuentemente para discutir sus aportes” (Pachón, 2008, p. 10). Algunos/as de sus integrantes han estado comprometidos/as con ciertos proyectos y sucesos políticos, lo que ha ocasionado disputas y fracturas internas entre el grupo. Más allá de los conflictos del colectivo, se evidencia un compromiso práctico ligado a sus desarrollos teóricos.

² El giro decolonial consiste en “un cambio de actitud en el sujeto práctico y de conocimiento” (Maldonado-Torres, 2007, p. 159), con el fin de generar, como su nombre lo indica, un cambio de rumbo que logre ir fuera de la colonialidad.

³ Con el fin de desarrollar la presente monografía recurro a tres tipos de autores/as: 1) los/as que hacen parte del grupo Modernidad/Colonialidad; 2) los/as que se encuentran cercanos/as a las posturas decoloniales y/o transmodernas; y 3) algunos casos particulares que no tienen a primera vista relación alguna con ninguna de las dos primeras, pero que a partir de un diálogo con sus propuestas considero pueden dar lugar a desarrollos interesantes.

están desplegados en múltiples textos, conferencias y en el trabajo de distintos autores/as que se han comprometido con el proyecto. Las investigaciones que tienen como objeto de estudio a la Transmodernidad, como las de Abdiel Rodríguez (2017), Aldo Ahumada (2013) o Rodrigo Castro (2016), dejan vacíos teóricos importantes sobre su complejidad. La importancia de la presente investigación radica en que el proyecto de la Transmodernidad paulatinamente se ha comenzado a esbozar como una de las propuestas decoloniales de referencia. Sin embargo, hace falta una reconstrucción a fondo de sus elementos con el fin de visualizar su aspecto propositivo de una manera crítica.

El siguiente trabajo aborda las amplias producciones decoloniales que se encuentran aún en desarrollo, no es mi objetivo ofrecer una solución, esta es la travesía de mi pensar. La advertencia refleja que de ninguna manera se pretende brindar alguna prescripción sobre un *único y verdadero* camino por recorrer. Este no es más que un intento de “dar cuenta de mi periplo, de mis preguntas y los intentos de respondérmelas” (Santos-Herceg, 2010a, p. 22). Por lo anterior, considero oportuno mencionar un hecho bien conocido: la filosofía ha privilegiado constantemente la «ego-política del conocimiento⁴», lo que ocasiona que se invisibilicen las condiciones epistémicas de los sujetos⁵. Aunque parezca innecesario, hace falta reiterar que no existe pensamiento sin personas “de carne y cuerpo, de dolores y risas, de desesperación y sueños, de fiestas y velorios: al hecho de barro y, a veces, enterrado en el lodo” (Santos-Herceg, 2010a, p. 18). Por lo tanto, la siguiente investigación versa sobre lo que se me ha presentado como filosóficamente relevante, como insoslayable. No es más que la búsqueda de respuestas desde mi «geo-corpo-política⁶».

⁴ Hago referencia a aquel sujeto que nos habla, pero “no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí” (Grosfoguel 2007, p. 64). Cuestión que por cierto es imposible, pero genera la ficción de una *verdad y universalidad* a partir de este tipo de enunciación.

⁵ Santiago Castro-Gómez (2005) se refiere al imaginario en el cual “un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto” (p. 18). Cuestión que le da la potestad al hipotético observador de “adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada” (p. 18). Esta supuesta neutralidad y objetividad del conocimiento moderno occidental es lo que termina por configurar el mito del estatus universal.

⁶ Es interesante traer a colación, en esta misma vía, propuestas como: el «conocimiento situado» de Donna Haraway, la «geopolítica» de Enrique Dussel, la «corpo-política» de Ramón Grosfoguel, o la «geo-corpo-política» de Walter Mignolo. Conceptos que a pesar de tener diferencias epistémicas mantienen que “nadie escapa a la clase, lo sexual, el género, lo espiritual, lo lingüístico, lo geográfico y las jerarquías raciales del «sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal»” (Grosfoguel, 2014, p. 376).

Para cambiar el mundo, o siquiera pensárselo, se necesita transitar innumerables caminos, la mayoría de ellos pueden no llevar a ninguna parte, aun así, peregrinar la utopía una y otra vez es un proceso fundamental. Este recorrer diferentes alternativas sucede con el cuerpo, desde la experiencia, el dolor y la tristeza. Se requiere de una «geo-corpo-política» que reconozca que el pensamiento está ineludiblemente vinculado a sujetos de carne y hueso posicionados en espacios geográficos e históricos. En síntesis, considero que, así como no existe pensamiento sin sujeto, no existen utopías sin hacer explícita la «geo-corpo-política». Por todo lo anterior, desde mi corporalidad situada en un espacio determinado, se pretende desentramar un proyecto utópico que me interpela. La investigación se estructura a partir de tres capítulos de la siguiente manera:

En el primer capítulo, *Modernidad y Colonialidad: Dos caras de una misma moneda*, reconstruyo las concepciones de estos dos conceptos desde el grupo Modernidad/Colonialidad, a su vez, reviso las nociones de posmodernidad y colonialismo desde estas perspectivas teóricas. Posteriormente, analizo cómo las perspectivas decoloniales, ante los problemas modernos se constituyen como líneas de fuga. Es importante destacar uno de los límites de este capítulo: la imposibilidad de recoger todos los desarrollos en torno a la crítica moderna, esto debido a que dicho trabajo desborda mis objetivos. Sin embargo, se estructuran los conceptos centrales. Su pertinencia radica en que no es posible abordar la propuesta Transmoderna sin la comprensión de estas nociones.

En el segundo capítulo, *La Transmodernidad: ¿Una Nueva Edad del Mundo?*, analizo la Transmodernidad como uno de los proyectos decoloniales que más ha adquirido fuerza por su capacidad de integración de diferentes propuestas críticas. En primera instancia reviso el origen del proyecto, posterior a ello desarrollo el significado de la palabra «Transmodernidad» para analizar la propuesta a profundidad. Esta es una de las apuestas de la presente investigación: reconstruir el proyecto Transmoderno, el cual es difuso debido a que se encuentra en continuo desarrollo, disperso en fragmentos de conferencias, artículos y obras. Los trabajos que mencionan a la Transmodernidad no tienen como único objeto generar avances para la propuesta, sino que la van bosquejando en cuanto los desarrollos teóricos lo permitan, de ahí la complejidad de la reconstrucción. Se analiza el componente teórico del proyecto, junto a los planteamientos producidos en el área de la economía, la política, la filosofía y la teología, en vistas de alcanzar una Nueva Edad del Mundo. Sin embargo, no son recogidos los desarrollos de la lógica y la estética en cuanto Dussel, el autor que los ha venido trabajando, manifiesta que

en la actualidad se presentan como hipótesis a desarrollar. Los dos primeros capítulos de la presente investigación se pueden visualizar como un amplio mapa⁷ de la crítica a la modernidad, desde una perspectiva colonial y una posible solución a partir de la propuesta Transmoderna.

En el tercer y último capítulo, *La transmodernidad. Un eje orientador para proyectos decoloniales*, desarrollo la siguiente hipótesis: la propuesta de la Transmodernidad no debe ser vista como el tránsito de la modernidad hacia una Nueva Edad del Mundo, los problemas que presenta esta perspectiva terminan invisibilizando la fuerza crítica que se ha construido desde los análisis sobre la colonialidad al proyecto de la modernidad. Ante este escenario, propongo que la transmodernidad debe ser entendida como el eje orientador de los proyectos decoloniales. De esta manera, la propuesta tiene la posibilidad de conjugar diferentes luchas frente a las dimensiones de la colonialidad. Teniendo en cuenta lo anterior, pongo de relieve dos puntos que pueden potenciar los proyectos decoloniales que se encuentren regidos por la transmodernidad: 1) El desarrollo de un nuevo marco categorial, distinto al moderno, para generar diálogos, visibilizar experiencias y expectativas diferentes a las surgidas en los lugares céntricos; 2) Evidenciar la educación como uno de los terrenos clave en las luchas contra las dimensiones coloniales, visibilizando la potencialidad de cambio que guardan las pedagogías decoloniales.

Es necesario tener en cuenta que las críticas que se formulan al proyecto de la Transmodernidad en la presente investigación nacen desde las premisas del grupo M/C y de la propuesta Transmoderna. Los mismos desarrollos de la parte crítica y propositiva permiten captar las insuficiencias del proyecto, aun así, sería posible analizar la propuesta desde diferentes corrientes ajenas al grupo M/C.

Esta investigación se gestó a partir de la pregunta que ha guiado buena parte de mi pregrado: ¿Existe una modernidad Latinoamericana? de ser así ¿Cuáles son sus características? Durante diferentes etapas he intentado abordar esta pregunta, a partir de una amplia amalgama de autores/as y discusiones con profesores/as y compañeros/as. Esta pregunta pronto me llevó a un proyecto que era sumamente crítico con la modernidad, al evidenciar la colonialidad como su cara negada, a su vez descubrí una propuesta que teóricamente intentaba superarla: la Transmodernidad. Esto me llevó a una bibliografía sumamente extensa que he intentado abarcar durante los años de mi pregrado. Por lo tanto, esta investigación ha sido un tránsito que he

⁷ Al indicar que se puede concebir como un mapa considero adecuado enfatizar que no me refiero a un camino por tomar, sino que presento un panorama amplio sobre los desarrollos de los/as autores/as.

recorrido, no exento de una gran cantidad de baches que no hubiesen sido percibidos sin el acompañamiento del profesor Óscar Linares. Desde el momento en que esta pregunta comenzó a cuestionarme, en un seminario impartido por él, me ha acompañado, leído, escuchado y orientado hacia nuevas comprensiones de la problemática. Espero este sea el comienzo de investigaciones posteriores más amplias donde pueda incluir más desarrollos y problemas que me apasionan. Lastimosamente, el tiempo y la extensión del presente trabajo no han posibilitado abarcar más discusiones. Por último, considero importante destacar que la presente monografía hubiese tenido una mayor cantidad de desaciertos sin la profundidad que le imprimieron los comentarios y correcciones que con dedicación y esfuerzo fueron realizados por María Paula García que, desde su ternura, comprensión y áreas del saber, nutrieron el presente documento.

1. Modernidad y Colonialidad: Dos caras de una misma moneda

Resistir no para destruir, sino para construir – Catherine Walsh

En este primer capítulo presentaré los puntos más destacables en torno a la modernidad y la colonialidad desde un diálogo entre algunos/as de los/as exponentes más importantes del grupo Modernidad/Colonialidad (en adelante M/C). Las preguntas que estructuran el capítulo son ¿Qué significa comprender la modernidad desde las periferias?, ¿Qué se comprende por posmodernidad desde estas perspectivas?, ¿Qué diferencias existen entre el colonialismo y la colonialidad?, ¿Cuáles son las dimensiones de la colonialidad? ¿Cuál es la herida y la herencia colonial?, ¿Qué líneas de fuga se pueden trazar para resolver los problemas modernos desde su cara oculta? ¿Qué significa la decolonialidad?, entre otras.

La importancia de estas problemáticas estriba en el peso que tienen estas nociones en la formulación del proyecto de la Transmodernidad, por ende, para entender a cabalidad lo que significa esta propuesta debe tenerse una claridad sobre el acervo conceptual y teórico de estas nociones. Sin embargo, debido a la delimitación de la presente investigación se reconstruyen los conceptos centrales de manera esquemática.

1.1. Modernidad/Colonialidad

La pregunta sobre qué es la modernidad tiene de fondo un largo debate con diferentes interpretaciones. Cualquier concepto sobre la modernidad es polisémico y ambiguo⁸. La discusión, lejos de acabar, ha adquirido una serie de matices a partir de los desarrollos del grupo M/C. Uno de los puntos álgidos de la discusión alrededor de la definición de la modernidad es que esta varía de acuerdo con el lugar de enunciación⁹, esta “se puede percibir de distinto modo si se la comprende desde la versión oficial y estándar de la historia moderna, que cuando se lo entiende desde la histórica negada por la historia occidental” (Bautista, 2014, p. 45).

⁸ Esto desde los desarrollos de Reinhart Koselleck (1993) quien considera que una de las características de los conceptos políticos y sociales modernos es que deben poseer una polivocidad y generalidad.

⁹ Aquí no se busca presentar una reconstrucción completa del concepto polisémico de modernidad desde los lugares céntricos. En este trabajo se presentarán algunos desarrollos desde el grupo M/C que proporcionen un marco conceptual amplio, para así captar aquello que quiere superar el proyecto de la Transmodernidad.

Desde el grupo M/C, en especial desde los desarrollos de Enrique Dussel¹⁰, se considera que la modernidad nace en 1492. Este sería un momento histórico fundado en Europa, que desde su gestación encubre lo que posibilita esa edad del mundo. Este nuevo tiempo estaría caracterizado por la instauración de Europa como centro¹¹ de la Historia Mundial, por lo tanto “nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492” (Dussel, 2000, p. 27). Lo que se encuentra adyacente es que “gracias a la invasión europea a América, occidente fue capaz de erigirse como el centro de la Historia” (Ahumada, 2013, p. 4). Europa se constituyó como centro y relegó todo lo demás como periferia. Según una visión cronológica de la historia, desde una mirada europea que desconoce todo aquello que no se encuentra en el centro, se podrían distinguir diferentes momentos¹²:

- 1) [...] a) la primera modernidad temprana se desarrollará en la España del siglo XVI económicamente mercantilista, primer modo del capitalismo geopolíticamente inaugurando el colonialismo; esa modernidad temprana tendrá: b) un segundo momento holandés, y c) uno tercero inglés y francés.
- 2) La modernidad madura, que coincide con el capitalismo industrial, que se inicia desde el siglo XVIII (y la Ilustración constituirá en su momento cultural eurocéntrico).
- 3) La modernidad tardía se desarrolla simultáneamente como: a) el capitalismo de posguerra (en la segunda parte del siglo XX e inicios del XXI) y b) el socialismo real, otro sistema económico moderno. (Dussel, 2013, p. 358)

Es menester indicar que Europa no subsume a las Américas en una estructura económica capitalista existente, sino que, a partir de la extracción de materias primas y el posterior desarrollo de productos elaborados constituye el capitalismo. Por lo anterior, el mundo se configura en una perspectiva centro – periferia¹³. Los centros al generar los estándares de hacia donde se debe

¹⁰ Véase: Dussel, E. (2008). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Biblioteca indígena.

¹¹ La estructura centro-periferia es una abstracción con la cual se intenta comprender la complejidad de la distribución mundial. Si bien existen múltiples definiciones de esta, para la presente investigación nos referimos a aquella que ofrece la teoría del moderno sistema-mundo de Immanuel Wallerstein (2011). Es necesario tener en cuenta que uno de los problemas de esta abstracción es que presenta centros y periferias como totalidades homogéneas.

¹² Estos desarrollos históricos hacen parte de la perspectiva de Dussel, sin embargo, existen una serie de discusiones dentro del grupo M/C sobre la exactitud de estas fechas. La presente investigación prepondera las implicaciones de la modernidad sobre una evaluación exhaustiva de los elementos históricos presentados por este y otros/as autores/as.

¹³ Dussel (2013) considera que, en las culturas, tanto imperiales como oprimidas, se evidencia la dialéctica amo – esclavo. La cultura periférica o popular sería el conjunto de modos de vida, costumbres, conocimientos despreciados por la modernidad, que resiste desde el bloque social de los oprimidos -pueblo- que tienen dentro de su carácter de sujetos históricos la potencia de liberación.

llegar ocasionan que las periferias intenten una imitación parcial del proyecto moderno europeo. Esto no quiere decir, según Dussel, que existan muchas modernidades¹⁴, sino que en el mismo proceso globalizante se adquieren diferentes matices de reproducción.

No es posible imitar, aplicar o desarrollar la Modernidad existente en otras culturas, ya que no es factible replicarla por ser un hecho irrepetible de la historia mundial. Por ello, habrá que dialogar sobre el sentido de un espíritu de la Modernidad, si se tiene en cuenta que la Modernidad no es meramente un concepto, sino un hecho histórico singular, irrepetible, y no puede sustantivarse como esencia que podría resurgir o renovadamente volver a originarse en futuras modernidades alternativas a partir de otras tradiciones culturales. (Dussel, 2020, p. 23)

Al ser gestora de esta Nueva Edad del Mundo, Europa se posiciona como forjadora e intérprete principal de su propia historia, se imagina a sí misma como la culminación de una civilización y por ende lo más avanzado de la especie humana. Todo aquello que no se encuentre en el centro se ve como una categoría inferior que, dada su condición, puede llegar a ser explotada. Los europeos no solo creyeron en esta percepción, más importante, fueron “capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder” (Quijano, 2014, p. 790). La modernidad ha dominado toda concepción sobre la vida en general, despreciando todo aquello que se encuentre exterior a los centros de producción, por lo tanto, las culturas periféricas tienen valor en cuanto se les extrae materias primas y mano de obra barata. Ello pone en evidencia que la modernidad tiene otra cara, una cara oculta.

Según Mignolo (2015) la modernidad “tiene una cara oculta y menos victoriosa, «la colonialidad». En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad” (p. 26). Esta cara se oculta bajo la perspectiva hegemónica y totalitaria de la modernidad que permanentemente promete salvación, novedad, progreso, desarrollo, entre otras. Evidenciar la colonialidad revela que los ideales modernos solo se logran desde la explotación y dominación de su cara oculta. “En resumen, modernidad/colonialidad son dos caras de una misma moneda” (Mignolo, 2015, p. 34), por lo tanto, cualquier revisión de la

¹⁴ Existe una discusión alrededor de la modernidad como momento histórico, por ende, de la posibilidad de existencia de otras modernidades. Por ejemplo, Walter Mignolo (2010) considera que la modernidad es una narrativa hegemónica occidental, esta “no es una época histórica que desencadena procesos ontológica y teleológicamente programados, sino que es una idea construida por actores que narraron su propia experiencia histórica” (p. 53).

modernidad no puede desconocer su cara oculta, de la misma manera las revisiones sobre la colonialidad deben contemplar la cara de la modernidad.

El debate no se puede quedar, según Aníbal Quijano (1992), en la originalidad y exclusividad de la modernidad, sino que deben evaluarse las consecuencias desde la colonialidad. De lo contrario, se parte de una perspectiva eurocéntrica que no capta la realidad de las posiciones periféricas colonizadas. La problemática no se reduce a una mera reconstrucción del nacimiento de la modernidad con la invasión y colonización europea al continente americano, se deben evidenciar “sus implicaciones teóricas y cognitivas a la hora de producir conocimiento, es decir, no basta con describir lo que sucedió, sino que hay que mostrar la conexión entre los hechos de dominación sucedidos y la producción de conocimiento colonial” (Bautista, 2014, p. 68).

Uno de los puntos para tener en cuenta, es que al momento de la invasión del continente americano arriba un “hombre europeo/ capitalista/ militar/ cristiano/ patriarcal/ blanco/ heterosexual” (Grosfoguel, 2014, p. 379). Detalles no menores en cuanto se analiza desde una perspectiva colonial, dado que este sujeto comienza a generar una serie de jerarquías en diferentes aristas de la vida que tienen repercusión hasta el día de hoy. Entre estas encontramos: 1) Una estructura económica que prepondera el aumento de la tasa de ganancia, la extracción de plusvalía y la subjetivación de los/as individuos/as como esclavos/as, asalariados/as, productores/as, entre otros; 2) Una estructura de centro-periferia, las periferias encargadas de abastecer de materias primas y los centros como desarrolladores de productos elaborados; 3) Una estructura política-militar patriarcal, encargada de administrar las colonias; 4) Una jerarquía etno/ racial global, que privilegia a los occidentales sobre los no occidentales (Quijano, 2014); 5) Una jerarquía del género masculino sobre el femenino; 6) Una jerarquía sexual, que privilegia lo heterosexual sobre otras diversidades sexuales; 7) Una jerarquía espiritual, que valida como única religión a la cristiana-católica-protestante; 8) Una jerarquía epistémica, donde prima la episteme, la lógica, la cosmología y el saber occidental; 9) Una jerarquía lingüística, que privilegia las lenguas europeas; 10) Una jerarquía estética, en la cual son preponderantes las formas de belleza occidental; 11) Una jerarquía pedagógica, que institucionaliza el saber occidental; 12) “Una jerarquía de medios de comunicación globales, donde se privilegian los aparatos de comunicación controlados por Occidente” (Grosfoguel, 2014, p. 381); 13) Una jerarquía ecológica, que privilegia el concepto de «naturaleza» occidental, donde esta no posee derechos y puede ser explotada indiscriminadamente; 14) Una jerarquía de edad, “donde se privilegia la edad

adulta-productiva entre los 16 y 64 años, interiorizando y haciendo dispensables a los «viejos» y los «niños»” (Grosfoguel, 2014, p. 381).

Ramón Grosfoguel (2014) considera que estas jerarquías evidencian la amplitud del problema de la modernidad, mostrando que todas estas aristas son constitutivas del problema, lo denomina como «sistema-mundo europeo/estadounidense moderno-colonial capitalista/ patriarcal». Esta enumeración de las jerarquías no corresponde a la relevancia de estas, se trata de esquematizar las múltiples aristas de lo que se instaura en el continente. Esto es lo que se llama pensamiento heterárquico, tomado del filósofo Kyriakos Kontopoulos, el cual es un sistema de elementos que se pueden clasificar de diferentes maneras.

Por otra parte, Grosfoguel (2014) menciona que la modernidad es un “«proyecto de muerte», [...] ha conllevado y conlleva la muerte de millones de seres humanos, porque conlleva la muerte de todas las formas de vida –humanas y no humanas” (pp. 383-384). La comprensión de cualquier fenómeno de la modernidad desde la colonialidad evidencia que la universalidad de la modernidad no es más que un discurso eurocentrista. Es necesario generar un pensamiento crítico respecto a la racionalidad moderna, esta se ha impuesto como un elemento indiscutible. Sin embargo, su misma naturaleza es colonizadora, dominadora, racista y con pretensión de universalidad.

Franz Hinkelammert (1995) afirma que la racionalidad moderna es irracional en cuanto sus ideales entran en permanente tensión con lo que produce. A pesar de ser irracional, esta se presenta como una razón racional. Su irracionalidad se hace evidente a partir de una perspectiva histórica desde la colonialidad, pues los sucesos de los últimos cinco siglos evidencian que el discurso de la modernidad es lógico, pero no racional, dado que permanentemente trae consigo miseria, devastación y muerte¹⁵, a pesar de promulgar todo lo contrario. La modernidad, en su irracionalidad, no ha podido cumplir las promesas de “igualdad, fraternidad y libertad para todos, o la humanización tanto del ser humano como de la naturaleza, tantas veces pregonada durante

¹⁵ Esto se puede evidenciar en los planteamientos de Aimé Césaire (2006) quien afirma que “Europa es responsable frente a la comunidad humana de la más alta tasa de cadáveres de la historia” (p. 21), refiriéndose a la conquista y colonización de territorios. Sin embargo, la misma Europa solo rememora los genocidios y humillaciones contra el hombre blanco, por ejemplo, en la Segunda Guerra Mundial se ejecutaron “en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora solo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África” (p. 15).

los siglos XIX y XX” (Bautista, 2014, p. 63). Por lo tanto, es necesario evidenciar el problema desde la cara negada de la modernidad.

El concepto de colonialidad “ha abierto la reconstrucción y restitución de historias silenciadas [...] por la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad” (Mignolo, 2010, p. 14). En la medida en la que se desenmascara el proyecto de la modernidad a través de sus excluidos, se evidencia la imposibilidad de alcanzar estas metas desde el proyecto moderno. Una perspectiva de la modernidad desde su cara negada, la colonialidad, posibilita comprender los efectos desde un «pensamiento Otro», lo que significa analizar las dimensiones que la modernidad desde su propia lógica y razón, no puede pensar: “No, digamos, la mirada de Colón mirando a los indios mientras se acercaba a la costa, sino la de los indios mirando ese objeto extraño, en el agua, que se acercaba hacia ellos” (Mignolo, 2003, p. 32). Así un «pensamiento otro¹⁶» puede trazar líneas de fuga a la colonialidad, se trata de “(re)pensar el pensamiento crítico o los pensamientos críticos desde otro lugar” (Walsh, 2005, p. 22). Este pensamiento crítico Otro solo se puede dar desde una «geo-corpo-política», pues como afirma Catherine Walsh (2005; 2007), se parte desde las historias y experiencias que se han encontrado en la marginalidad. Por lo tanto, esta perspectiva apunta a nuevas comprensiones sobre este fenómeno, y por ende de nosotros mismos.

Hablar de la modernidad/colonialidad, entonces, implica introducir perspectivas invisibilizadas y subalternizadas que emergen de historias, memorias y experiencias coloniales; historias, memorias y experiencias que no se quedan simplemente ancladas en un pasado colonial, sino que se (re)construyen en distintas maneras dentro de la colonialidad del presente, dentro de un modelo hegemónico (y global) del poder. (Walsh, 2005, p. 19)

Se requiere hacer visible la voz de “las víctimas de la modernidad, es decir, los excluidos, abandonados, negados, olvidados, humillados, condenados, explotados, oprimidos y empobrecidos” (Bautista, 2014, p. 56). Estas víctimas de la modernidad, que habitan las

¹⁶ Soria (2017) indica que un «pensamiento Otro» “en sus propios términos no es lo mismo que 'otro pensamiento” (p. 3). Este es un concepto que toma Walsh (2005) del pensador árabe-islámico Andel Kebir Khatibi. A su vez, Mignolo (2011) considera que “no debe ser considerado como un nuevo paradigma. En tanto, que el pensamiento decolonial no puede encuadrarse en una historia lineal de paradigmas o epistemes, porque entenderlo así sería integrarlo al pensamiento moderno” (Ramallo, 2013, p. 253). A su vez, un pensamiento Otro hace referencia a un pensamiento que pretende salir de la lógica de la modernidad desde Otras lógicas y saberes.

periferias, son la exterioridad de la totalidad del sistema-mundo-moderno¹⁷ en cuanto son permanentemente explotadas y oprimidas. Esta exterioridad debe “juzgar ética y críticamente las desmedidas pretensiones de la propia modernidad” (Bautista, 2014, p. 251), pues desde este espacio histórico se puede emprender un proceso de pensar Otro mundo posible. Desarrollo y progreso no pueden ser las premisas desde las cuales se evalúa a las sociedades, la desigualdad económica y las implicaciones ecológicas requieren que se encuentren líneas de fuga a las problemáticas modernas.

1.2. La posmodernidad

Dussel se aleja del término «posmodernidad¹⁸» dado que este lo entendía en su texto *Filosofía de la liberación* (1977), como un más allá de la modernidad. De una manera esquemática, el filósofo indica que la «posmodernidad europea» “es todavía un momento final de la modernidad” (Dussel, 2017, p. 221), es decir, la posmodernidad no es una época distinta a la modernidad sino una faceta final de esta.

La posmodernidad hizo una crítica fuerte a la modernidad, pero no pensó una alternativa fuera del «sistema-mundo europeo/estadounidense moderno-colonial capitalista/ patriarcal». Esta falta se debe, en parte, a que el espacio de enunciación histórico es el mismo centro, por ende, no toma en cuenta las voces de los/as oprimidos/as¹⁹. Esta corriente tiene “el mérito que nos desencantó de la Modernidad, pero nos condujo a una calle sin salida” (Rodríguez, 2018, p. 88), pues terminó por convertirse en una crítica de todo metarrelato a través de la deconstrucción, pero sin brindar un horizonte de nuevos sentidos.

Según el grupo M/C, los posmodernistas realizan una crítica al eurocentrismo desde una posición eurocentrista. El prefijo «pos» de ninguna manera indica un abandono del eurocentrismo, este “continúa ocultando la colonialidad, y mantiene la lógica universal y

¹⁷ El análisis de los Sistema-Mundo ha posibilitado comprender mejor la problemática a la que se hace referencia. Wallerstein (1999) acierta al afirmar que este “análisis de los sistemas-mundo es un llamado a abrir las persianas que nos impiden explorar muchos terrenos del mundo real. Dicho análisis no es un paradigma de las ciencias sociales históricas, es un llamado a un debate sobre el paradigma” (p. 277).

¹⁸ Para una ampliación sobre este aspecto véase en la presente investigación el apartado 2.1 *La palabra Transmodernidad*.

¹⁹ Se entiende aquí por oprimidos/as a todos/as aquellos/as individuos/as que son sometidos/as por el «sistema-mundo europeo/euroestadounidense moderno-colonial capitalista/ patriarcal». Estos se manifiestan como el Otro que se encuentra en la exterioridad de la totalidad moderna. El/la oprimido/a es aquel “otro como rostro interpelante” (Dussel, 1977, p. 60).

monotópica” (Mignolo, 2015, p. 53). Por otro lado, nuestras culturas no pueden llegar a ser posmodernas, pues esta “es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana” (Bautista, 2014, p. 62).

Es importante resaltar que dentro del grupo M/C existe una discusión en torno a la elaboración de proyectos críticos desde la modernidad misma. Santiago Castro-Gómez (2000; 2019) considera que la modernidad ofrece suficiente material crítico como para emprender líneas de fuga. Un abandono total de esta resulta inalcanzable, solo conduciría a callejones sin salida. Otros autores del grupo M/C, como Dussel (1999; 2006a; 2013; 2017; 2020) y Juan José Bautista (2012; 2013; 2014) consideran, al contrario de la postura de Castro-Gómez, que las culturas periféricas deben buscar una salida a la herida colonial que trajo consigo la modernidad desde otro posicionamiento espacial e histórico. Walsh (2005) afirma que las soluciones no se podrían dar desde la modernidad en cuanto esta “no podía (y todavía no puede) imaginar; lo que es construido desde las experiencias históricas y vividas del colonialismo y colonialidad” (p. 21). Por ende, un proyecto crítico, según estos/as autores/as debe emerger desde la cara negada y oculta de la propia de modernidad²⁰.

1.3. La herencia colonial

Nuestra herencia colonial requiere distinguir claramente entre «colonialismo» y «colonialidad». El «colonialismo» es un período histórico, con diferentes procesos de opresión política, económica y sociocultural. En el caso de América y el Caribe empieza en 1492 con la invasión y conquista de los territorios, la fecha final no es clara, dado que los Estados-nación se independizaron en diferentes momentos históricos, sin contar que actualmente existen aún administraciones coloniales. Grosfoguel (2006; 2014) considera que el colonialismo fue la ideología que posibilitó la construcción de un Nuevo Mundo en Europa a partir de la extracción de materias primas. Las periferias son la cara oculta del proyecto moderno. Por ejemplo, Frantz Fanon (1983) considera que el colonialismo es la negación sistemática del otro, por lo tanto “empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: '¿Quién soy en realidad?'” (p. 125), todo el proyecto parte de generar «civilización», «desarrollo», «democracia», «progreso», entre otras, para los «bárbaros».

²⁰ La anterior discusión se problematiza posteriormente, véase en la presente investigación el apartado 3.1. *Pensar la transmodernidad*.

El colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila. (Fanon, 1983, p. 104)

Mignolo (2010), a su vez, considera que el colonialismo es el proceso necesario para construir las promesas de un mundo mejor a través de acciones imperiales. El colonialismo en cuanto construía un horizonte de expectativas a través de los ideales modernos, destruía las lógicas, saberes, creencias y pasados de aquellos que colonizaba, lo que generó una creencia errónea sobre sí mismos y su entorno. Ahora bien, el colonizador “tiene más que perder de la situación colonial que el colonizado, ya que, a este, aunque oprimido, le resulta natural protestar y luchar. El colonizador se ve rebajado por su propia renuncia a la civilización” (Mignolo, 2006, p. 10). Esto es estudiado por Césaire (2006), pues para que el colonizador pueda operar ampliamente en las zonas coloniales necesita des-civilizarse. Lo que pone de manifiesto que la colonización

deshumaniza al hombre incluso al más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia. (p. 19)

La colonización opera, según Césaire (2006), desde una cosificación permanente de los colonizados. Esto a partir de la codicia, la violencia, el odio racial y el relativismo moral que carga el colonizador. Mientras tanto, en el colonizado se genera un complejo de inferioridad a partir de las necesidades impuestas por el colonizador, “es el colonizado quien quiere ir hacia delante, es el colonizador el que lo mantiene atrasado” (p. 22). Esto evidencia que cualquier proceso colonizador termina por suprimir “la autodeterminación de un pueblo, mata al mismo tiempo su potencia creadora. O lo que es igual: en cualquier lugar donde haya existido colonización, se ha vaciado de su cultura, de toda cultura, a pueblos enteros” (p. 49), estas culturas pierden cualquier estructura de sentido que no sea la colonizadora. Por lo tanto, “toda colonización se traduce a más o menos largo plazo en la muerte de la civilización de la sociedad colonizada” (p. 52), en otras palabras, la colonización comienza a marchitar la cultura de los/as oprimidos/as, cuestión que genera continuamente aquel complejo de inferioridad, que a su vez imposibilita construir o reconstruir el mundo sin esta estructura opresora.

El pensamiento colonizador se traspasa hacia los colonizados, es esta la gran herencia colonial con que habitan las periferias. Este fenómeno, para tener el impacto que tiene en la actualidad, requirió de un largo proceso de “represión, negación, destrucción y desvalorización de todo el horizonte de creencias, conocimientos, técnicas y tecnologías ancestrales” (Bautista, 2014, pp. 65-66), para poder así establecer el pensamiento de los dominadores en los dominados. En Latinoamérica²¹, por ejemplo

Nuestros productores de alimentos pasaron a ser meros cultivadores primitivos de plantas, y nuestros médicos pasaron a ser considerados como brujos, hechiceros, adivinos o agoreros. Evidentemente, este proceso de colonización de la cultura y de la historia no empezó siendo un proyecto cultural sino económico, pero acabó deviniendo tal porque lo que le antecedió y se constituyó en su fundamento material, fue la destrucción, exterminio y represión de las culturas y civilizaciones de América. (Bautista, 2014, pp. 66-67)

En las periferias se instaura el individualismo, el ego, el narcisismo, el patriarcalismo²², la competencia, el proceso de etno-racialización, el cristianismo, las relaciones humanas modernas y la dialéctica de amo-esclavo que termina por imposibilitar toda episteme que no sea moderna. La razón se impone a partir de categorías supuestamente objetivas, desde las cuales se entiende el mundo, como la ciencia, que deriva en una actitud negativa con la naturaleza.

Dussel (2008) considera que la herencia colonial tiene un tránsito histórico que se puede esquematizar de la siguiente manera: El colonialismo comienza en 1492 con la invasión del continente americano y es posterior en África, India y Asia. Esta conquista generó una explotación de materias primas en las periferias y el posterior desarrollo de productos elaborados en el centro, cuestión que en primera instancia genera una situación económica favorable a España y Portugal, posteriormente a la mayoría de los Estados-nación de Europa Occidental.

²¹ Usaré este término, como afirma, Fonet-Betancourt (2009) por razones pragmáticas, sin olvidar que “es un nombre problemático, sobre todo cuando, como ocurre con frecuencia, se asocia dicho nombre a un concepto que pretende poder subsumir bajo un único patrón político-cultural- religioso la diversidad del subcontinente” (p. 642). Sobre la complejidad del término véase: Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.

²² Rita Segato (2015) considera que el patriarcalismo ya existía, sin embargo, existe un tránsito de un patriarcado comunitario de baja intensidad hacia un patriarcado colonial moderno de alta intensidad. María Galindo (2013), a su vez, evidencia este «patriarcalismo premoderno» desde fuentes históricas, por ejemplo, en su texto se remite a un dibujo realizado en el siglo XVI por el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala en el cual éste pretendía describir la situación desafortunada de los indígenas al Rey de España: “En el dibujo se describe como Atahualpa envía 'doncellas', a los conquistadores” (p. 98), como una especie de obsequio.

Por lo tanto, la economía tiene una entrada sustancial en la acumulación de metales, esclavos y materias primas, lo que deriva en una fetichización de la vida europea.

Esta herencia colonial refleja las razones por las cuales se considera superior todo aquello que es producido por los dominadores, concisamente se podría decir que se acepta todo aquello que es moderno y se denigra aquello que no lo es. Mignolo (2005) considera, a partir de lo anterior, que esa es la génesis del sentimiento de inferioridad “impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos” (p. 17), lo que este denomina como «herida colonial». Por lo tanto, se evidencia que

el proyecto de la modernidad literalmente está en contra nuestra, hecho para producir nuestra autonegación; es decir, descubrimos la autocontradicción cuando nos damos cuenta de que razonamos con ideas, conceptos, ideologías, teorías, lógicas y hasta teologías contrarios a nuestros proyectos, y de que, cuando intentamos salir de esta autocontradicción, entramos en contradicción con lo que éramos y que aún en parte somos y que ya no queremos ser. (Bautista, 2014, p. 74)

El problema de la herencia colonial se hace latente cuando nos damos cuenta de la dominación en las periferias aún en la actualidad, nuestras sociedades son explotadas constantemente y “no sólo del trabajo de las clases trabajadoras sino también de nuestras riquezas naturales” (Bautista, 2014, p. 65), lo que deriva en miseria y pérdidas humanas. Esta dominación en la actualidad es lo que Grosfoguel (2009) denominó como una «colonialidad global», un periodo “de colonialidad del poder o relaciones sociales coloniales sin administraciones coloniales” (p. 17), a diferencia de lo que sucedía durante el «colonialismo global».

Desde la invasión europea nace, según Aníbal Quijano (2014), el primer sistema-mundo global. Antes de la invasión no existen registros de que la mayoría de los dominados, a una escala mundial, tuviese un mismo dominador y que a su vez los dominados adoptaran el pensamiento del conquistador, esta es la característica que distingue a la colonialidad de otro tipo de conquistas, los conquistadores antecedentes a la invasión y conquista de América “no tenían las condiciones, ni probablemente el interés, de homogeneizar las formas básicas de existencia social de todas las poblaciones de sus dominios” (p. 793).

La «colonialidad» es aquello que persiste en la actualidad, un cúmulo de herencias coloniales en todas las aristas de nuestra vida, a pesar de que el periodo colonial ha terminado. La colonialidad

“nos permite entender la continuidad de las formas coloniales de dominación después del final de las administraciones coloniales, producidas por culturas y estructuras coloniales en el «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial»” (Grosfoguel, 2014, p. 385). El grupo M/C, a partir de los desarrollos de algunos/as de sus integrantes, considera que existen una serie de dimensiones coloniales²³, estas dimensiones no operan de manera independiente²⁴, al contrario, la “dificultad reside en que casi todos los términos presuponen la separación cuando lo que se está tratando de expresar es precisamente la inseparabilidad” (Lugones, 2008, p. 80). A partir de lo anterior, se presentan los siguientes desarrollos teóricos:

1) La «colonialidad del poder», propuesta por Quijano (2014) es la categoría central para entender las otras dimensiones de la colonialidad. Esta “colonialidad del poder, *-está-* basada en la imposición de la idea de raza como instrumento de dominación” (pp. 822-823). Se lleva a cabo a través de una clasificación social constituida a partir de aspectos fenotípicos, con el fin de generar una jerarquía racial estrechamente relacionada con la división social del trabajo. Por lo tanto, “se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130). Esta categoría evidencia “la estructura global de poder creada por el colonizador para controlar la subjetividad de los pueblos colonizados” (de Souza, 2013, p. 481). A partir de la idea de raza²⁵ se genera una jerarquía de dominación, en donde determinadas razas superiores pueden dominar y explotar a aquellas que les son subordinadas.

²³ La mayoría de los/as autores/as del grupo M/C mencionan la existencia de una triple dimensión de la colonialidad, a partir de la identificación de la colonialidad del poder, del ser y del saber. Sin embargo, la existencia de otras aristas está sujeta a debate, por ejemplo, la colonialidad de la naturaleza o la del género han sido propuestas recientemente. Esta última generalmente no es tenida en cuenta dado que desde los postulados iniciales de Quijano (2014) se consideraba el género como biológico, reduciéndolo dentro de la colonialidad del poder. Actualmente la categoría de colonialidad del género es discutida y desarrollada por autoras feministas.

²⁴ El desarrollo de dimensiones coloniales responde a la dificultad de abarcar la complejidad del entramado moderno, aunque en la realidad estos elementos no se presentan de manera fragmentada, la división proporciona mayor claridad teórica sobre la problemática. No existe un número limitado de terrenos de trabajo, constantemente surgen nuevas propuestas que nutren la discusión desde diferentes puntos de vista. El hecho de que diferentes personas piensen el problema de la colonialidad desde su «geo-corporal-política» arroja distintas reflexiones. Una sola persona no puede dar todas las respuestas, siempre hay algo que se nos escapa dado que ocupamos lugares socialmente diferenciados y no todo resulta visible, generalmente se naturalizan aquellas opresiones que no nos atraviesan. Se requiere de un ejercicio crítico a través de un diálogo permanente para generar consciencia de la posición de privilegio que se ocupa. De lo contrario, se cae en la trampa moderna de pensar que existe un punto neutral desde el cual se puede pensar la totalidad de una problemática.

²⁵ Quijano considera que tanto «raza» como «género» se enmarcan en este patrón de colonialidad. En cuanto el poder se estructura a partir de una relación “de dominación, explotación, y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de «los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos»” (Lugones, 2008, p. 78).

A partir de esta noción, Quijano considera que la raza se vincula a las condiciones de trabajo, posición social, intensidad social, entre otras. Es importante destacar que Castro-Gómez (2005) considera que la raza hace parte de una serie de filiaciones imaginarias²⁶, por lo tanto, se pueden realizar «limpiezas de sangre²⁷» o «blanqueamientos culturales²⁸» con el fin de escalar en las clasificaciones sociales. Algunas de las manifestaciones de este tipo de colonialidad se puede encontrar, por ejemplo, en Kant²⁹:

Género original: blanco; Primera raza: muy rubio (europeos) de frío húmedo; Segunda raza: rojo cobrizo (americanos [los indígenas de Abya Yala, América]), de frío seco; Tercera raza: negra (africanos) de calor seco; Cuarta raza: amarillo olivo (indios [asiáticos]) de calor seco. En países cálidos el ser humano madura antes, pero no alcanza la perfección de las zonas templadas. La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los negros son inferiores, pero los más inferiores son los pueblos americanos [los indígenas de Abya Yala]. Los [...] amarillos son los que tienen una cantidad menor de talento. (Kant citado en de Souza, énfasis del autor, 2013, p. 482)

2) La «colonialidad del saber», propuesta por Lander (2000), “tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130). Se gesta a partir de instituir la razón, la lógica y los saberes eurocéntricos como único modelo válido de producción de conocimiento. Otras concepciones son consideradas retrasadas, insignificantes, precientíficas o premodernas a partir de una «violencia epistémica³⁰». La colonialidad del saber posiciona

²⁶ Es necesario tener en cuenta que los criterios que delimitan las jerarquías raciales se modifican históricamente, de aquí que la noción «limpieza de sangre» se asocie con la sociedad colonial temprana, el determinismo geográfico se vincule a los desarrollos ilustrados del siglo XVIII y tan solo en la segunda mitad del siglo XIX se desarrolle la noción de raza como entidad biológica, no sobra aclarar que estas distintas concepciones de raza no se desenvuelven de manera lineal.

²⁷ Es importante destacar la diferencia entre los «estatutos de limpiezas de sangre» originados en España en el siglo XV, con el fin de segregar a los conversos, con las «limpiezas de sangre» coloniales. Pues, este “discurso de la limpieza de sangre era una aspiración internalizada por muchos sectores de la sociedad colonial y actuaba como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales” (Castro-Gómez, 2005, p. 64).

²⁸ Castro-Gómez (2005) considera que estos procesos históricos en nuestro continente eran inevitables, pues vivíamos en “una sociedad con cerca del 50% de mestizos y en una coyuntura económica que favorecía el enriquecimiento de muchos de ellos” (p. 95).

²⁹ Para ahondar en un estudio sobre lo que algunos/as autores/as consideran como fundamentos teóricos para el racismo de Kant. Véase: Santos-Herceg, J. (2010b). *Immanuel Kant: Del racialismo al racismo*. Thémata. Revista de Filosofía, 1(43), 403-416.

³⁰ Concepto significativo del grupo M/C desarrollado por Castro-Gómez (2000) a partir de la filósofa Gayatri Spivak.

jerárquicamente los saberes, identificándolos como legítimos o atrasados. Este tipo de colonialidad es una de las razones claves para entender la dificultad de desmarcarse de la herencia colonial, el problema radica en que muchas categorías tienen una “pretensión «científica» y «objetiva» de la realidad humana, es decir, como si fuesen fenómenos naturales y no así históricos” (Bautista, 2014, p. 65). Dada esta pretensión de verdad de las categorías, se genera una dificultad y frustración latente al intentar generar fracturas en nuestra concepción de la vida, adicionalmente, existe una percepción negativa respecto a otras cosmovisiones o concepciones no modernas. Este tipo de colonialidad genera un rechazo frente a todo pensar que se encuentre fuera de los moldes del colonizador, los cuales se consideran como la única manera racional y por ende posible de razonar. Cuestión que desemboca en la exaltación, por parte de colonizados y colonizadores, de aquello que se produce desde el centro y en el menosprecio de aquello que proviene de las periferias.

3) La «colonialidad del ser», propuesta por Mignolo (1995) y desarrollada por Nelson Maldonado-Torres (2007) refiere “a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje [...] responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130). Esta opera a través de la clasificación del no-europeo como no-ser, mediante una cosificación constante, relegándolo a mero objeto de explotación. Esta “es la dimensión ontológica de la colonialidad que se afirma en la violencia de la negación del Otro” (de Souza, 2013, pp. 486-487). Maldonado-Torres (2007), a partir de su lectura de Fanon, afirma que a las culturas periféricas se les niega la posibilidad de «ser», por lo tanto, los colonizados son los nuevos condenados de la tierra, viven una “condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud” (p. 137). Este tipo de colonialidad pone de manifiesto el rol de explotación en el que se les enmarca a los/as colonizados/as. Por lo tanto, las culturas ancestrales han estado al margen del debate sobre su propia condición de humanidad, pues “la invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser” (p. 150).

4) La «colonialidad de la naturaleza», propuesta por Arturo Escobar (2011), alude a la “división binaria cartesiana entre naturaleza y sociedad, como también entre los mundos espirituales y ancestrales” (Ramallo, 2013, p. 254). Desde la llegada de los colonizadores se instaura una mirada racional occidental moderna con la naturaleza, a partir de la cual la naturaleza se percibe como objeto de explotación del mercado. Escobar (2011) considera que la concepción de la naturaleza

como mercancía está fuertemente ligada a la presunción de progreso-desarrollo, la naturaleza es entendida como proveedora de recursos por explotar para el ser humano, quien es privilegiado y está fuera de esta. Desde los planteamientos anteriores Álvarez y Noguera (2016) afirman que el pensamiento moderno “tiene una profunda escisión entre naturaleza y cultura considerando a unos seres humanos por fuera de la naturaleza y superiores a esta, al tiempo que considera a los otros como 'inferiores' y asimilados a la inferioridad de la naturaleza” (p. 140). Es esta premisa la que le posibilita controlar otras cosmovisiones, ligadas a la naturaleza, desde la instauración de la razón. La naturaleza resulta relegada como objeto de explotación, es en la actualidad donde se vislumbran las consecuencias de estas prácticas en pro de la ciencia, la tecnología y el desarrollo. En síntesis, la colonialidad de la naturaleza “se refiere a la separación entre hombre y naturaleza, tanto bajo la noción esencialista de la naturaleza como 'salvaje', por fuera del dominio humano, como bajo la división binaria cartesiana naturaleza/sociedad” (de Souza, 2013, p. 489). Escobar (2011) ejemplifica algunas de las características principales de la colonialidad de la naturaleza:

a) clasificación en jerarquías [...], ubicando a los no-modernos, los primitivos y la naturaleza en el fondo de la escala; b) visiones esencializadas de la naturaleza; [...] c) subordinación del cuerpo y la naturaleza a la mente (tradiciones judeo-cristianas, ciencia mecanicista, falogocentrismo moderno); d) ver a los productos de la tierra como si fueran productos del trabajo únicamente, es decir, subordinar la naturaleza a los mercados impulsados por los seres humanos; e) ubicación de ciertas naturalezas (coloniales/tercer mundo, cuerpos femeninos, colores de piel oscura) afuera del mundo masculino eurocéntrico; f) la subalternización de todas las demás articulaciones de biología e historia a los regímenes modernos. (p. 51)

5) La «colonialidad del género», propuesta por María Lugones (2008), “tiene que ver con el control y el dominio sobre las vidas de mujeres que tienen una historia de racialización” (Álvarez y Noguera, 2016, p. 136). Esta perspectiva pretende evidenciar un patrón de poder que no se puede comprender a sí mismo desde la colonialidad del poder, como consideraba Quijano³¹, quien permanece en una perspectiva de lo claro/visible o en otras palabras del discurso hegemónico moderno³². Este no visualiza la problemática desde su versión negada, es decir desde

³¹ Quijano consideraba que “las luchas por el control del «acceso sexual, sus recursos y productos» definen el ámbito del sexo/género y, están organizadas por los ejes de la colonialidad y de la modernidad” (Lugones, 2008, p. 78), cuestión a la que autoras como María Lugones, Ochy Curiel, Rita Segato, Silvia Rivera, entre otras/os harán una fuerte crítica.

³² Lugones (2008) considera que “Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género” (p. 78).

la colonialidad³³. Así como el concepto de «raza» es una invención que domina desde el discurso biológico, el «género» tiene el mismo tratamiento, tiene implicaciones en roles sociales, división del trabajo, autoridad, etc.

La clave de esta perspectiva radica en la percepción del sexo biológico como socialmente construido³⁴, el “«género» antecede los rasgos «biológicos» y los llena de significado” (Lugones, 2008, p. 86). Al captar la problemática de género desde la cara negada se captan nuevos elementos, por ejemplo, al llegar los colonizadores se implantan nuevas diferencias de género que eran ajenas a las comunidades colonizadas³⁵. Por lo tanto, se evidencia que la diferencia sexual y de género es históricamente cambiante, el orden colonial instaura una jerarquía de género particular, vinculada a un sistema de opresión moderno.

Según Lugones (2008) los colonizados se confabulan con los colonizadores con el fin de generar una dominación hacia las mujeres, pues “el colonialismo implica una [...] alianza inconsciente entre colonizador y colonizado en torno a la opresión de las mujeres” (Galindo, 2013, p. 122). Esta alianza brinda al hombre colonizado la posibilidad de control y usufructo de la mujer, lo que a su vez deriva en el despojo de su condición de humanidad. Por otra parte, esta «colonialidad del género» se vincula con el desplazamiento de saberes femeninos por saberes «modernos/patriarcales».

³³ La «colonialidad del género» fue una de las aristas ignoradas por Quijano (2014), quien entendió el género como elemento biológico, enmarcado desde la «colonialidad del poder». Según Lugones (2008) no se puede dar una separación efectiva entre «raza» y «género», pues “el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad” (p. 93). Visualizar al género desde la «colonialidad del poder» no da cuenta de todas las implicaciones del género en la colonialidad, de aquí la falta de desarrollo de esta dimensión. Lugones visibiliza la necesidad de seguir avanzado en estos temas, pues “la introducción de la subordinación de la mujer colonizada con relación al hombre colonizado y el por qué y cómo de la respuesta del hombre a esa introducción forman una parte imprescindibles de la base del feminismo decolonial” (p. 76). Es necesario desmarcar la dimensión de género de la «colonialidad del poder», evidenciar “este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreción detallada y vívida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición” (p. 77).

³⁴ Sobre este punto es interesante destacar el trabajo de Mónica Eraso (2016), en el cual desde un análisis de los tratados médicos de Jean Astruc evidencia cómo se construyen las nociones de «raza» y «sexo» en la modernidad.

³⁵ Por ejemplo, Lugones se remite a los estudios de Oyéronké Oyewùmi para evidenciar cómo en la sociedad yoruba no existía una división binaria de género. Por otra parte, los estudios de Paula Gunn Allen demuestran cómo comunidades “tribales de Nativos Americanos eran matriarcales, reconocían positivamente tanto a la homosexualidad como al «tercer» género, y entendían al género en términos igualitarios, no en los términos de subordinación” (p. 86).

Comprender la «colonialidad del género» desde su cara negada permite captar la violencia sistemática que han sufrido las mujeres y el prolongado desplazamiento de sus saberes³⁶, lo que va de la mano con la denigración. En “nombre de la razón civilizadora y del dominio de la raza blanca europea estas mujeres no fueron consideradas humanas y han sido abusadas sexualmente, explotadas y subordinadas de muchas maneras” (Álvarez y Noguera, 2016, p. 136).

1.4. En búsqueda de la decolonialidad

Las dimensiones anteriormente mencionadas ponen de manifiesto la complejidad de la modernidad/colonialidad, de aquí derivan diversas dificultades a la hora de pensar alternativas, es importante captar la magnitud de la problemática para proponer un proyecto que intente superar las contradicciones propias de la modernidad/colonialidad. No es posible hacer frente a una única dimensión, la “alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial” (Quijano, 1992, p. 19). Esto a partir de un proceso que busque la anulación de los/as oprimidos/as y las periferias, pero también de los opresores y los centros.

Desde hace unos años no es posible pensar en América Latina sin referirse “a su lucha perenne por definirse y pensarse a sí misma conjuntamente y más allá de Europa. Lo mismo puede decirse con respecto a África y Asia” (Mendieta, 1996, p. 84). Esto evidencia un proceso constante de lucha, una búsqueda de caminos que permitan contrarrestar la colonialidad en las periferias. Existen múltiples críticas a la modernidad desde los lugares céntricos, sin embargo, no profundizan en las implicaciones de la colonialidad. Las alternativas y soluciones a la modernidad no pueden pensarse desde su mismo marco conceptual, deben pensarse desde Otras lógicas y saberes.

Por lo tanto, múltiples autoras/es exploran las formas de llevar a cabo procesos de decolonización³⁷. La decolonialidad “no es una teoría por seguir sino un proyecto por asumir”

³⁶ Este desplazamiento de saberes se puede captar en el trabajo de Ehrenreich y English (1981). Estas autoras realizan una historia crítica sobre el desarrollo de la ciencia médica, la cual entienden como una toma de poder activa por parte de los hombres en el campo del cuidado. Por ejemplo, los cuidados alrededor del parto, que durante siglos fueron de dominio femenino, pasan a estar en manos del obstetra (hombre blanco de clase media-alta) durante el siglo XIX.

³⁷ Decolonización hace referencia a un proyecto de liberación y emancipación del ser, del saber, del poder, de la naturaleza y del género. Es oportuno destacar, como refiere Mignolo (2010), que no se le debe confundir con la distinción histórica de “la de-colonización política en África y Asia, entre 1947 y 1970 aproximadamente” (p. 19). Al proceso que nos referimos es el que Walsh (2017), Mignolo (2010) y Maldonado-Torres (2007) han denominado como una «segunda decolonización».

(Walsh, 2013, p. 67), esta no pretende convertirte en un “nuevo universal que se presenta como el verdadero, superando todos los previamente existentes; se trata más bien de otra opción” (Mignolo, 2013, p. 10), que busca comprender los problemas que afrontamos desde la cara negada de la modernidad. Los términos «decolonialidad» y «decolonial» se complejizan desde las reflexiones de Walsh (2013), alejándose de términos como «descolonialidad» o «descolonial». El prefijo «des» puede entenderse como un proceso simple: «desarmar» o «deshacer». Cuestión que no es posible, no existe un tránsito de lo colonial hacia lo no-colonial, donde se borren los patrones y las huellas que han dejado estos procesos. No se eliminan los rezagos coloniales, lo «decolonial» refiere a “posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar 'lugares' de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas” (p. 25).

La decolonización es un proyecto de liberación y emancipación de los/as oprimidos/as y opresores, de los/as colonizados/as y colonizadores, de las culturas populares³⁸ e imperiales. Hoy en día, a pesar de los estragos de la modernidad, la colonialidad es la opción “más esperanzadora, en el sentido de que ha dado lugar a la marcha global hacia la descolonialidad” (Mignolo, 2015, p. 37), pues se piensan soluciones a las problemáticas modernas desde las periferias. Es decir, desde el punto de vista de los/as oprimidos/as, se requiere de una alternativa a los percances de la modernidad desde su cara negada. No solo porque estos, junto a sus culturas, han vivido la opresión, “sino porque esta forma de vida que se desarrollaba y se sigue desarrollando aún en el mundo moderno, fue hecha a costa de la vida de los pueblos pobres y de la naturaleza” (Bautista, 2014, p. 251). Aquellas culturas que han sido denigradas deben ser quienes lleven la batuta para pensar una nueva concepción sobre la vida.

Los principios del giro decolonial y la idea de de-colonización se fundan sobre el “grito” de espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios

³⁸ Esta noción utilizada constantemente por Dussel (2017) y Bautista (2014) no está exenta de problemas. El término «cultura popular» generalmente hace referencia a acepciones surgidas durante el siglo XVIII y XIX que dan lugar a una distinción entre alta cultura y cultura popular. A pesar de esto, se pretende generar una reivindicación de aquellas culturas. Además, es importante indicar que no existe una cultura popular, sino múltiples culturas disímiles subsumidas bajo un término despectivo para delimitar la negación de aquello que no era considerado como lo bien visto.

de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte, o en mundo de la vida a pesar de la muerte. (Maldonado-Torres, 2007, p. 159)

En las periferias la solución emerge desde la «geo-corpo-política» de los/as oprimidos/as, pues “el problema no es solamente cognitivo sino también existencial, en el sentido de una forma de existencia, de una forma de vida cuya especificidad permite pensar este tipo de problemas de este modo” (Bautista, 2014, p. 250). Es desde los/as oprimidos/as que emerge la posibilidad de pensar un mundo distinto, donde todos tengan la oportunidad de tener una vida digna y buena, a través de una cultura de la vida y no de la muerte. Nos encontramos en un momento donde la lucha no es de clases “sino una lucha por la descolonización liderada, organizada y visionada en mayor parte por los pueblos y las comunidades racializadas que han venido sufriendo, resistiendo y sobreviviendo la colonialidad y dominación” (Walsh, 2013, pp. 30-31).

Walsh (2013) afirma que el concepto de decolonialidad nace a partir del concepto moderno de emancipación y del concepto de liberación, que refiere a la colonialidad. Lo que implica la posibilidad de generar líneas de fuga a opresores y oprimidos/as. La decolonialidad es “un proyecto aún más grande que abarca ambos, como dijo Fanon, el colonizado y el colonizador, y, por ende, la emancipación y liberación” (Mignolo, 2010, p. 311, citado por Walsh, 2013). El pensamiento decolonial tiene un deber ético con las dos caras de la moneda, no se trata de que el dominado pase a ocupar la posición del dominador, es decir, no consiste en volver a las periferias centros y repetir la dialéctica de amo-esclavo. El oprimido tiene un deber respecto a la superación de esta lógica, es ahí donde “radica la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos/as: liberarse a sí mismos y liberar a los opresores” (Freire, 2005, p. 41). Este proceso requiere tiempo, de la misma manera que la colonialidad lo necesitó para instaurarse. Se deben encontrar salidas a la encrucijada que rompan toda relación de dominación.

Generalmente, “los oprimidos, en vez de buscar la liberación en la lucha y a través de ella, tienden a ser opresores también o subopresores” (Freire, 2005, p. 43). Sin embargo, el proceso decolonial, al buscar superar la dialéctica y la lógica hegemónica, requiere de una toma de conciencia para abandonar cualquier tipo de opresión y explotación. Esta toma de conciencia posibilita que los/as oprimidos/as busquen líneas de fuga para liberarse a sí mismos/as y a los opresores. Los opresores, “en tanto clase que oprime, no pueden liberar, ni liberarse” (Freire, 2005, p. 57), se encuentran dentro de su propia alienación. Por lo tanto, una toma de conciencia decolonial pretende generar una emancipación de los opresores en su enajenación y una

liberación de la opresión y explotación de los/as oprimidos/as. Estos últimos, desde sus culturas negadas y despreciadas por la modernidad, deben comenzar un proceso decolonial desde la cara oculta de la modernidad.

Una teoría decolonial, como proyecto por asumir, necesita romper el molde de pensamiento dominante para poder pensar desde nuestra «geo-corpo-política». Las soluciones a los problemas modernos, al no emerger desde los dominantes, requieren de un “lenguaje otro, una lógica otra, un pensamiento otro” (Mignolo, 2010, p. 41). Esto debido a que, por su desarrollo, parece que la modernidad es incapaz de dar soluciones a los problemas que ella misma genera. Es importante destacar que

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente. Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida. Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda. (Césaire, 2006, p. 13)

Por lo tanto, la opción es buscar soluciones a todo el entramado moderno/colonial. Esto evidentemente llevará a tensiones y contradicciones, ya que nos enunciamos desde teorías, conceptos y lenguajes modernos. Sin embargo, como se ha dicho anteriormente, lo primordial es encontrar una nueva comprensión sobre la modernidad desde las implicaciones de su cara oculta.

El sistema hegemónico de la modernidad ha mantenido una relación permanente de dominación, explotación y aniquilación con las periferias, dado que estas parten “del presupuesto implícito e ingenuo de que Europa «es» el centro del mundo y de la humanidad” (Bautista, 2014, pp. 46-47). Esta cultura periférica, oprimida por una cultura imperialista, debe ser el punto de partida para una nueva visión de la historia y la modernidad. Se requiere evidenciar las «culturas populares» desde su negación, como una exterioridad más allá de la hegemonía eurocéntrica que resiste a la totalización. Es posible generar líneas de fuga a partir de aquellas culturas que han sido rechazadas desde sus raíces. Así se comienzan a esbozar proyectos y propuestas decoloniales que pretenden generar resistencias a las dimensiones de la colonialidad.

2. La Transmodernidad ¿Una Nueva Edad del Mundo?

La definición de lo posible, solamente se puede hacer por medio de la imaginación y la concepción de lo imposible – Franz Hinkelammert

Desde sus primeras obras, Dussel esbozó un proyecto que se proponía ir más allá de la modernidad. Por lo tanto, este considera que su proyecto será una Nueva Edad del Mundo, que tiene como objetivo afrontar las dos grandes problemáticas del «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial»: 1) la opresión y explotación de los/as individuos/as y las culturas periféricas y 2) la extinción paulatina del medio ambiente.

En este capítulo se reconstruye la propuesta de la Transmodernidad, entendida como una Nueva Edad del Mundo, desde los autores que más la han desarrollado: Dussel, Bautista y Grosfoguel. Así se revisa la nominación del proyecto, esto es, en qué consiste la propuesta, a través de uno de sus pasajes más problemáticos: el tránsito que debe ocurrir desde la modernidad hasta esta Nueva Edad del Mundo. Dussel, desde un mesianismo enmarcado en una perspectiva teleológica, parece no advertir las erratas que contiene cualquier ejercicio de prognosis. Por último, se despliegan los elementos más desarrollados en torno a la propuesta: la economía, la política, la filosofía y la teología. Más allá de ser una división arbitraria, se presentan las aristas sobre las cuales se evidencian la mayoría de las elaboraciones teóricas. Sin embargo, estos desarrollos generan una disonancia con la crítica que anteriormente se realizó a la modernidad, como se evidenciará posteriormente. Al momento de generar una propuesta fáctica se vislumbra la dificultad intrínseca de salirse de los moldes del pensamiento moderno y a su vez, se pierde uno de los elementos sobre los que más se insiste durante la propuesta: la elaboración de líneas de fugas desde su cara negada, es decir, desde la colonialidad. Generalmente, para dar lugar a estas elaboraciones teóricas, se proponen una serie de análisis que pierden de vista las implicaciones de pensar *desde* las periferias.

2.1. La palabra «Transmodernidad»

Dussel escribía en el prólogo de la Filosofía de la liberación (1977) que esta era una filosofía «postmoderna», con esto indicaba una postura filosófica que intentaba superar a la modernidad. La problemática se da al vislumbrar que el auge del movimiento de la «posmodernidad europea»

tenía una concepción diferente³⁹, encabezada por autores como Jean-François Lyotard (1979), Jean Baudrillard (1985), Gianni Vattimo (1990), entre otros/as. La corriente posmoderna⁴⁰ logró consolidarse en los círculos académicos con su crítica a la tradición y a la razón moderna. Sin embargo, esta guardaba divergencias radicales con lo que pretendía la filosofía de la liberación⁴¹, la cual buscaba un proyecto filosófico que fuera más allá de los postulados «posmodernos europeos». De aquí el surgimiento del neologismo «Trans-modernidad⁴²», con el cual Dussel⁴³ comenzó a esbozar una propuesta amplia, con diversos elementos de las periferias⁴⁴, que logró desmarcarse de la corriente posmoderna europea y a su vez viabilizó el desarrollo de la construcción de un proyecto decolonial utópico.

El uso del prefijo *pos* en la filosofía de la liberación significó, desde el inicio, “ir más allá”; en cambio, en la filosofía posmoderna *sui generis* implicó deconstruir los metadiscursos, pero sin alternativas concretas, mucho menos políticas, sin embargo, [...] el concepto de Transmodernidad tiene un contenido político alternativo y transformador. (Rodríguez, 2018, p. 86)

El prefijo «trans», que indica a través de, refiere a la búsqueda de líneas de fuga a los problemas moderno-coloniales desde un entramado crítico; que ha surgido -y que deberá surgir- desde diferentes posiciones periféricas. Es decir, retoma en teoría, postulados premodernos o anteriores a la modernidad lo que incluye Otras lógicas, Otros saberes, y elementos críticos de la misma modernidad, que en un diálogo posibiliten ir más allá de esta.

³⁹ Para ver las diferencias entre el proyecto posmoderno y la propuesta Transmoderna véase: Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Ciudad de México: Lupus Inquisitor.

⁴⁰ Se hace referencia a la corriente en un sentido amplio. En esta categorización arbitraria se pueden encontrar múltiples autores/as, pensamientos y teorías, así como una importante cantidad de divergencias.

⁴¹ La filosofía de la liberación fue un movimiento filosófico que nació a finales de los años 70's, sumamente emparentado con la teología de la liberación. Es uno de los precedentes de las teorías decoloniales y de la Transmodernidad.

⁴² Otra acepción del término fue acuñada por la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda, esta no será tenida en cuenta en la presente investigación dado que el significado de esta propuesta dista por completo del proyecto de Dussel. Para ahondar en la otra acepción de transmodernidad véase: Rodríguez, M. (2004). *Transmodernidad*. Barcelona: Editorial Antrophos.

⁴³ Es importante problematizar el cambio de nominación que realizó Dussel. Pasar del término «posmodernidad», a pesar de que este lo utilizo primero, a «transmodernidad» debido a que en Europa otros/as autores/as comenzarán a utilizarlo, puede ser visto, como ha referido el tutor de este proyecto: Óscar Linares, como un hecho sumamente colonial.

⁴⁴ La Transmodernidad toma elementos críticos de las periferias, como sus movimientos sociales y desarrollos teóricos e históricos, que soportan parte del proyecto.

La Transmodernidad, sucintamente, es una propuesta que pretende ir más allá de la modernidad desde contenidos críticos e interdisciplinarios de las periferias y en algunos casos del centro. Es decir, toma elementos de resistencia y denuncia de diferentes lugares marginados con la intención de generar líneas de fuga. La Transmodernidad sería, según Dussel (2013), “una Nueva Edad cuyo nombre se irá adoptando en el proceso” (p. 364). Es decir, la palabra con la que se denomina el proyecto no tiene mayor relevancia⁴⁵ en cuanto la propuesta se encuentra en permanente construcción.

2.2. El proyecto de la Transmodernidad

El proyecto Transmoderno es un entramado complejo que procura tener impacto en todas las aristas de la vida humana, en cuanto pretende ir más allá de la modernidad. Se desmarca de la visión histórica de la modernidad en la cual las periferias se encuentran relegadas, en una posición inferior y de explotación. Por ello, abandona los ideales del «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial» y a su vez pretende proyectar un posible futuro desde los/as oprimidos/as por la modernidad, pero sin excluir a los dominadores. La «Transmodernidad» “quiere decir más allá de la modernidad, pero no desde la modernidad en sí misma, sino desde lo que la modernidad ha encubierto, como su cara oculta o negada” (Bautista, 2014, p. 209).

Este proyecto no intenta cumplir las promesas inacabadas de la modernidad, al contrario, pretende superar estos paradigmas. En términos generales, la propuesta busca salvaguardar la vida, debido a que la modernidad, desde sus ideales, no la ha respetado y no puede garantizarla. Por lo tanto, se proyecta una Nueva Edad: la Transmodernidad. Se trazan nuevas metas, desde lo que los/as autores/as denominan como una «racionalidad racional» con la vida y el medio ambiente. La Transmodernidad, en su búsqueda por garantizar una vida digna, pretende dar lugar a una Nueva Edad del Mundo que combata las desigualdades de género, el racismo, las injusticias, entre otras. Se trata de un proyecto ambicioso, que requiere aprender, ante todo, a escuchar la voz de los/as oprimidos/as y del planeta tierra.

Este proyecto necesita comenzar a “pensar en las transformaciones futuras, epistemológicas y políticas” (Rodríguez, 2018, p. 89), la transición será un largo camino por recorrer, dado que se requiere una alteración de toda la sociedad. Por ende, se demanda una participación amplia de

⁴⁵ Dussel (2017) enfatiza que su proyecto se llama “transmodernidad (a falta de otra palabra)” (p. 77).

las periferias para lograr sortear los inconvenientes del largo y tedioso intento por generar una transición hacia un nuevo momento histórico.

Usualmente aquellos que no comprenden la complejidad del proyecto consideran que la «Transmodernidad» es solo una palabra para referirse a «otra modernidad», o que es una simple crítica deconstructiva. Por ello, la necesidad de entender que la propuesta Transmoderna se plantea como proceso de emancipación y liberación de la herencia colonial desde un proyecto complejo. Se espera poder trascender la modernidad para que las periferias desaparezcan, no para convertirse en centro y repetir la imposición violenta sobre otras culturas, se trata de entablar un diálogo desde la solidaridad y participación de todas las culturas. Los centros, a su vez, deben entrar en un proceso decolonial para garantizar una plena horizontalidad. No se trata de volver a un pasado idílico, sino de construir un futuro “emancipador racional de la Modernidad y de su alteridad negada” (Dussel, 2000, p. 30), desde Otras lógicas, culturas y saberes.

El proyecto Transmoderno es la búsqueda de abandonar la modernidad, que nace del Otro comprendido como distinto y excluido de la hegemonía moderna y no simplemente como diferente de esa totalidad⁴⁶. Por ello, desde esa exterioridad negada y despreciada por la modernidad se debe emprender un camino desde la negación hacia la búsqueda de un nuevo mundo. Esto solo se logrará desde los géneros negados, las razas discriminadas, las culturas despreciadas, las lenguas rechazadas, las tradiciones desprestigiadas, los saberes denigrados, la producción política y económica de los/as oprimidos/as y, ante todo, desde la búsqueda continua de convertir la utopía en realidad.

Así, el concepto estricto de transmoderno quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la nada, desde exterioridad alternativa de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, [...] que es el sitio de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana, y por ello con

⁴⁶ Dussel (1977) ha enfatizado durante años la necesidad de separar conceptualmente «distinción» y «diferencia». La «distinción» se refiere a lo radicalmente distinto, es decir, aquello que es exterior de la totalidad, de lo homogéneo. El distinto es aquel que se “revela realmente como otro [...], en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario” (p. 59). La «diferencia» remite “a la identidad del Ser o la Totalidad, es decir, es una diferencia que se produce al interior de la totalidad del sistema-mundo moderno, o sea, pertinente a su forma de dominación” (Bautista, 2014, p. 60).

capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna.
(Dussel, 2017, p. 222)

La Transmodernidad acogerá al «entero⁴⁷» de las culturas para intentar erradicar todo aquello negativo que ha producido la modernidad y a su vez integrar todo aquello positivo que pueda surgir de las culturas, en especial de aquellas que se encuentran negadas desde la visión moderna. Desde un primer momento la propuesta nos invita a “repensar todo nuevamente y darle un nuevo contenido a lo pensado” (Rodríguez, 2018, p. 98). Este proyecto busca traer una Nueva Edad del Mundo a partir de “la idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios. El futuro es un territorio temporal abierto” (Quijano, 2014, p. 795). Por esto la Transmodernidad plantea una solución más allá de la modernidad, desde una construcción en el presente que inaugure un nuevo tiempo.

El proyecto Transmoderno busca integrar toda concepción sobre la vida digna y sobre el respeto a la naturaleza, su lucha es por una revaloración de la vida en general, tanto humana como la del medio ambiente. La propuesta aspira a encontrar alternativas a la manera mediante la cual explotamos nuestro entorno, de lo contrario no existirá un lugar para la vida. El ser humano se ha lanzado en las últimas décadas hacia la posibilidad de encontrar otros planetas donde continuar su existencia, antes de siquiera pensar en la posibilidad de cambiar los métodos de explotación y consumo que nos tienen frente a una catástrofe ambiental nunca registrada. Es evidente que nuestra “civilización mata la vida y no sabe cómo parar ante la muerte” (Dussel y Valle, 2017, p. 177). Por ello, para poder derrumbar esta civilización, que nos pone de frente al abismo, se debe romper con el «sistema-mundo europeo/estadounidense moderno-colonial capitalista/patriarcal».

La urgencia de generar esta fractura se hace evidente en la situación límite en la que se encuentra el medio ambiente. Por ejemplo, los llamados proyectos capitalistas ecológicos son denunciados por autoras como Naomi Klein⁴⁸ (2019), estos generalmente fracasan, dado que se le da un peso preponderante a lo económico sobre lo ecológico. El problema de lo ecológico es ante todo “un problema de criterio y de la competencia del capital. Si no superamos el capitalismo, no es que

⁴⁷ Nos referimos a un «entero» de culturas, pues cualquier concepto de «totalidad» tiene una cara oculta que es aquello que excluye.

⁴⁸ Periodista y activista canadiense quien, a pesar de no estar involucrada en todas las investigaciones precedentes, es referenciada constantemente por Dussel (2013) debido a la profundidad de sus trabajos.

simplemente entremos en una etapa crítica, no: desaparece la vida en la tierra” (Dussel y Valle, 2017, p. 173). Por lo tanto, no se pueden afrontar los problemas de una manera fragmentaria, o tomar los efectos como causas. Se requiere enfrentar las causas del problema para dar solución a sus efectos. La cuestión es que “el modo en que la modernidad capitalista concibe la naturaleza como objeto meramente explotable, vendible y destructible” (Bautista, 2014, p. 63), tiene unas consecuencias ambientales que hoy se presentan en estado crítico.

Estos autores consideran que nos encontramos “en la antesala de una Nueva Edad de la historia dado el agotamiento de las premisas de la Modernidad” (Dussel, 2017, p. 76). De no poder cambiar los efectos que produce constantemente el «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial» se vislumbra un horizonte apocalíptico para la humanidad. Por ende, estos consideran que es necesario que en este Nuevo periodo histórico se logren nuevas consideraciones hacia la vida, la naturaleza y las culturas. Por lo anterior, el proyecto Transmoderno busca integrar a sus desarrollos todas las perspectivas que aboguen por un respeto por el oprimido y por la naturaleza. Esto a partir de la identificación de un problema evidente: la modernidad no reconoce históricamente ninguna alteridad que se manifieste contra sus estandartes. Este proyecto parte de la búsqueda de otras concepciones de mundo “desde lo que la modernidad excluyó, negó, ignoró como «in-significante», «sinsentido», «bárbaro», no-cultura, alteridad opaca por desconocida, pero al mismo tiempo evaluada como «salvaje», incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero «despotismo oriental», [...] etcétera” (Dussel, 1976, p. 406, citado por Bautista, 2014).

La modernidad prepondera el aumento de la tasa de ganancia en todos los ámbitos y conlleva a la destrucción y la muerte, un tránsito hacia una Nueva Edad del Mundo, según estos/as autores/as, conduce a la afirmación de la vida y el medio ambiente. Esta transición ha sido desarrollada por Dussel⁴⁹ (2013) a partir de un mesianismo teleológico⁵⁰ que delimita cuatro momentos. El primer momento será la afirmación de las culturas negadas y despreciadas por la modernidad, a partir de la toma de conciencia de su dominación y explotación.

⁴⁹ En su texto: *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (2020) los divide en seis diferentes momentos, referencia como primer momento la instauración de las administraciones coloniales y el segundo como la liberación de estas.

⁵⁰ Esto será desarrollado en el apartado de la presente investigación: 3.1. *Pensar la transmodernidad*.

El segundo momento comenzará a emerger desde las culturas oprimidas, a partir de la posibilidad de recobrar la memoria, la historia, las victorias y derrotas. A través de un aprendizaje de los aciertos y desaciertos del pasado, desde de una “reconstrucción arqueológica de su propia memoria cultural y popular” (Dussel, 2020, p. 85), no para volver a un pasado idílico, cuestión imposible en cuanto las culturas cambian, sino para evocar Otras lógicas y dar lugar a la emergencia de nuevos horizontes de sentido. Dado que este proyecto no es una exaltación de todo aquello que se encontraba antes y fuera de la modernidad, las culturas oprimidas deben evaluarse críticamente a sí mismas, en búsqueda de una afirmación de aquellos valores que preponderen el respeto por la vida.

En un tercer momento se debe generar una crítica desde aquellos que vivan una «cultura fronteriza», es decir de aquellos que están en el límite entre el centro y la periferia, para que así puedan tomar elementos de la modernidad y de su propia cultura. A través de un aprendizaje continuo “desde la simetría de derechos, sin violencia, en un diálogo razonable (racional), que va escogiendo, decidiendo lo que de la otra cultura me es conveniente” (Dussel, 2020, p. 86). Esto se debe viabilizar a través de un diálogo⁵¹ horizontal e intercultural, que posibilite el aprendizaje de “otros valores, otras literaturas, otras historias, otras economías, políticas, estéticas, otras maneras de practicar los géneros” (Dussel, 2020, p. 86). Este diálogo debe posibilitar una fusión de experiencias en donde prevalezcan el cuidado de la vida del Otro y del medio ambiente. El diálogo intercultural no se presenta, en primera instancia, como una propuesta novedosa, esta tiene unos recorridos teóricos y una álgida y constante crítica⁵². El planteamiento de Dussel se encamina desde un adecuado funcionamiento del diálogo intercultural fuera de las lógicas modernas. El diálogo intercultural⁵³ que se propone debe ser Transmoderno, dado que se requiere que sea simétrico, es decir, sin pretensión de sobreponer ninguna posición. De lo contrario, recaerá en una multiplicidad de desaciertos. El diálogo

⁵¹ Es menester indicar que esto solo se podrá dar en cuanto “estoy dispuesto a dudar y dejarme cuestionar en mis propias certidumbres por la interpelación de quienes han sido negados en su dignidad” (Bautista, 2014, p. 86). He ahí la necesidad de que todo aquel que oprima tenga un tránsito decolonial que posibilite la escucha, la interpelación y la apertura al diálogo.

⁵² En la actualidad este diálogo no es más que un ingenuo monólogo asimétrico regido por la fuerza de la estructura centro-periferia. Los centros invitan a supuestos diálogos a las periferias, pero simplemente ponen sobre la mesa una serie de intenciones que no están dispuestos a negociar. A su vez las periferias, dada su condición de dependencia con los lugares céntricos, se limitan a aceptar los requerimientos de los centros.

⁵³ Para comprender a cabalidad este punto es necesario revisar los múltiples desarrollos que Dussel retoma de la propuesta de Fonet-Betancourt (2007).

intercultural Transmoderno, planteado por Dussel, se debe dar entre culturas a partir de pensadores fronterizos en la búsqueda de objetivos comunes, la “liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternas otras a este sistema solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales” (Grosfoguel, 2006, p. 73). Esto a su vez quiere decir, por ejemplo, que

las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico o indígena. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no europeos. Esto no representa una llamada a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es un llamado a buscar, en la diversidad epistémica. (Grosfoguel, 2006, p. 73)

El último momento consiste en un tiempo “de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía trans-moderna” (Dussel, 2017, p. 229). Esto se logrará a través de un proceso decolonial continuo en todas las aristas, “no solo económico, sino igualmente político, cultural, de género superando el patriarcalismo, más allá del racismo blanco, del suicidio ecológico, de una interpretación secularista y meramente cuantitativa de la naturaleza, etc.” (Dussel, 2020, p. 87). Estos estadios que propone Dussel son considerados como unos tránsitos lentos y complejos, antes de que podamos afirmar que estemos en otra Edad del mundo. Pero al llegar a este momento, según estos autores, nos encontraremos en

otro proceso civilizatorio, otra subjetividad personal y colectiva de los pueblos, que será la superación de la Modernidad, [...] Hemos denominado, todavía sin designación positiva, a esa Edad del Mundo: la transmodernidad, para distinguirla, de la posmodernidad. [...] La transmodernidad se construye en cambio con miembros críticos que piensan, actúan y proyectan desde fuera del horizonte moderno, desde otra geopolítica, desde otro mundo ignorado, negado, explotado, desde el «no-ser» parmenídico. [...] Gracias a la superación de la provincialización de la Modernidad (para lo cual hay que primero negarle su pretensión de universalidad) se abre la posibilidad futura de una civilización, un mundo, una cultura, una Edad mundial pluriversal [...], donde se respeta la distinción de cada cultura diversa, pero se construye, con firme esperanza, una fusión de los horizontes distintos de las diversas culturas donde puedan ir ganando mayor semejanza, en la mutua comprensión, en la complementación valorativa, en la tolerancia. (Dussel, 2020 pp. 88-89)

La Transmodernidad, en teoría, no busca una universalidad sino el diálogo de pluriversos, de escucha y aprendizaje constante, pero para ello cada cultura debe considerar a las otras como semejantes. Es necesario encontrar la manera de mantener una relación de armonía entre las culturas, sin necesidad de acudir a ningún tipo de fuerza y a partir de estos diálogos encontrar prácticas transformadoras. No se pueden continuar las luchas aisladas⁵⁴, se requiere una unión entre lo disímil, de lo contrario no podrá existir la utopía.

Para comenzar a encaminar el proyecto Transmoderno desde las periferias, es necesario abogar por Otras cosmovisiones que autores como Dussel (2017; 2020) y Bautista (2013; 2014) consideran como verdaderamente racionales, al contrario de la racionalidad moderna que, como ya hemos indicado, consideran irracional. Un ejemplo de esta «racionalidad racional», que demuestra una comprensión distinta de la racionalidad moderna, se puede evidenciar en la relación que tienen algunas culturas indígenas con la naturaleza, en la cual el respeto por la vida prima sobre cualquier otro elemento. Esto evidencia una razón verdaderamente racional, a pesar de que la modernidad diga lo contrario, pues si la modernidad tuviera el mínimo respeto sobre las consideraciones ecológicas, sin sobreponer las económicas, no se presentaría la grave crisis ecológica en la actualidad.

Anteriormente las culturas de las periferias se veían como atrasadas, o tercermundistas⁵⁵ a los ojos de la modernidad, ahora lo que se pretende es “una comprensión distinta no sólo respecto de nosotros mismos sino también de la modernidad” (Bautista, 2014, p. 64), de los estragos que esta ha causado y poder encaminar la búsqueda de un mundo, como afirma el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, donde quepan muchos mundos. Este diálogo de pluriversos debe comenzar como “un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte” (Dussel, 2017, p. 228), es decir, inicialmente entre los/as oprimidos/as para después entablar un diálogo con los opresores. Este es el llamado de nuestro tiempo, pues todas las culturas opresoras y oprimidas nos encontramos “embarcados en el mismo barco” (Sloterdijk, 2002, p. 65), que se dirige hacia una catástrofe ambiental y económica nunca vista.

⁵⁴ Es importante señalar, como afirma Gabriela González (2016), que dotar “a una lucha de mayor importancia que a otra, podría servir en una coyuntura política determinada; sin embargo, esto no asegura la construcción de un orden social distinto” (p. 535).

⁵⁵ Es interesante el análisis de Escobar (2007), en el cual evidencia que lo denominado como «tercer mundo» se gesta a partir de una serie de «fábulas modernas» que tienen una pretensión clara de explotación y opresión por parte de territorios privilegiados en la geopolítica mundial posterior a la llamada segunda guerra mundial.

Desde la exterioridad, lo distinto y lo periférico, se deben exaltar aquellas Otras maneras de salvaguardar la vida. Para generar las potencialidades críticas que se requieran al momento de afrontar las problemáticas modernas y así posteriormente entablar acciones en búsqueda de un mayor bienestar. Nos encontramos ante un momento histórico en el cual ninguna cultura “tiene asegurada de antemano la sobrevivencia” (Dussel, 2017, p. 216), ni siquiera aquellas que tienen el capital, pues el planeta presenta unas condiciones críticas con las cuales la vida no podrá existir. Por ende, la solución que nos ofrecen estos autores es el proyecto de la Transmodernidad, que prepondera la vida humana y el medio ambiente como criterios éticos donde se rijan todas las aristas del ser humano.

2.3. Algunos análisis de la propuesta

El proyecto Transmoderno es una propuesta en permanente construcción teórica, se despliega en múltiples textos, conferencias y en los trabajos de algunos/as autores/as que se han comprometido con el proyecto. A continuación, se abordan las propuestas más desarrolladas en torno al proyecto: 1) la economía; 2) la política; 3) la filosofía; y 4) la teología. En el capítulo anterior se evidenció como el grupo M/C propuso diferentes dimensiones de análisis de la colonialidad, las cuales se distancian de divisiones clásicas como las que utilizan Dussel y otros/as autores/as en el proyecto Transmoderno. Esta diferencia vislumbra una tensión entre la perspectiva crítica (modernidad/colonialidad) y la cara propositiva (Transmodernidad)⁵⁶. Las razones no son muy claras, pero es evidente que el grupo M/C toma aportes del filósofo argentino, sin embargo, este decide no tomar algunos de los elementos del colectivo para el desarrollo de la propuesta Transmoderna.

El uso de categorías como economía, política, filosofía y teología no está exento de problemas, esta división clásica parece no corresponderse con las dimensiones de la colonialidad. Aun así, el capítulo se divide en estos apartados atendiendo a la forma mediante la cual se han presentado los desarrollos teóricos más importante de la propuesta Transmoderna. Es oportuno indicar que Dussel (2017; 2020) ha comenzado a desarrollar algunas hipótesis con miras a la Transmodernidad, como Nueva Edad del Mundo, desde otras aristas como la estética y la lógica,

⁵⁶ La tensión entre la perspectiva crítica y la cara propositiva será desarrollada en el apartado 3.1 *Pensar la transmodernidad* de la presente investigación.

pero no han sido traídas a colación en cuanto el mismo autor ha manifestado que en la actualidad son hipótesis y necesitan un mayor desarrollo.

Es importante tener en cuenta que cada uno de los análisis presentados implica la consideración de dos periodos. Primero, un periodo de transición de la colonialidad hacia la búsqueda de una Nueva Edad Transmoderna; segundo, lo que Dussel y otros autores consideran como una Nueva Edad del Mundo. Es menester indicar que los/as autores/as no siempre explicitan a qué periodo se están refiriendo. Por lo tanto, se propone, siempre y cuando sea posible, una delimitación de los periodos a los que se refieren, con el objetivo de iluminar mejor los apartados de la propuesta.

2.3.1. La economía

Como se dijo anteriormente, el problema de la modernidad no se reduce al capitalismo o a la manera mediante la cual opera la economía global. Los análisis que se concentran en el aspecto económico terminan por invisibilizar otros terrenos y reducen la complejidad del problema del «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial». Un ejemplo de la limitación de centrarse únicamente en los aspectos capitalistas es el fracaso en los cambios de paradigma económicos de algunos Estados-nación⁵⁷, que no condujo a una transformación radical de su entorno. Para romper la estructura del sistema-mundo hace falta más que la destrucción del sistema económico.

El análisis del sistema capitalista actual y la propuesta económica para la Transmodernidad han sido desarrolladas en su mayoría por Dussel (2013; 2017; 2020). Este ha fundamentado sus posibles líneas de fuga desde la ética: “Es decir, su propuesta económica es a su vez una ética” (Rodríguez, 2018, p. 97), que busca dejar de preponderar la tasa de ganancia para enfocarse en el buen vivir, este se basa en el respeto por toda manifestación de la vida en general. Por lo tanto, se ha querido conocer y denunciar los percances del sistema capitalista actual para lograr dilucidar el tránsito hacia la Nueva Edad del Mundo. Sin embargo, es menester mencionar que Dussel (2013) indica que aún no es clara la manera en que estos cambios podrán ser llevados a cabo.

Una de las problemáticas centrales que identifica Dussel (1990) es que se ha establecido lo que este denomina como una «teología económica», es decir, que en el mundo moderno ocurrió una transición de la adoración de un Dios metafísico hacia la veneración del capital. Esto a su vez es desarrollado por Hinkelammert (2007), al considerar que el capitalismo actualmente opera como

⁵⁷ Bautista (2013; 2014) considera a Cuba, Bolivia y Venezuela dentro de este conjunto.

una religión y posee su propia teología. Esto se debe a que en “la medida en que se impone la lógica del mercado -rentabilidad, competencia y rendimiento- hacia cada vez más ámbitos de la vida social [...] la ciencia económica se va constituyendo progresivamente en la ciencia de la sociedad” (Lander, 1999, p. 37). La problemática es que la ciencia económica, como indica Dussel, oculta las categorías de dominación, por lo tanto, cualquier análisis económico debe desentramar el marco categorial desde el cual se justifica.

El punto de partida de Dussel (2013) sobre una ética-económica es la exterioridad de la totalidad, es decir, aquel sujeto que en su cuerpo ha vivido la negación del sistema económico, pues lo histórico puede entrar en disputa una y otra vez. Sin embargo, el sujeto que ha sufrido en su carne y hueso la exterioridad es una evidencia fáctica de los estragos del capitalismo. Dussel produce una “propuesta diáfana que no presupone una separación entre lo económico y lo ético” (Rodríguez, 2018, p. 97), sino que busca que todos los individuos de una sociedad obtengan una vida digna. Para ello, se requiere hacer aún más evidente aquella exterioridad, pues “la misma subjetivación del sistema capitalista en el grueso de la sociedad ciega a los individuos a concebir otro sistema económico distinto” (Rodríguez, 2018, (p. 98). Mientras la economía no tenga una estrecha relación con la ética es imposible evitar que se cometan continuamente injusticias frente al ser humano y al medio ambiente. Nuestro sistema económico genera un medio de explotación permanente, pero solo unos/as cuantos/as han logrado lucrarse del usufructo de los recursos naturales y del «trabajo vivo»⁵⁸. Cuestión que desemboca en una crisis ecológica sin precedentes. Sin contar que en la actualidad a partir de la sistematización se genera una mayor depuración de este «trabajo vivo».

Dussel afirma, desde su lectura de Karl Marx, que el «trabajo vivo» no tiene valor, esto se debe a que solo tenemos tiempo de vida y ese tiempo no se puede comprar, no existe algo que pueda retribuir económicamente el tiempo de vida que se utilizó para trabajar. El «trabajo vivo» no tiene precio, porque “es inapreciable, infinito, incalculable, y por eso mismo impagable, es decir,

⁵⁸ Concepto central en el análisis de Dussel a partir de Marx. El «trabajo vivo» es un no-capital, un trabajo “no-objetivado, concebido negativamente [...]. En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo dissociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad” (Marx, 2007, p. 235). Por ello, el «trabajo vivo» es “existente como abstracción de estos aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo” (Marx, 2007, p. 236). Es por ello por lo que “el obrero, tras un trabajo siempre repetido, sólo tiene, para el intercambio, su trabajo vivo y directo” (Marx, 2007, p. 233), pues solo existe en potencia de ser un medio de producción.

no existe salario alguno que pueda pagar el trabajo vivo” (Bautista, 2014, p. 32). Por ende, ningún salario es justo en cuanto no puede compensar de ninguna manera el trabajo desarrollado. El empleador siempre es deudor del tiempo de vida del trabajador, hecho que se oculta dentro del sistema económico. No solo existe la problemática del «trabajo vivo», adicionalmente, el empleador se adueña del plusvalor de la obra realizada. El capitalismo opera en una doble extracción (robo) del «trabajo vivo». En la actualidad nos encontramos ante una nueva etapa del capitalismo, que permanentemente depura al «trabajo vivo» con nuevas tecnologías, lo que produce un desempleo cada vez más alto. Esto deriva en el aumento del «ejército industrial de reserva⁵⁹», lo que ocasiona pagos cada vez menores a través de la eliminación permanente del trabajo sobrante. Paulatinamente el «trabajo vivo» se convierte en pura exterioridad⁶⁰ del capitalismo, lo cual genera un desempleo estructural cada vez más evidente, dado el reemplazo continuo de puestos de trabajo por mecanismos digitales.

El problema con el capitalismo es que anula la posibilidad de cualquier otro modelo económico, por lo que actualmente se presenta como el único sistema, aun así, es incapaz de hacer frente a las problemáticas que ha creado. Dussel (2013), desde una interpretación de Marx, afirma que el «trabajo vivo» es depurado de la totalidad del capital, es decir, se encuentra desde una exterioridad, queda relegado a una «nada», un «no-ente», un «no-ser». Esta exclusión es la muerte del «trabajo vivo», al ser exterior de la totalidad donde habita la «vida económica». Por ello, las “masas desempleadas, empobrecidas, son trabajo vivo inútil, desperdiciado, hambriento. Es la «nada» desde donde se creará lo nuevo” (p. 385). El capitalismo es una totalización del sistema

⁵⁹ Concepto de Marx, utilizado por Dussel. El «ejército industrial de reserva», es una sobrepoblación obrera. Este es un “producto necesario de la acumulación o del desarrollo de la riqueza sobre una base capitalista, esta superpoblación se convierte, a su vez, en palanca de la acumulación capitalista, e incluso en *condición de existencia del modo capitalista de producción*” (Marx, 2009, p. 786), pues responde a la necesidad capitalista de que todo es prescindible, así la miseria, los padecimientos y la muerte de los obreros es fácilmente reemplazada por un el ejército industrial de reserva. A su vez, a la producción “capitalista no le basta, de ninguna manera, la cantidad de fuerza de trabajo disponible que se suministra el incremento natural de la población. Para poder desenvolverse libremente, requiere un ejército industrial de reserva *que no dependa de esa barrera natural*” (Marx, 2009, p. 790). De esta manera el sistema capitalista siempre tendrá a su disposición «trabajo vivo» que pueda convertirse en medio de producción sin importar la demografía de un territorio.

⁶⁰ Es menester indicar que no se debe pensar “esa exterioridad [...] como puro afuera intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico” (Escobar, 2003, p. 63). Este concepto no es un espacio empírico o físico, pues no es “como si algo estuviera fuera del capital geográfica o territorialmente. No comprenden que se trata de categorías abstractas necesarias, explícitas o implícitas, de todas las economías políticas” (Dussel, 2013, p. 385).

económico, pues no existe una alternativa que no sea capital, por ello puede dejar fuera de sí a todo el «trabajo vivo» que no requiera.

El que el obrero sea la víctima del capitalismo es un elemento que hay que considerar para darse cuenta de que él, al producir plusvalor, es la víctima constitutiva del capitalismo. Pero no es la víctima final cuando, por ejemplo, hoy vemos multitudes excluidas aun de la posibilidad de tener un trabajo. Es decir, son los “miserables” que ni trabajo tienen, y en ese caso ya no es el obrero la víctima máxima, son las culturas dominadas y descubrimos a muchas víctimas para asumir visiones críticas de sistemas particulares. (Dussel y Valle, 2017, p. 174)

El capitalismo destruye sistemáticamente a la vida y los ecosistemas, que a su vez son las dos fuentes de producción económica: el «trabajo vivo» y el medio ambiente. Los aniquila permanentemente⁶¹ y produce en los sujetos una alienación que encubre las implicaciones del sistema capitalista con el fin de perpetuar su reproducción. Esto sucede porque el capitalismo no pretende evidenciar que tanto el «trabajo vivo» como el medio ambiente son finitos, y su explotación continua solo puede producir la destrucción.

Dussel (2013) afirma que no es posible generar una autoconciencia “en el capitalismo, porque la esencia del capital (el fundamento que «no aparece») ha quedado oculta, obnubilada bajo la categoría fenoménica de ganancia («lo que aparece») y oculta también en la economía política burguesa” (p. 387). Se deben encontrar herramientas para liberar al «trabajo vivo» de la alienación que lo subsume en la exterioridad de la totalidad, dado que de no lograr superar al capitalismo nos encontraremos siempre en un reino de la necesidad.

La humanidad se enfrenta a un proceso de suicidio colectivo acelerado por un sistema económico [...] que nos exige tomar conciencia éticonormativa como nunca, ya que no se trata siquiera de la extinción de una civilización que pudiera ser reemplaza por otra, sino que el capitalismo y la

⁶¹ Es interesante evidenciar el paralelismo que hace el mismo Dussel (2013) con el concepto de *Homo Sacer* de Giorgio Agamben (2006). El *sacer* del capitalismo sería aquel sujeto que se encuentra relegado de participar en la totalidad del sistema económico, por ende, su vida es despojada de valor, se convierte en una *nuda vida*. El problema es que el *homo sacer* es expropiado de su condición misma de ser sujeto de derecho, por consiguiente, su vida se encuentra en riesgo permanente y solo puede salvarse en una “fuga perpetua o encontrando refugio en un país extranjero. No obstante, precisamente porque está expuesto en todo momento a una amenaza de muerte incondicionada, se encuentra en perenne contacto con el poder” (p. 233). Sin embargo, la anterior analogía nos pone de relieve un problema mayor, este tipo de comparaciones dilucida las diferencias entre un sistema capitalista en el centro y en las periferias. Un análisis Transmoderno de la economía, debe ante todo evidenciar, como bien lo ha manifestado Dussel, el problema de las implicaciones en la colonialidad. No es lo mismo encontrarse en la exterioridad del trabajo y tener de respaldo una serie de políticas nacionales en el centro, que perderlo en las periferias donde la política estatal frente al desempleo es, en la mayoría de los Estados-nación, nula.

modernidad podrían llevar a la humanidad a su desaparición como especie. [...] En la conciencia éticonormativa, en las decisiones práctico-políticas colectivas de la humanidad reside la última posibilidad. (Dussel, 2013, pp. 399-400)

Se requiere, según Dussel (2013), una integración de las experiencias económicas populares que logren dar alternativas al sistema capitalista. Para realizar una transición hacia un nuevo modelo económico se necesita preponderar una racionalización de los recursos que utilizamos, pues son limitados. Contrario de lo que sucede en el sistema económico actual, donde residimos en un consumo irracional.

En un hipotético segundo periodo, es decir, en la Nueva Edad, Dussel (2013) considera necesario que junto a cualquier sistema económico nazca “una ética y filosofía de las transformaciones de los sistemas, del cómo nacen los nuevos sistemas; es decir, de pensar los principios que rijan la praxis económica” (pp. 357-358). Esto con el fin de garantizar que ningún modelo económico futuro vuelva a generar explotación alguna. Un nuevo sistema económico debe producir nuevos tipos de consumos, ya no de mercancías, sino de “bienes intangibles culturales, estéticos, subjetivos, afectivos, que nos hablan más aproximadamente de un Reino de la Libertad, con más tiempo de vida usado para las actividades superiores humanas (conocer, crear, amar, producir bienes culturales, estéticos, de sabiduría)” (Dussel, 2013, p. 379).

Esta nueva economía postcapitalista debe regular con atención el equilibrio entre autonomía y libertad de los estamentos económicos en función del bien común, tanto de los individuos de una sociedad como del planeta Tierra. Dussel (2013) considera que se debe adoptar una perspectiva económica que procure los intereses comunes antes que los particulares, como sucede actualmente. Otras lógicas y saberes premodernos proporcionan luces frente a estos problemas, por ejemplo

Entre los Incas lo común era el criterio al que debían sujetarse desde la familia del Inca mismo hasta el último miembro del Imperio; y ese lo común era la Pacha Mama: la madre a la que todo se le debe (en primer lugar, la vida, y posteriormente la sobrevivencia por medio de los alimentos, de la vestimenta, del hogar, de todo) y a la que hay que cumplírla ritualmente cuidando de lo común. (Dussel, 2013, p. 380)

Dussel (2013) considera que, por todo lo anterior, se deben trazar unas metas que salvaguarden la vida y el medio ambiente con el fin de construir el camino que se debe recorrer hacia la Transmodernidad como Nueva Edad. Esto indica que el proceso de desestructuración

económica capitalista comienza con la liberación de la concepción de aumento de ganancia, aunque no ofrece muchas luces sobre cómo esto puede ser llevado a cabo. En la actualidad “nos encontramos ante la necesidad de una redefinición epistemológica de la economía” (p. 399), es necesario lograr una nueva comprensión de los sistemas económicos que tomen como referente al oprimido y al medio ambiente, de lo contrario la vida en general siempre estará en posible exclusión. Posterior a esto se deben retomar modelos económicos premodernos y alternativos a la modernidad. Sin embargo, no es claro a qué modelos alternativos o premodernos hace referencia, ni cómo se podría realizar esta transición. Lo que se pone de relieve es que este cambio posibilitará que el trabajo humano tenga otra concepción. Por ejemplo,

Entre los quechuas del Perú la «vida buena» (Sumak Kawsay) es un tipo de existencia en equilibrio con la naturaleza ecológicamente cuidada y con la vida social de la comunidad humana restringida a necesidades razonables y consumo que guarda los límites de una salud tradicionalmente lograda. Podría aparecer como una vida primitiva, atrasada, técnicamente ancestral. [...] El ser humano no es la fuente de la vida, pero ha sido investido de la responsabilidad de la sobrevivencia de la misma vida sobre el planeta Tierra. (Dussel, 2013, pp. 391-392)

Esta integración de Otras lógicas económicas tiene que garantizar una «ética-económica». Otro ejemplo, traído a colación por Dussel (2013), es tomar valores como los del Código de Hammurabi donde dice: «He hecho justicia con el pobre», “Este podría ser el principio normativo y crítico de todo sistema económico” (p. 396), pues son los pobres quienes desde su corporalidad reciben los golpes de un sistema económico avasallador. Por ello, el primer paso es una conciencia ética sobre lo económico que logre tener una perspectiva real sobre las consecuencias del capitalismo. En la actualidad los economistas no “se cansan de enunciar que la economía nada tiene que ver con la ética” (p. 397), pero titubean ante la voz que tiene hambre. Un sistema económico Transmoderno debe reiterar permanentemente que la economía todo tiene que ver con la ética.

Dussel (2013) afirma que se requiere decolonizar epistemológicamente esta «teología económica» para evidenciar sus consecuencias, pues así es posible emprender la ardua tarea de bosquejar el sistema futuro que se “irá construyendo en concreto o empíricamente en la práctica, aunque hay que tener muy claro siempre y nuevamente que: «¡Caminante, no hay camino, se hace camino al

andar!⁶²» (p. 398). Este es consciente de que aún no existe un proyecto estructurado que logre hacer frente al capitalismo, a su vez, considera que el socialismo tampoco es una solución para los territorios coloniales en cuanto fue una propuesta para lugares céntricos. Por ello, propone un pensamiento económico que comience a esbozar la Transmodernidad como momento histórico, a partir de “criterios o principios normativos que orientan como la estrella Polar a los navegantes en el mar” (p. 387). Es decir, se anticipa un sistema postcapitalista para la Nueva Edad, pero solo en la praxis se comenzará a estructurar. Esto se debe a que las alternativas económicas al capitalismo no se pueden bosquejar a priori, sino que surgirán a partir de una construcción de saberes premodernos y alternativos que constituyan líneas de fuga reales en contra del capitalismo. Se debe pensar más allá del capitalismo y de las relaciones sociales que se encuentran en la modernidad “porque las «relaciones sociales» son también las que permiten la reproducción no sólo del capitalismo sino de la modernidad” (Bautista, 2014, p. 215).

Se ha evidenciado históricamente que cualquier tránsito a otros sistemas económicos que no sean -plenamente- capitalistas en diversos Estados-nación no se han podido llevar a cabo. Cualquier intento se enfrenta a unas políticas internacionales violentas que sobrepasan la autonomía de los Estados-nación, a su vez, el capitalismo ha construido un entramado de relaciones e instituciones que la soportan. Por lo tanto, más allá de ser unas genéricas indicaciones sobre cómo debería pensarse y funcionar esta economía Transmoderna, quedan muchos vacíos y preguntas por responder, en cuanto es exactamente la imposibilidad de generar cambios económicos lo que se debería analizar con atención.

Las preguntas para abordar, pensar e intentar bosquejar son: si se refiere continuamente a la necesidad de acudir a otros tipos de economía ¿Por qué realizar la mayoría de los análisis de una economía Transmoderna desde desarrollos marxistas?, ¿Cómo se puede llevar a cabo esta construcción de saberes premodernos y alternativos para hacer frente al capitalismo, cuando históricamente cualquier intento de cambio económico dentro de los Estado-nación se ha enfrentado a políticas internacionales sumamente agresivas?, O sí acaso se plantea desde una perspectiva macro y no desde los territorios, ¿Por qué aquellos que ostentan el poder económico han de procurar un cambio?, ¿Cómo se podrán producir cambios en el sistema capitalista actual,

⁶² Este extracto, que Dussel trae a colación en varias intervenciones para referirse a su vida, hace parte de un poema de Antonio Machado (2012).

si es evidente que históricamente aquellos lugares céntricos no han atendido a la voz del oprimido, ni la del medio ambiente que claman por un mundo distinto⁶³?

2.3.2. La política

Dussel (2006a) afirma que una Nueva Edad Transmoderna requiere reestructurar los elementos políticos que soportan a la modernidad. La política ha perdido su legitimidad, a pesar de que pueda mantener la legalidad, y es regida permanente por la economía. Las líneas de fuga a la política moderna deben surgir a partir de un nivel macroestructural, pues las soluciones a los problemas que se presentan en los lugares periféricos no pueden ser solventados desde los Estados-nación, en cuanto las dificultades que afrontamos son globales. Esto no quiere decir que las políticas estatales no tengan incidencia para sus ciudadanos, sino que es necesario evidenciar los límites de los territorios. Dado que las vicisitudes de fondo, al ser producto de la estructura sistema-mundo requieren dar solución a los problemas de la modernidad.

El Estado-nación, aun cuando sigue siendo una institución importante del capitalismo histórico, es un espacio limitado para las transformaciones políticas y sociales radicales. Las agencias colectivas en la periferia necesitan un alcance global para hacer una intervención política efectiva en el sistema-mundo capitalista. (Grosfoguel, 2014, pp. 391-392)

La modernidad no respeta ninguna disyuntiva política que no sean aquellas avaladas por los territorios «céntricos». Lo que ocasiona una erradicación sistemática de todo intento de producir alternativas políticas, instaura la democracia que se considere correcta a través de “la fuerza en nombre del progreso y la civilización” (Grosfoguel, 2006, p. 165). Es por ello por lo que no es posible pensar en una solución local, pues “pensar con rigor la posibilidad de una política futura que sea capaz de pensar la política desde más allá de la concepción moderna de la política parece un intento, o muy soberbio, o muy ingenuo, o, si no, imposible” (Bautista, 2014, p. 42).

Es un error considerar que la decolonización puede suceder desde la obtención del poder político en un Estado-nación. Este es uno de los mitos políticos más fuertes, pues se considera que basta con tomarse el poder, pero dado que la problemática es global, se necesitan soluciones macroestructurales que son inviables desde los territorios. Actualmente las administraciones

⁶³ Esto se hace evidente en una serie de políticas estatales de algunos Estado-nación, que toman decisiones tenuous frente a la devastación del medio ambiente y a posibles refugiados y desprotegidos, sin atender las raíces de fondo del problema.

coloniales han sido erradicadas, con algunas excepciones⁶⁴, en la mayoría de los Estados naciones nos encontramos en un nuevo periodo de «colonialidad global», por ende, no basta con tratar la problemática desde los Estados nación.

En el mundo colonial la nación tiene un carácter ambiguo. Por un lado, sirve para construir una ficción de identidad homogénea en la lucha anticolonial, mientras por otro lado, instaura la ideología moderna y eurocéntrica de Estado-nación. Para poder constituir un espacio de identidad homogénea y común, los discursos fundacionales de la «nación» inventan orillas, bordes que definen quién pertenece y quién no pertenece a la «nación». El proyecto de nación es el esfuerzo perenne de borrar constantemente su orilla con el propósito de reedificar el espacio homogéneo que se construye en exclusión de otros. (Grosfoguel, 2009, p. 18)

Uno de los problemas es que los Estados-nación, desde su constitución, “llevan en su semilla una exclusión racista, etnocentrista, sexista y homofóbica de un otro subordinado” (Grosfoguel, 2009, p. 18). Bien afirmaba Césaire (2006) que “la nación es un fenómeno burgués” (p. 40). Además de esto, es una estructura que cada vez tiene menos autonomía sobre los procesos económicos internos, dado un capitalismo global que desdibuja las nociones de soberanía política, pues no existe libertad ni independencia en las políticas, ni en las economías internas. Sumado a lo anterior, se debe tener en cuenta que las políticas internacionales terminan por dificultar cada vez más la existencia de Estados-naciones que se salgan de los modelos modernos preestablecidos.

Demás está decir que la «soberanía» siempre fue limitada y siempre operó para los Estados más poderosos militar y económicamente del sistema-mundo. Las periferias nunca contaron con la soberanía de los centros siendo siempre sometidas o subordinadas a las metrópolis por diversos mecanismos de coerción colonial o neocolonial que incluyen desde las invasiones militares directas hasta los bloqueos comerciales. (Grosfoguel, 2009, p. 16)

Desde este panorama, Dussel (2006a) analiza que las democracias, los Estados-nación, los Estados de derecho, entre otras, son construcciones históricas que la modernidad establece como postulados universales e indiscutibles. Por lo tanto, se debe abandonar la concepción acrítica sobre la democracia, el Estado de derecho y los Estados nación, etc. Al realizar una evaluación de estos elementos generalmente se “encubren no sólo los procesos políticos y sociales que están negados y excluidos, sino [...] los procesos históricos que constituyen las

⁶⁴ Véase el caso de Puerto Rico, Guayana Francesa, Aruba, Martinica, entre otras.

coyunturas políticas” (Bautista, 2014, p. 50). La modernidad deforma la historia para instaurar una supuesta universalidad. Una perspectiva histórica sobre los procesos políticos tiene que devenir en una desnaturalización de la política en general.

En la actualidad, una pequeña minoría de la población mundial tiene en su poder la mayor concentración de todo el capital. Esta élite sectorizada tiene más poder económico que algunos Estados-nación. Esta sectorización de la economía tiene una fuerte relación con el acceso al poder político, generalmente no se recurre a los asesinatos o a la intervención militar, la obtención del poder se entrelaza cada vez más con los alcances económicos de las campañas de sus representantes. Esta minoría que domina la política y la economía tiene a su vez un monopolio de los medios de comunicación que intervienen directamente en la opinión pública, lo que termina por incidir en una imagen favorable sobre los intereses de esta minoría.

El capitalismo, que comenzó a usar la propaganda para destruir a los otros capitales en la competencia e imponer sus productos, aprendió toda una técnica del uso de esa propaganda para producir en el receptor de sus mensajes programados una respuesta de consumo casi inevitable. Esa enorme experiencia de la propaganda en el mercado de mercancía la aplicó ahora a la propaganda política del mercado de candidatos para producir representantes. El monopolio político queda así en manos de capitales monopólicos. (Dussel, 2013, p. 382)

Desdibujadas las nociones de soberanía en los Estados-nación por una economía globalizante, se tienen que encontrar líneas de fuga reales al problema. Dussel (2006a) parte desde una integración horizontal de las culturas subsumidas⁶⁵, reconsiderando aquello que se entiende por «política». Para esto se requiere de una decolonización del pensamiento político, de lo contrario no es posible hacer frente a las necesidades políticas de nuestro tiempo. Por ejemplo, Bautista (2014) parafrasea ejemplos de Quijano en los cuales se evidencia que los pensamientos políticos más cercanos a la izquierda están altamente enmarcados en un pensamiento colonial, esto se manifiesta por ejemplo con

La propuesta de Kautsky, adoptada por Lenin, según la cual los proletarios no son capaces por sí mismos de elaborar su conciencia de clase, y que la inteligencia burguesa y/o de la pequeña burguesía es la que debe enseñársela. [...] -o en otro ejemplo, cuando- Jaime Paz Zamora, en una

⁶⁵ Es interesante evidenciar la similitud de esta propuesta de Dussel (2007) con la de uno de sus críticos, Horacio Cerutti-Guldberg (2006). Pues, los dos están de acuerdo en que para poder hacer frente a las políticas internacionales debe existir una coalición entre Estados-nación periféricos que logró responder al capitalismo global.

entrevista periodística, para referirse a la relación entre los partidos políticos y los sindicatos, entre los intelectuales y los obreros en Bolivia, [decía que] los partidos son la cabeza, los sindicatos son los pies». (p. 70)

Según Dussel (2013) se requiere de un pensamiento político que aspire a construir una Nueva Edad del Mundo, no desde la repetición de las conductas dialécticas de amo – esclavo, sino a través de la superación de esa contradicción, pues con estas formas políticas “la modernidad no tiene mucho problema, porque esas formas de relación que ha producido seguirían en última instancia intactas” (Bautista, 2014, p. 73). Esto se vislumbra, por ejemplo, con regímenes políticos que a pesar de ser periféricos aceptan las condiciones políticas y económicas del centro, o cuando los/as individuos/as de clases bajas aspiran a ser burgueses.

Por lo anterior, Dussel (2006a) considera que se debe concebir el poder de una manera diferente: en “la modernidad, el poder es sinónimo de dominio” (Bautista, 2014, p. 48). Una perspectiva Transmoderna de la política no puede repetir estos errores. Actualmente todo aquel que accede al poder está condenado “a ser dominador, o sea, a ser éticamente perverso, aunque tuviese una sana pretensión de justicia. Visto así, ya no tendría sentido luchar por ninguna revolución porque todas al final van a devenir en una nueva forma de dominio” (Bautista, 2014, p. 48). Dussel (2006a) intenta desarrollar una nueva concepción de poder desde los conceptos clásicos de *potentia* y de *potestas*, los cuales no se encuentran exentos de problemas y de una carga moderna eurocéntrica. Considera que estos tres conceptos (*poder*, *potentia* y *potestas*) se encuentran estrechamente relacionados.

La *potentia*, como voluntad colectiva o popular, o como fuerza acumulada en el seno de la comunidad, sería aquello que constitutivamente constituye el contenido de quien va a ejercer ese poder que en primera instancia era y es *potentia*. Una vez dado el poder, entonces esta *potentia* es delegada, cedida o traspasada, para que alguien o un grupo la ejerzan en cuanto *potestas*, de acuerdo con la voluntad de la *potentia*, o sea, del pueblo. Sin embargo, el poder en cuanto *potestas* se puede convertir en dominio cuando se desprende de la *potentia*, cuando se enajena de ella o cuando ejerce el poder como *potestas* en contra de quienes, como voluntad colectiva, han constituido la *potentia*. (Bautista, 2014, pp. 48-49)

En la modernidad, el poder se ha convertido ante todo en un dominio, pues quienes son elegidos olvidan que han sido delegados para representar a quien les ha delegado ese poder. Es decir, olvidan a quienes les han dado la *potentia*, que en teoría deberían ser los únicos que pudiesen

legitimar, más allá del Estado de derecho, el poder que ha sido entregado a un individuo. La política se apropia constantemente de la *potentia* y la debilita, así ejerce un dominio en base a sus intereses y no de los que se la otorgaron. Esta concepción del poder ligada al dominio, bajo eufemismos democráticos, es propiamente moderna. Esto quiere decir que tiene un desarrollo histórico particular que debe ser reevaluado.

Según Dussel, (2013) una línea de fuga al problema político en la modernidad puede comenzar por nuevas concepciones de lo que significa el poder, por ejemplo, el EZLN comprende “el poder como el ejercicio de la comunidad y como delegación de quienes mandan obedeciendo” (Bautista, 2014, p. 49). Lo que significa que un gobierno sería ilegítimo en cuanto ejerce el poder desde el dominio, lejos de la voluntad de aquellos que le conceden poder.

Se requiere, según la propuesta de estos autores, de una integración de los Estados-nación que logre hacer frente a la globalización, aunque históricamente se ha visto la imposibilidad de ejercer cambios estructurales desde territorios in-dependientes. Por lo tanto, se busca un proceso decolonial en la política que logre encontrar líneas de fuga, y que a su vez posibilite nuevos marcos de comprensión sobre el poder, la soberanía y la comunidad, que permitan la institución de territorios verdaderamente independientes. En el escenario de la política, con miras hacia la Transmodernidad, nos volvemos a encontrar con una gran problemática, en la cual se desdibuja continuamente el problema entre centros y periferias. Más allá de generar indicaciones teóricas de orientación, se pierde de vista uno de los elementos importantes del proyecto, esto es que se debería comenzar un diálogo Sur-Sur, es decir, de construcciones desde las periferias. Sin embargo, los elementos críticos parecen referirse a todo el sistema-mundo por igual.

2.3.3. La filosofía

Bautista (2014) señala que el proyecto necesita de una filosofía Transmoderna que se ubique siempre en el papel de las víctimas, para buscar salidas efectivas a los problemas prácticos que estas padecen. Durante la historia, la dominación ha pasado por diferentes sectores y es por ello por lo que se deben evaluar permanentemente aquellos lugares que contextualmente se encuentren marginados.

Así como Hegel decía que la época moderna tenía una profunda necesidad de una filosofía que la comprenda, así también nosotros y nuestro proceso tienen una profunda necesidad de otra

filosofía que comprenda nuestra intencionalidad transmoderna como un proyecto más allá de la modernidad occidental. (Bautista, 2014, p. 253)

En un primer momento se debe comenzar a reevaluar el objeto de estudio de la filosofía, pues “ya no es el Ser o la razón, el signo o el símbolo, el lenguaje o la argumentación, sino la vida humana” (Bautista, 2014, p. 52), la que debe ser examinada y por ende la naturaleza, entonces se hace obvio lo que la modernidad ha ocultado: sin planeta no existiría la vida humana. Se debe buscar la vida digna sin opresión de ningún tipo, en la cual se atiende y se escuche toda condición de vida que se encuentre en aprietos. Se debe aprender a escuchar los gritos de hambre, pobreza, injusticia y miseria que abundan en todas las periferias.

Se requiere de una filosofía más allá de la modernidad, que ofrezca soluciones a los problemas de nuestra actualidad, para ello, la filosofía debe tener otro principio. Por ejemplo, “Lévinas ya había planteado la resemantización de la palabra «filosofía» para convertirla en una «sabiduría de amor» y no un amor a la sabiduría” (Bautista, 2014, p. 40). Una sabiduría de amor que se aleja de aquella filosofía que oprime y no tiene por principio a aquellos que claman un mundo más justo. Dado que la Transmodernidad no pretende depurar todos los contenidos de la modernidad, sino adoptar elementos críticos, lo que propone Bautista (2014) y Dussel (2017) es adoptar la propuesta de Lévinas para comprender la filosofía como una sabiduría de amor hacia toda concepción de la vida. Según su propuesta, esto posibilitaría que se diera la voz a los/as oprimidos/as. En esta Nueva Edad se requiere de una filosofía de los/as refugiados/as, de los/as sintecho, de los/as que padecen hambre, de todas las víctimas de la modernidad.

Empero, para que esto suceda, la filosofía debe desligarse en primera instancia de la modernidad, sin abandonar, por supuesto, su espíritu crítico. Es menester indicar que la filosofía, que usualmente se ha considerado crítica, debe reevaluar su profundidad y de alguna manera generar una especie de rasero con el cual evaluar su propia criticidad. Por ejemplo, Aristóteles “era crítico en muchos aspectos, pero justificaba la esclavitud. Entonces hay pensamientos más críticos y menos críticos” (Dussel y Valle, 2017, p. 174). Esta filosofía Transmoderna debe trabajar interdisciplinariamente para aprender a escuchar al Otro que se presenta como víctima de la dominación y por el cual se debe abogar. Es el momento de encontrar una filosofía crítica que escuche la voz del oprimido y que a su vez posibilite medios de resistencia a la racionalidad moderna, por ello es

fundamental hacer uso de un concepto distinto de razón y racionalidad, porque la modernidad hacía aparecer su proyecto como entera y completamente racional; en cambio, la posmodernidad, criticando a la razón moderna, criticaba a la razón en sí misma, como si la razón moderna fuese la razón en sí misma, o agotase todas las posibilidades de la razón en general, dejando la crítica sin posibilidad de hacer un uso positivo de la razón. (Bautista, 2014, p. 56)

La filosofía Transmoderna requiere, según Bautista (2014), hacer crítica desde una razón que no sea irracional como la moderna, pues sólo de esta manera puede lograr aportar significativamente a la elaboración de líneas de fuga al «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial». Por lo tanto, se requiere: en primera instancia, una crítica desde los lugares periféricos que se encuentran en la cara oculta de la modernidad, es decir desde la colonialidad; en segunda instancia, entrar a dialogar con aquellos que se encuentran en un espacio fronterizo entre el centro y la periferia; en tercera instancia, entrar a dialogar con las críticas que se producen desde el centro.

Actualmente la “crítica ha quedado atrapada en una mera crítica de la razón, del *eros*, y de muchos otros aspectos ciertamente importantes” (Dussel, 2017, p. 50), pero ha dejado rezagado el problema más grande que presenta la modernidad: su cara oculta. Se ha olvidado la voz del oprimido, se le ha naturalizado de tal manera que la crítica ya no ve el problema a la cara, lo ignora. La Transmodernidad necesita una crítica que no olvide que su lucha es “por la construcción efectiva de un nuevo orden mundial, poscolonial, postcapitalista” (Dussel, 2017, p. 51). Es menester recordar que este proyecto se encamina primero a salvaguardar la vida y la naturaleza, pues de no lograr una salida efectiva a los problemas que nos presenta la modernidad no importará la crítica que se haga a otros estamentos. La crítica, por supuesto, no debe ser plenamente teórica, debe tener un contenido práctico en el mundo de la vida. Por lo tanto, los/as autores/as nos señalan que se nos presenta la oportunidad de generar un pensamiento crítico que abogue por la vida para posteriormente pensarse todos los elementos que la constituyen, pero sin vida o planeta dónde habitar, nada tendrá cabida.

2.3.4. La teología

La propuesta de una teología crítica que apoye al proyecto Transmoderno tiene unos matices a considerar, por ejemplo, Dussel (2017) resalta el posible quehacer crítico de la religión cristiana-católica-protestante que domina fuertemente en algunas regiones periféricas. Se considera, a su vez, la posibilidad de la integración y del diálogo interreligioso con creencias religiosas nativas,

cosmovisiones, lógicas espirituales no occidentales, entre otros. Es importante considerar la amalgama de oscilaciones que tiene el cristianismo en los lugares periféricos, que permanentemente se ha mezclado con otras manifestaciones religiosas y de las cuales se requiere analizar los elementos críticos desde estas percepciones.

Eduardo Mendieta (1996) afirma que tanto “la transmodernidad y la postcolonialidad son intentos de pensar el cristianismo, la modernidad y la posmodernidad desde una óptica marginal” (p. 81), es decir, repensar desde perspectivas periféricas la manera en que se esbozan algunos elementos como la espiritualidad. Dussel (2017) menciona la necesidad de una “trans-teología más allá de la teología de la cristiandad latino-germánica, eurocéntrica y metropolitana, que ignoró el mundo colonial, y en especial a las cristiandades coloniales” (p. 300). Por lo tanto, se deben valorar y reconocer todas las dimensiones espirituales despreciadas por la modernidad. Es menester comprender la profundidad y los elementos de otras concepciones religiosas, para así posibilitar un conocimiento más amplio sobre la perspectiva del ser humano frente a la espiritualidad.

La perspectiva teológica del proyecto retoma algunos postulados de la teología de la liberación, del diálogo interreligioso y de la posibilidad de vincular la espiritualidad con los cambios sociales. Este último apartado ha sido investigado por Dussel (1993) en *Las metáforas teológicas de Marx*, aquí el autor ha evidenciado que lo espiritual, más allá de una dimensión metafísica, tiene un trasfondo social que puede posibilitar cambios estructurales en lo político y en lo económico. Dussel asegura, desde las metáforas teológicas utilizadas por Marx, que si el cristiano es capitalista y el capital es la «Bestia» del Apocalipsis o el «demonio visible»⁶⁶, entonces el cristiano se encuentra en una contradicción entre su espiritualidad y su praxis. Dussel propone cuatro alternativas para superar esta paradoja: 1) Afirmar el cristianismo y abandonar el capitalismo; 2) Afirmar el capitalismo y abandonar el cristianismo; 3) Crear una religión que tome elementos del cristianismo pero que no esté en contradicción del capitalismo⁶⁷; 4) Ocultar las categorías de dominación del capitalismo para que no sea contradictoria a primera vista con el cristianismo⁶⁸.

Es importante señalar que a pesar de que “Marx no tuvo intención de producir una teología formalmente explícita [...] No fue, en el sentido estricto del término, un teólogo. Abrió el

⁶⁶ Referencias teológicas utilizadas por Marx para remitirse al capital. Véase el análisis de Dussel (1993).

⁶⁷ El puritanismo inglés o holandés entrarían en esta categoría.

⁶⁸ Esto se refleja en autores como Smith, Ricardo, Malthus, entre otros.

horizonte para una nueva teología” (Dussel, 1993, p. 18), que no estuviese en contradicción con los sistemas económicos y/o políticos. Marx, según Dussel (1993), no diría “que «Dios ha muerto»; muy por el contrario, el capital es un «dios» bien vivo y que exige víctimas humanas” (p. 21). Recuérdese el concepto de Dussel sobre una «teología económica», empleado por la filosofía de la liberación, que desde una lectura Marxista evidencia cómo los sistemas económicos pueden establecerse como una religión, o un Dios que adorar.

Según Dussel (2013) es importante que se vinculen estas propuestas críticas religiosas, pues como se ha detallado anteriormente, pueden existir líneas de fuga que permitan la liberación de oprimidos/as. Leonardo Boff (1986) considera que los valores cristianos buscan que todos tengan derecho a una vida digna y eso solo se puede lograr en cuanto se dejen de preponderar los beneficios individuales en detrimento de los colectivos. Por supuesto, esto se puede generar al garantizar los medios de subsistencia de todas/os como la salud, el trabajo, el alimento, la educación, la vivienda, entre otros. El problema es que vivimos en sociedades en las cuales prevalecen los derechos individuales antes que los comunes, por ello, los “derechos que más se subrayan son los que interesan directamente a las capas privilegiadas de la sociedad: el derecho a la libertad de pensamiento y de expresión, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a la propiedad” (p. 57).

Lo relevante de este aspecto teológico en relación con la Transmodernidad, según Dussel (1993; 2017), es que es necesario evaluar esta dimensión como un posible motor de cambio desde la religión cristiana-católica-protestante. Pero a su vez, existe una necesidad de comprender y escuchar otras cosmovisiones y religiones premodernas o alternativas al cristianismo – entre otras- que fueron subsumidas por la modernidad. La espiritualidad, vista desde una perspectiva Transmoderna, vuelve a retomar un sentido perdido en los procesos seculares de la modernidad, que por comprenderla como irracional deslegitimó los saberes y comprensiones que existen dentro de estas.

No obstante, este es uno de los puntos más problemáticos expuestos por Dussel, pues si el cristianismo puede ser reconstruido con miras a la propuesta Transmoderna ¿por qué no todo el proyecto moderno puede ser reelaborado? ¿Cuál es el criterio bajo el cual esto si se hace rescatable? ¿Su origen premoderno? No se debe olvidar, como indicaba Césaire (2006), que es la cristiandad la que plantea “ecuaciones deshonestas: cristianismo = civilización; paganismo = salvajismo” (p. 14). O los desarrollos de Abdennur Prado (2018) quien evidencia como las

religiones monoteístas pueden funcionar como dispositivos coloniales. Por lo tanto, intentar replantear el cristianismo hacia la Transmodernidad genera un choque con la versión crítica de la modernidad. Dentro de los desarrollos teóricos del grupo M/C se enfatizaba la necesidad de abandono del «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial» pues dentro de su lógica habitaba ese carácter hegemónico totalizante y opresor. Por lo tanto, las preguntas por resolver son: ¿cuál es el rasero para reconducir algunos elementos de la modernidad hacia la Transmodernidad?, ¿Acaso el argumentar que se pueden reestructurar algunos elementos modernos en búsqueda de la Transmodernidad no pone de manifiesto que los problemas se podrían superar desde la modernidad misma, por ende, no existe la necesidad de teorías decoloniales?, ¿Comprender la Transmodernidad como una Nueva Edad del Mundo, no entra en tensión con la crítica a la modernidad/colonialidad? Con el fin de construir y encontrar elementos propositivos que logren dar posibles respuestas a las preguntas y a los vacíos presentados en el presente capítulo, a continuación, se expondrán una serie de hipótesis.

3. La transmodernidad. Un eje orientador para proyectos decoloniales

Abora de lo que se trata es de pensarnos a nosotros mismos, pero, desde el horizonte histórico y cultural de nuestra propia realidad, desde nuestros propios problemas, desde nuestras propias concepciones, desde nuestras propias «cosmovisiones». – Juan José Bautista

La propuesta de la Transmodernidad se ha convertido paulatinamente en la versión positiva y propositiva de algunos integrantes del grupo M/C, teniendo en cuenta que la parte negativa y crítica es la perspectiva modernidad/colonialidad. Este proyecto ha sido elaborado a partir de un cúmulo de desarrollos de diferentes autores/as con el fin de intentar proponer respuestas a los problemas de la modernidad *desde* su cara negada. Sin embargo, la reconstrucción de este proyecto da lugar a la identificación de vacíos teóricos y preguntas por responder. Cuestión que de ninguna manera deslegitima o invalida la propuesta, al contrario, se deben buscar posibles soluciones a los problemas del proyecto, pues considero que no es momento de generar críticas destructivas sin más, es tiempo de construir.

En el presente capítulo se elaboran una serie de reflexiones en torno a puntos frágiles y ausentes en la propuesta. En primera instancia, propongo pensar la transmodernidad⁶⁹ como un eje orientador de proyectos decoloniales y no como una Nueva Edad del Mundo. Esto con el fin de rescatar aspectos propositivos sin dar por sentada la teleología mesiánica con la que se presenta el proyecto. Por último, esbozo la siguiente hipótesis: para generar propuestas decoloniales, que tengan como eje orientador la transmodernidad, es necesario hacer énfasis en la construcción común de un marco categorial transmoderno y de continuar trabajando en pedagogías decoloniales. Ambos elementos son entendidos aquí como prácticas decolonizadoras⁷⁰, es decir, guardan la potencialidad de generar resistencias a la matriz colonial.

⁶⁹ Utilizo el término **t**ransmodernidad, en minúsculas, para referirme a una orientación general para los proyectos decoloniales, diferenciándolo del término **T**ransmodernidad, en mayúsculas, que hace referencia al nombre propio de un periodo histórico, como afirma Dussel y otros/as, cuestión descrita en capítulos anteriores.

⁷⁰ Silvia Rivera Cusicanqui (2010) afirma que toda teoría de la decolonización debe acompañarse de una práctica decolonizadora, “la descolonización no puede ser sólo un pensamiento o una retórica, porque las palabras suelen desentenderse de las prácticas” (Rivera, 2010, p. 6).

3.1. Pensar la transmodernidad

Concebir la Transmodernidad como una Nueva Edad del Mundo, como en el caso de Dussel (2013; 2020) y Bautista (2013; 2014), parte de un desarrollo teórico caracterizado por un mesianismo teleológico que no logra brindar verdaderas alternativas a la modernidad. Dussel (2013; 2020) y otros/as visualizan con cierta claridad el tránsito de la modernidad hacia la Transmodernidad, cayendo en el mismo error que señalan en Marx y otros/as autores/as, quienes fallaron en su prognosis hacia el Comunismo y el Socialismo. El pensar la Transmodernidad como momento histórico, tal como se visualizaba el Comunismo, el Socialismo, entre otras, es creer que el paraíso se puede establecer en la tierra⁷¹. La propuesta se intenta legitimar a partir de una serie de promesas que pueden no cumplirse, este mesianismo enmarcado dentro de una teleología repite aquella lógica moderna que percibe el tiempo como lineal, en el cual determinadas condiciones garantizan la llegada de un anhelado nuevo tiempo histórico, ya no moderno sino Transmoderno. Estas consideraciones resultan problemáticas, ya que pueden cargar de escepticismo a aquellos/as que se acerquen a la propuesta.

Si bien los/as autores/as plantean la necesidad de abandonar el pensamiento y las lógicas modernas, tomando elementos críticos con el fin de posibilitar un diálogo Sur-Sur y posteriormente uno Sur-Norte, la reconstrucción del proyecto Transmoderno permite identificar la persistencia de un anclaje a la modernidad, sin verdaderas aperturas al diálogo. Este problema se evidencia en elementos como:

1) La preponderancia del marxismo para generar críticas a la modernidad, este elemento se vincula con la importancia que se le ha concedido al análisis de las relaciones económicas en los procesos sociales. Por esta vía, las dimensiones sociales denominadas como «culturales» se han calificado como accesorias respecto a los procesos que atraviesan los sistemas capitalistas. Este determinismo económico deriva en dos grandes problemas: “primero, una subestimación de las jerarquías coloniales/raciales y, segundo, un empobrecimiento analítico que no podía explicar las complejidades de los procesos económicos heterárquicos globales” (Grosfoguel, 2014, p. 391).

⁷¹ Se debe aceptar que nunca existirá un paraíso terrenal, por ende, no existirá mundo que requiera conservación. La razón es que “es imposible prever cuáles serán los problemas futuros y los cambios que serán necesarios mañana. La búsqueda legítima de un mundo mejor debe entenderse, [...] como una sociedad en tránsito” (Santos-Herceg, 2010a, p. 199), una que revise continuamente sus consignas.

2) Se continúan legitimando determinados saberes desde un supuesto uso adecuado de la razón, se insiste permanentemente en que existe una «razón racional» y una «razón irracional», se trata de la misma lógica moderna a partir de la cual se deslegitima Otros saberes. A su vez, la realización de estos desarrollos desde la tradición filosófica evidencia los límites al intentar pensar-se- desde Otras lógicas y saberes, pues las críticas y propuestas se encuentran sumamente vinculadas al pensamiento occidental. Lo que se manifiesta en la restricción del proyecto al marco académico, sin acudir a otras voces, espacios, saberes y lógicas.

3) La posibilidad de reestructurar la economía, la política, la filosofía y la teología sin problematizar sus vínculos con la modernidad. Los análisis y propuestas del proyecto Transmoderno siguen operando bajo estas categorías, es decir, piensan el mundo a partir de estas divisiones. La aproximación a Otras lógicas debería permitir reevaluar y desnaturalizar la comprensión de los problemas modernos a partir de la fragmentación en terrenos que parecen responder a esferas diferenciadas. A diferencia del proyecto Transmoderno, los desarrollos críticos de la colonialidad proponen nuevas dimensiones de análisis que rompen con estas categorías, sin embargo, el proyecto se decanta por la división clásica.

4) Las indicaciones sobre los tránsitos de la modernidad hacia la Transmodernidad son demasiado vagas, no logran dar ninguna orientación real de cómo llevar a cabo estos cambios⁷². Adicionalmente, se realizan imperativos sobre cómo generar estos pasos universalmente, imposibilitando generar verdaderos pluriversos, sin tomar en cuenta la «geo-corpo-política» de diferentes latitudes, cuestión que deriva en la pérdida de la voz de otros/as y por ende no existe ningún diálogo. Debe recordarse que no se puede indicar a otros/as la manera de resolver las opresiones del sistema-mundo, sino que desde sus propias experiencias y expectativas se deben procurar realizar resistencias al entramado colonial.

La necesidad de una teología transmoderna en Dussel, reconstruida anteriormente, nos pone de manifiesto, implícitamente, que si se puede reestructurar el cristianismo se debería poder reformar cualquier elemento moderno. Esta idea entraría en tensión con la crítica inicial del grupo M/C, pues se pasa por alto lo que se denunciaba como una lógica opresora dentro de todo el «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial». En apartados anteriores se

⁷² Césaire (2006) ya se refería a la dificultad de cómo llevar a cabo cualquier proceso de cambio. Generalmente las culturas opresoras nos ponen en el dilema de cómo llegar a ese objetivo, las culturas oprimidas generalmente se ven en la encrucijada de “«escojan entre la fidelidad y el atraso o el progreso y la ruptura»” (p. 59).

reseñó la discusión de Castro-Gómez (2000; 2019) con autores como Dussel o Bautista, frente a la posibilidad de elaborar un proyecto crítico desde la modernidad misma. La respuesta de Dussel, Walsh y Bautista al filósofo colombiano era que no es posible, en cuanto se debía buscar una salida desde la herida y herencia colonial. Walsh (2005) afirmaba que las soluciones no se podían dar desde la modernidad en cuanto esta no poseía las experiencias vividas e históricas del colonialismo y la colonialidad. Al momento de emprender una propuesta para superar este entramado colonial desde el proyecto de Dussel y otros/as, este debate parece emerger con más fuerza, pues varios apartados de la propuesta Transmoderna parecen indicar que no es necesario un proceso decolonial, en la medida en la que reestructurar algunos elementos de la modernidad se presenta posible, a pesar de que continuamente se diga lo contrario.

Este problema hace evidente la falta de diálogo con Otras lógicas y cosmovisiones que posibiliten Otras maneras de comprender la vida. En los desarrollos del proyecto Transmoderno no se encuentra la voz de las periferias, se las encasilla en categorizaciones como: oprimidos/as, exterioridades, indígenas, etc. Se les indica, sin tener en cuenta la diversidad misma que caracteriza a las periferias, las orientaciones por seguir, olvidando que la misma propuesta identifica la necesidad de dar voz a las culturas oprimidas en búsqueda de un diálogo que arroje soluciones. El proyecto se enfoca en desarrollar posibles tránsitos hacia esta Nueva Edad del Mundo, en medio de este proceso termina demeritando sus propias consignas, generando una serie de contradicciones entre lo que se dice y lo que se hace.

Los/as autores/as de la propuesta Transmoderna teorizan desde nociones modernas, eventualmente mencionan vagamente algún postulado del EZLN o de sociedades indígenas⁷³ que son frecuentemente referidas en la tradición moderna, sin profundizar realmente en los pensamientos de estos y dejando de lado otros grupos que han sido constantemente invisibilizados. Esto hace evidente la necesidad de decolonizar los proyectos decoloniales, los cuales se refieren continuamente a la necesidad de entablar diálogos y elaborar conjuntamente, pero no dan cuenta de un verdadero diálogo con aquellos sectores que se supone reivindican. Por ejemplo, Rivera (2010) considera que muchos de los desarrollos del grupo M/C “enredan el lenguaje, dejando paralogizados a sus objetos de estudio –los pueblos indígenas y afrodescendientes– con quienes creen dialogar. Pero, además, crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos

⁷³ Algunas de las usualmente referidas por el proyecto son: Aztecas, Incas, Mayas, entre otras.

gurús” (p. 65), lo que no da lugar a procesos de diálogo y creación. Hace falta ocuparse realmente del «pensamiento Otro», de lo contrario se cae en “este complejo de superioridad de los intelectuales de clase media respecto de sus pares indígenas y todas las derivaciones políticas de este hecho” (Rivera, 2010, p. 67). Se mencionaba, desde los planteamientos de Grosfoguel (2006) que la liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, entre otros, solo podían partir de proyectos ético-epistémicos locales y por ende no se podían imponer soluciones universales. Sin embargo, si realmente no nos ocupamos del Otro y nos dedicamos a indicar el camino que se debe tomar en diferentes terrenos, caemos en una contradicción que pasa por encima de la «geo-corpo-política» de determinados territorios.

La Transmodernidad como Nueva Edad⁷⁴, en cuanto comienza a aterrizar la propuesta con el fin de garantizar este supuesto tránsito de la modernidad hacia esta nueva etapa histórica, termina por derrumbar muchos de los elementos críticos que había construido. La razón de esta suma de inadvertencias⁷⁵ no es clara, como hipótesis considero que estos desaciertos se deben a una dificultad latente de salirse del pensamiento moderno, o de generar este tipo de análisis y propuestas desde la filosofía. A partir de lo anterior surgen una serie de preguntas: ¿Cómo se puede pensar un mundo Otro si pensamos continuamente desde aquello a lo que en teoría se desea renunciar? ¿La filosofía es parte de la matriz colonial y del problema moderno? ¿Cuáles son los límites de la filosofía como ejercicio de reflexión si se encuentra presa de modelos teóricos? En síntesis, se evidencia la tensión entre la parte negativa y crítica con el proyecto Transmoderno, en el cual la novedad de la producción crítica se diluye.

Lo que propongo es que el proyecto transmoderno, sin descartar la emergencia de este como etapa histórica, debe visualizarse como una orientación general para los proyectos de decolonización en búsqueda de una verdadera pluriversalidad⁷⁶. El futuro, como terreno

⁷⁴ Creo conveniente advertir que en la presente investigación se encontraron referencias a la Transmodernidad, entendida como una Nueva Edad del Mundo, en Dussel, Bautista y, en menor medida en, Grosfoguel. Otros/as autores/as, a pesar de utilizar el término, no explicitan de qué manera consideran esta propuesta.

⁷⁵ Considero pertinente poner sobre la mesa que muchos desarrollos del grupo M/C se gestaron a través de críticas constructivas, realizadas por algunos/as de sus integrantes a partir de su propia «geo-corpo-política». La Transmodernidad no ha pasado por esa serie de diálogos, la discusión alrededor de este proyecto se reduce a unos/as pocos/as autores/as.

⁷⁶ Esta acepción la tomó de Mignolo (2010), pues considero que implícitamente se desliga de la consideración de entender la Transmodernidad como una Nueva Edad al afirmar que esta sería la “orientación general para los proyectos de de-colonización y de desprendimiento, una orientación hacia la pluriversalidad como proyecto universal” (p. 124).

temporal abierto, no podrá ser modificado en cuanto en el presente no se dé lugar a las luchas decoloniales. Los proyectos decoloniales que busquen generar líneas de fuga al entramado colonial tendrán un eje orientador: la transmodernidad. Esta concepción de la transmodernidad puede garantizar un proyecto que no pierda el contenido crítico del grupo M/C. Por supuesto, no deja de ser una propuesta utópica⁷⁷, en cuanto se requiere una abstracción amplia que posibilite a los proyectos decoloniales regirse hacia una lucha común.

Entendida así, la transmodernidad⁷⁸ pretenderá ser el eje orientador de proyectos decoloniales. Esta no se ocupará de cumplir los ideales modernos, sino de salvaguardar la vida y el medio ambiente, a partir de cuestionamientos a las dimensiones coloniales. Lo anterior, desde un marco de respeto que integre propuestas y prácticas decolonizantes, mediante la interacción con pensadores/as fronterizos/as con el fin de encontrar líneas de fuga desde lo común. Dado que no hablamos de una descolonialidad, en cuanto no es un proceso que se pueda deshacer, sigue siendo necesario un diálogo con los autores de la cara moderna, quienes ofrecen insumos teóricos relevantes. Un proceso de decolonización debe partir de la solidaridad y el conjunto de excluidos que desde su «geo-corpo-política» han recibido los impactos de la modernidad. De esta manera, la transmodernidad busca explorar líneas de fuga frente a las dimensiones coloniales (poder, ser, saber, naturaleza, género, etc.), sin que la división a partir de dimensiones derive en la pérdida de perspectiva de un único entramado colonial que integra todos estos elementos.

3.2. Dos elementos por considerar en los proyectos decoloniales

A partir de las reflexiones de la transmodernidad, entendida como eje orientador de proyectos decoloniales, la presente investigación culmina con el análisis de dos elementos que considero requieren de una construcción común: la necesidad de un marco categorial transmoderno y la potencialidad transformadora de las pedagogías decoloniales. Estos dos elementos tienen una dificultad intrínseca, se ocultan a partir de la «colonialidad del saber». Esta última, como veíamos anteriormente, se puede entender como “la represión de otras formas de producción del

⁷⁷ Desde los diversos estudios de Cerutti-Guldberg (2018) se evidencia que la utopía tiene una fuerza política, a pesar de que continuamente se le infantiliza. En la utopía se resguarda la posibilidad de ser un motor de cambio en el cual se visualizan los dos componentes básicos de toda utopía: la crítica y la propuesta.

⁷⁸ Considero oportuno mencionar dos propuestas transmodernas que difieren de la percepción del proyecto como una Nueva Edad del Mundo. Por una parte, está el trabajo de Castro-Gómez (2019), quien considera que es posible desarrollar una perspectiva transmoderna desde el republicanismo contemporáneo. Por otra parte, González (2006) propone diálogos entre la transmodernidad (sin ser concebida como una Nueva Edad del Mundo) y el transfeminismo.

conocimiento [...] elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual” (Walsh, 2005, p. 19), de todo aquello que no sea producido desde una racionalidad moderna. Esta «violencia epistémica» se ha encargado de desplazar, silenciar y despreciar los saberes, cuestión que genera una dificultad latente para que sujetos coloniales se piensen desde otras dimensiones, de ahí la dificultad de desarrollar los siguientes elementos.

De acuerdo con lo anterior, lo que propongo es que el sujeto colonial, desde su propia «geo-corpo-política», pueda lograr un lento proceso decolonial del saber que genere transformaciones prácticas. La alternativa es dar voz y representación al sujeto colonial, para que hable de sí y a su vez pueda formular soluciones desde Otras comprensiones. Por lo tanto, se debe tener en consideración la construcción de un marco categorial transmoderno que posibilite el diálogo y las luchas comunes, junto a una comprensión de la educación como lugar idóneo para generar líneas de fuga a través de pedagogías decoloniales. En síntesis, propongo que los elementos anteriores pueden generar resistencias al «sistema-mundo europeo/estadounidense moderno-colonial capitalista/ patriarcal» y a su vez integrar una suma de proyectos decoloniales que tengan como eje orientador a la transmodernidad.

3.2.1. La necesidad de un marco categorial transmoderno

Bautista⁷⁹(2014) reseña en múltiples ocasiones que uno de los problemas de la filosofía es que “piensa esencialmente en griego y que el modo específico que la filosofía tiene para preguntar es a la manera griega” (p. 100). Cuestión que problematiza y evidencia la necesidad de generar filosofías que se desmarquen de estos enunciados. Lo anterior se evidencia, por ejemplo

Quando Aristóteles produce su filosofía, lo que está haciendo es pensar «desde» la realidad helénica, es decir, desde ese horizonte de sentido o mundo de la vida, no desde otro, y, en este sentido, está pensando «desde» los griegos y para los griegos, porque esa realidad era su problema. Eso es precisamente lo que hace un filósofo, y cuando los europeos aprendieron a hacer filosofía, tomaron la realidad europea como su problema y por eso pensaron la realidad «desde» Europa. Pero paradójicamente esto no pasa con el cientista social y el filósofo latinoamericano, porque, cuando intentan pensar Latinoamérica, no piensan «desde» la realidad u horizonte nuestro, desde la historia propia, sino que siempre lo hace desde el horizonte del Ser llamado Europa. (Bautista, 2014, p. 105)

⁷⁹ Aunque Bautista no logra desmarcarse realmente de la tradición filosófica-moderna, considero que sus desarrollos poseen un importante nivel crítico.

Por lo tanto, la tarea debería ser desligarnos de la concepción de la filosofía como un conocimiento europeo-occidental, de lo contrario aceptamos que nuestros problemas son pensados desde un origen que se articula a un sentido e historia de tradición occidental, que no puede responder a nuestras problemáticas locales. Este problema también se presenta en las ciencias sociales⁸⁰ y demás áreas del saber en nuestro continente y demás periferias,

un conocimiento que no proviene de la realidad tematizada, sino que es un conocimiento puesto o, mejor dicho, impuesto por la cosmovisión moderna; en esto consiste precisamente el encubrimiento como forma de producir conocimiento, [...] el marco categorial o el método, por más científico que sea, no pueden contener en sus presupuestos toda la humanidad, aunque lo pretendan, sino solamente aquella parte de la humanidad desde cuyo interior ha surgido. (Bautista, 2014, pp. 127-128)

Por lo tanto, según Bautista (2014), a pesar de que existe una gran producción de conocimiento de diversa índole en América Latina y las periferias, la mayoría resguarda una lógica opresora en cuanto se deriva de marcos categoriales modernos⁸¹. Esto se debe, en gran medida, a la ficción que contempla el saber moderno como universal. Desde esta premisa no existe diferencia entre pensamientos localizados, se piensa que los desarrollos modernos sirven para cualquier latitud sin excepción. La solución, para Bautista (2014), es buscar un marco categorial⁸² que posibilite la comprensión de las experiencias y expectativas periféricas, pues “hasta ahora nuestras realidades no occidentales no han sido pensadas desde su propio contexto de realidad, con sus propias categorías y con su propia lógica” (pp. 128-129). Esto se podrá llevar a cabo desde la

⁸⁰ Bautista (2014) afirma que cuando los científicos sociales intentan conocer las culturas y sociedades, sean las suyas u otras, se encuentran “aplicando sin más los métodos que la ciencia de la modernidad ha construido, lo que produce es un conocimiento que no se deduce o deriva de la realidad mentada, sino del marco categorial utilizado en la producción de ese conocimiento” (pp. 127-128).

⁸¹ La filosofía “en general o cada sistema filosófico en particular, se define por los conceptos que produce. De alguna manera, puede decirse que los conceptos son las marcas que permiten reconocer y recorrer los territorios de la filosofía” (Garavito, 2009, p. 60).

⁸² Es necesario aclarar que esta propuesta de Bautista aparece de una manera fragmentada dentro de su texto *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental* (2014). Por ejemplo, este se refiere a que la construcción conceptual de Dussel y otras/os ya es un nuevo marco categorial que comienza a discutir de primera mano con la modernidad. Sin embargo, después vuelve a hacer referencia a la necesidad de nuevos marcos categoriales, lo que podría indicar que aquellos utilizados por Dussel y otros/as son insuficiente para lograr ir más allá de la modernidad. Lo cierto es que el autor no deja claro cuándo hace referencia a marcos categoriales no modernos a los que alude en algunos apartados de su obra. Sin embargo, reconstruimos algunas de sus principales ideas con el fin de desarrollar algunos elementos propositivos.

construcción de un nuevo marco categorial que emerja *desde* nuestra «geo-corpo-política», o en otras palabras *desde* un «pensar categorial⁸³».

Al hablar de un marco categorial se alude a una red conceptual y de sentido donde nuevos conceptos y comprensiones tengan cabida. La propuesta de Bautista (2014) es que se busca “construir contenidos nuevos de conceptos o categorías que permitan entender bien lo que pasa con la realidad actual y presente, o con aquellas dimensiones de la realidad que aparecen invisibles ante otros marcos categoriales” (p. 22). Esto podrá ser posible siempre y cuando se logren trascender las estructuras homogenizantes del conocimiento moderno, de lo contrario, aceptaríamos que nos “encontramos irremediamente presos al interior de jaulas conceptuales en las cuales no existe tensión, fisura ni escapatoria posible” (Lander, 1999, p. 26). El pensamiento decolonial debe lograr atravesar estas estructuras para generar Otras lógicas, Otros saberes, Otras epistememes, Otros imaginarios, Otras/os individuos/os, Otras relaciones con la vida y el medio ambiente, etc., esto mediante la referencia a la transmodernidad como eje orientador. Lo que se debe discutir es el marco categorial moderno⁸⁴, más allá de las teorías o los autores que lo representan. Nuestra percepción- y las percepciones que hemos tenido- sobre la realidad económica, política y sociocultural

está fuertemente predeterminada por las categorías teóricas en cuyos marcos nosotros interpretamos tal realidad. La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos

⁸³ Concepto de Hugo Zemelman que “alude a aquella intención epistémico-teórica que no se limita a copiar categorías o conceptos, sino que intenta hacer una incorporación problematizadora y resemantizante en un corpus categorial nuevo” (Bautista, 2014, p. 22). Es decir que a partir de distintas realidades la intención epistémica se transforma, las categorías con las que nos referimos a la realidad son fluctuantes. Para ahondar en la propuesta véase: Zemelman, H. (1992a). *Los horizontes de la razón I: Dialéctica y apropiación del presente*. Barcelona: Anthropos. Zemelman, H. (1992b). *Los horizontes de la razón II: Historia y necesidad de utopía*. Barcelona: Anthropos.

⁸⁴ Bautista (2014) asegura que nos encontramos en una contradicción cuando intentamos pensar nuevos marcos categoriales a partir de una lengua, un razonar y una crítica moderna. No solo “hablamos y hasta razonamos al interior de las lenguas modernas coloniales, sino que hacemos uso de ellas para hacer la crítica, es decir, producimos conceptos que en parte provienen del mundo moderno” (p. 73). Afirma que es evidente la “autocontradicción cuando percibimos que razonamos con ideas, conceptos, teorías y lógicas contrarias a nuestros proyectos de vida, de sociedad y de humanidad, y que cuando intentamos salir de esta autocontradicción, automáticamente entramos en contradicción con lo que éramos” (p. 72). Esto se debe al marco categorial moderno del que se parte, un proceso decolonial busca superar la contradicción a partir de una “recuperación y recreación de esas historias, saberes, conocimientos, lenguajes, formas de vida, etc., tantas veces negados, condenados, olvidados y excluidos de la reflexión” (p. 73). Por otra parte, Mignolo (2013) indica que, aunque hablemos la lengua de los colonizadores, aquellas/os que las hablamos en las periferias somos sujetos coloniales, nuestras “lenguas habitan en cuerpos, sensibilidades y memorias diferentes, y sobre todo en una diferente sensibilidad del mundo” (p. 14).

aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido. [...] Los percibimos -tienen sentido- dentro y a partir de un marco teórico categorial, y solamente dentro de este marco podemos actuar sobre ellos. [...] el marco categorial teórico que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros [...] Por tanto, el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo y dentro del cual percibimos las posibles metas de la acción humana, está presente en los fenómenos sociales mismos, y puede ser derivado de ellos. (Hinkelammert, 1977, p. 1)

Quienes utilizamos estos marcos categoriales no necesariamente lo hacemos de manera consciente y explícita, al contrario “cuanto más inconsciente sea tal marco categorial, más parecen ser «hipócritas» y absolutamente contradictorias las posiciones que se toman frente a la realidad social” (Hinkelammert, 1977, p. 2). Pensar líneas de fuga a la matriz colonial únicamente desde un marco categorial dado por el «sistema-mundo europeo/estadounidense moderno-colonial capitalista/ patriarcal» es problemático en la medida en la que “no podemos partir ingenuamente del marco categorial del pensamiento moderno, porque en éste está contenido explícitamente su carácter colonial o colonizador” (Bautista, 2014, p. 72). Entonces, se hace necesaria una reflexión continua alrededor de los marcos categoriales desde los cuales se piensa.

Ahora bien, la idea no es generar un marco categorial transmoderno que reemplace por completo el moderno, el punto es: de la misma manera que existen pensadores/as fronterizos/as, se necesita emprender un marco categorial desde las periferias que pueda derivar de un diálogo desde las exterioridades, pensando a partir de Otros presupuestos, desde aquellos despreciados por la modernidad⁸⁵. Esto no quiere decir que se busque un esencialismo desde las periferias, sino buscar elementos críticos y propositivos para generar soluciones efectivas. Se hace evidente que no basta con hacer críticas a la modernidad desde su marco categorial, se requiere de categorías y marcos de comprensión que visualicen aquellos lugares que se encuentran fuera de la totalidad hegemónica moderna. El pensar la transmodernidad como eje de orientación de

⁸⁵ Es importante destacar que el historiador Reinhart Koselleck (1993) considera que para la modernidad -entendida como momento histórico- “surgieron una gran cantidad de nuevos significados para palabras antiguas y neologismos que modificaron, junto con la economía lingüística, todo el ámbito social y político de la experiencia y fijaron un nuevo horizonte de esperanza” (p. 110). A este periodo Koselleck lo llama *Sattelzeit* o periodo bisagra. Sin embargo, debe acotarse que su análisis tiene como objeto de estudio a la modernidad desde la lengua alemana. No deja de ser esclarecedora la relación de la modernidad con el surgimiento de nuevos conceptos, cuestión no menor, en cuanto desde esta perspectiva esa sería la evidencia de la gestación de un marco categorial que posibilita comprender los cambios sociales que se resguardan conceptualmente en aquel momento.

proyectos decoloniales implica, a su vez, evidenciar la necesidad de este marco categorial que posibilite Otras maneras de comprender.

La búsqueda por nuevos conceptos ha sido un problema que se manifiesta continuamente en varios/as autores/as de la presente investigación, esto se evidencia en el intento de generar conceptos como «posmodernidad» y «Transmodernidad» propuestos por Dussel. También la encontramos en Bautista (2014), quien menciona la necesidad de “producir los conceptos y categorías con los cuales hacer inteligible, pensable y posible este otro proyecto” (p. 14), refiriéndose a la Transmodernidad; o el caso de Grosfoguel (2014), quien habla de la pertinencia de “hallar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje para dar cuenta de la compleja imbricación de las jerarquías de género, raciales, sexuales y de clase en procesos globales geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo moderno/colonial” (p. 389); o los desarrollos de Mignolo (2013), quien afirma que el pensamiento independiente en lugares periféricos requiere del pensamiento fronterizo, pero esto “no se puede lograr si nos mantenemos dentro de las categorías del pensamiento y las experiencias occidentales” (p. 13).

Estas preocupaciones pueden entrar en diálogo con algunas reflexiones de Gilles Deleuze, Felix Guattari (1997) y Edgar Garavito (1999)⁸⁶, sobre la consigna: “la filosofía tiene como tarea fundamental crear conceptos” (Garavito, 1999, p. 60), y estos, por supuesto, no se encuentran desligados del mundo de la vida⁸⁷. Es menester indicar que las ciencias, las artes y otros saberes “son igualmente creadoras, aunque corresponda únicamente a la filosofía la creación de conceptos en sentido estricto” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 11). Por lo tanto, los/as filósofos/as se encuentran en la

urgencia, de decir 'lo indecible'. La tarea del filósofo se despliega en el borde en que el lenguaje está enfrentado a sus propios límites. La enunciación de un concepto nuevo no se limita a darle forma a la verdad. Si tal fuese solamente la tarea de la filosofía, estaríamos suprimiendo la dimensión fundamental de la fuerza del pensamiento dirigida hacia la deformación y la transformación del discurso. (Garavito, 2009, p. 50)

⁸⁶ Ninguno de los tres autores reseñados piensa como objeto de estudio temas decoloniales, sin embargo, son traídos a colación en cuanto su pregunta sobre qué es la filosofía y los desarrollos que producen a partir de la anterior pesquisa pueden, a partir de un diálogo, brindar luces sobre la tarea de la filosofía y la importancia de los conceptos.

⁸⁷ La creación conceptual y el “Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 86).

La creación conceptual⁸⁸ “exige la tarea de conocer y transformar un material específico: el saber o, más precisamente, el conjunto de las 'cosas dichas'” (Garavito, 2009, p. 60). Se genera la creación conceptual⁸⁹ ante “la urgencia y la necesidad angustiosa de transformar el mundo del lenguaje y del pensamiento” (Garavito, 2009, p. 62), pero esto no queda en el mero discurso, sino que la finalidad de generar nuevos conceptos es producir consecuencias en el mundo real.

La fuerza de la filosofía no está en darle forma a la verdad sino más bien en transformar lo que un modo de pensamiento llama verdad. Por ello la filosofía está llamada no solamente a darle forma a la verdad sino también a romper tales formas, cuando ello es urgente, por medio de la fuerza de nuevos conceptos. (Garavito, 2009, p. 63)

A partir de lo anterior, se podría indicar que un marco categorial estaría definido por los conceptos que producen un sistema de pensamiento, que no está exento de contradicciones, sino que entra en discusión con el conjunto de cosas dichas. Por ello, “cada concepto remite a otros conceptos, no sólo en su historia, sino en su devenir o en sus conexiones actuales” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 25). El concepto tiene la posibilidad de abrir nuevos marcos de sentido y de pensamiento. En síntesis, en nuestro contexto de búsqueda hacia lo decolonial necesitamos de conceptos que se asuman desde “una geopolítica y una corpo-política [...] del conocimiento como puntos de partida hacia una crítica radical” (Grosfoguel, 2014, pp. 378-379).

La decolonialidad requiere pensar desde las experiencias de la cara negada de la modernidad. Sobre este punto creo que es oportuno traer a colación la sentencia de Koselleck (2004) “no hay experiencias sin conceptos y, por supuesto, no hay conceptos sin experiencias” (p. 28). Un nuevo marco categorial transmoderno pretende generar la posibilidad de que proyectos decoloniales tengan cabida, para que posteriormente sean comprendidos, discutidos y puestos en marcha en búsqueda de un mundo donde todas/os podamos ser partícipes. Por ello, necesitamos de Otros

⁸⁸ La dificultad de la creación conceptual se manifiesta en que exige “atreverse a decir lo que jamás ha sido dicho y lo que, para las condiciones del mundo y del lenguaje a las que pertenece, se presenta como lo 'indecible'. Al crear un concepto nuevo, el filósofo enfrenta el lenguaje” (Garavito, 2009, p. 62).

⁸⁹ En su libro *¿Qué es la filosofía?* (1997) Deleuze y Guattari definen que “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (p. 8). Trabajan el concepto de «filosofía» y consideran que esta “no puede considerarse ni siquiera como una disciplina sino como una función, la función de crear conceptos” (Garavito, 2009, p. 303), en cuanto función generan aperturas a nuevas formas de saber. Pensar la filosofía como función creadora de conceptos a su vez, puede significar que un historiador, un sociólogo, un antropólogo, etc., al fabricar un concepto está haciendo filosofía. Pero aún más importante significa, por ejemplo, que las mujeres dentro de los movimientos sociales al comenzar a hablar de «dominación masculina» o «patriarcado» están haciendo filosofía. Las implicaciones de pensar la filosofía como función y no como disciplina terminan por invitar a una reevaluación de toda la tradición.

conceptos, de Otros marcos de entendimiento, que amplíen los límites de nuestro mundo⁹⁰. Debe acotarse que lo que se propone no es la simple y llana creación de neologismos, sino que se busca un marco categorial en dónde Otras lógicas, Otras racionalidades y epistemes tengan cabida.

Es pertinente aclarar que un marco categorial está dotado de conceptos⁹¹ y no simplemente de palabras, es decir, el “problema no es terminológico, sino conceptual” (Duso, 1998, p. 41). Lo que pone de relieve la existencia de una diferencia entre palabras y conceptos. Desde la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) y los desarrollos de Koselleck (1993) se considera la distinción entre una y otra, por lo cual es oportuno evidenciar qué se entiende por palabra y concepto. Sucintamente se puede afirmar que una “palabra contiene posibilidades de significado, un concepto unifica en sí la totalidad del significado” (p. 117), esto sucede dado que las palabras y los conceptos⁹², en el ámbito social, no resguardan una única definición, sino que tanto las palabras como los conceptos tienen una multiplicidad de usos. Por último, en relación con la presente investigación creo que es oportuno indicar que Koselleck (1993) considera que cualquier concepto guarda dentro de sí experiencias y expectativas: “no se puede tener un miembro sin el otro. No hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa” (p. 336). Partiendo de esta perspectiva, es posible la emergencia de un marco categorial transmoderno que nazca desde las experiencias y expectativas de las periferias.

⁹⁰ Ludwig Wittgenstein (2009) bien afirmaba que “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (p. 105).

⁹¹ La importancia de los conceptos reside en que son la articulación para poder narrar(nos). Piénsese en el ejemplo que cita Koselleck (2010), cuando señala que “al pensar los hechos, se los está refiriendo ya a conceptos, sin que sea indiferente a cuáles de ellos” (p. 69). Los conceptos se configuran como “términos complejos y plurívocos, que concentran muchos contenidos semánticos” (Merlo, 1998, p. 88). En oposición “de las palabras simples y unívocas” (Merlo, 1998, p. 88). Los conceptos en un sentido práctico “establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría concebible. [...] Los conceptos emergen en un contexto histórico, para cuya comprensión resultan necesarios” (Merlo, 1998, p. 118).

⁹² La relación entre palabra y concepto depende de una pluralidad de factores, puede suceder que exista una dependencia entre las dos, o al contrario que se encuentren desacopladas por completo, “una palabra puede hacerse unívoca -al ser usada-. Por el contrario, un concepto tiene que mantener su carácter polívoco para poder ser concepto. También él está adherido a una palabra, pero es algo más que una palabra” (Koselleck, 1993, p. 117). Es menester recordar que no todas las palabras necesariamente son conceptos. Una palabra se convierte en un concepto en el momento en el cual “la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa una palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra” (Koselleck, 1993, p. 117).

Anteriormente se evidenció como un concepto como «modernidad» puede dar un vuelco si se piensa desde la colonialidad, en lugar de un «pensamiento pensado» desde los lugares hegemónicos. Es en esta medida en la que considero oportuna la emergencia de un marco categorial transmoderno, piénsese por ejemplo en conceptos como: «colonialidad», «decolonial», «transmodernidad», entre otros. Cuando estos son pensados *desde* una «geo-corpo-política» y no desde los desarrollos teóricos de pensadores/as de un «sistema-mundo europeo/estadounidense moderno-colonial capitalista/ patriarcal». El desarrollo de estos conceptos posibilita un pensamiento desde la colonialidad en la cual nuevos conceptos y cosmovisiones comienzan a discutir con el sistema hegemónico.

En síntesis, se requiere de un nuevo marco categorial transmoderno, dotado de conceptos que surjan *desde* experiencias y expectativas periféricas que posibiliten concebir Otras realidades diferentes a las que ofrece el sistema hegemónico y visualizar Otras soluciones a los problemas que afrontamos. Los conceptos y categorías con los que generalmente pensamos hacen parte de un marco categorial del centro, que no contempla las condiciones de las periferias, es “difícil superar nuestros propios problemas con conceptos o categorías que tienen poco que ver con nuestra realidad” (Bautista, 2012, p. 44). Pensar nuevos marcos categoriales es una invitación para aproximarse a Otras comprensiones. Teniendo en cuenta los planteamientos de Koselleck (1993), una característica intrínseca de los conceptos es que operan como indicadores o factores, registran la realidad social y a la vez la constituyen. Esto no quiere decir que la generación de nuevas categorías sea suficiente, se trata de proporcionar conceptos que permitan agavillar las experiencias de quienes padecen las dimensiones coloniales, para acompañar las transformaciones sociales.

Por lo anterior, considero oportunos los planteamientos de Bautista (2014), Hinkelammert (1977) y Zemelman (1992a; 1992b) en su crítica a la filosofía, las ciencias sociales y demás saberes, al producir conocimientos que se encuentran presos en un marco categorial moderno. La propuesta de Bautista de generar un nuevo marco categorial al evidenciar cómo estos dan un vuelco a la comprensión de fenómenos desde la cara negada es totalmente acertada, sin embargo, se requiere ir más allá de los planteamientos del boliviano. A partir del presente recorrido, se argumenta que los procesos de decolonización pueden ser fuertemente enriquecidos si paralelamente se construye este marco categorial transmoderno. Bosquejado el anterior elemento

de hipótesis, me encamino al último desarrollo en torno a la potencialidad decolonial de la pedagogía.

3.2.2. La potencia transformadora de las pedagogías decoloniales

El último elemento que deseo poner de manifiesto es la potencia transformadora⁹³ de las pedagogías decoloniales⁹⁴ frente a la matriz colonial. Esta práctica decolonizadora requiere de una construcción común, en cuanto la educación se vislumbra como el lugar idóneo para generar líneas de fuga. Para ello, haré una presentación esquemática de la educación en la actualidad y cómo las pedagogías decoloniales pueden hacer frente a los problemas modernos. Lo anterior es desarrollado a partir de la perspectiva de múltiples autores/as que identifican una serie de problemas en el escenario educativo contemporáneo. En el presente apartado se analiza la pertinencia de la propuesta transmoderna frente a estas problemáticas, teniendo en cuenta que la pedagogía es uno de los puntos ausentes más notorios en la propuesta Transmoderna Dusseliana.

Paulo Freire (2005) encuentra que actualmente la educación adopta una visión bancaria, es decir, “el conocimiento, es una donación de aquellos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes” (p. 79), esto se debe a la manera en que las concepciones económicas permean todas las aristas de nuestra vida. La educación bancarizada tiene varios elementos en donde se denota esa transferencia conceptual de lo económico a lo educativo. Por ejemplo, el/la educador/a es siempre quien educa, disciplina, piensa, sabe, habla, actúa y transfiere el saber, mientras que el educando no sabe y es un mero objeto receptor de la información “en la medida en que esta visión 'bancaria' anula el poder creador de los educandos o lo minimiza, estimulando así su ingenuidad y no su criticidad” (Freire, 2005, p. 81). El/la educando/a en un sistema educativo bancarizado difícilmente encontrará una conciencia crítica que permita una transformación social de su realidad y la de los/as suyos/as.

⁹³ José De Souza Silva (2013) considera que: “La construcción de otro mundo relevante exige otra educación radicalmente diferente de la que viabilizó el mundo en el cual la humanidad es cada vez más desigual y el planeta cada vez más vulnerable” (p. 477).

⁹⁴ Se hace referencia a estas pedagogías de manera amplia. No se pretende revisar las diferencias entre pedagogías de liberación, críticas, decoloniales, transformadoras, etc. Sino desde una generalidad arbitraria, dada la delimitación de la presente investigación, y sin detallar las divergencias, se pretenden encontrar puntos de convergencia con el fin de generar un diálogo en búsqueda de elementos positivos.

La educación se ha convertido en “memorizar respuestas a preguntas concebidas lejos de nuestra realidad, sin nuestra participación ni compromiso con nuestro futuro” (de Souza, 2013, p. 491). Esa es una de las funciones de una educación bancarizada y funcionalista que domestica la voluntad de los/as educandos/as con el fin de reproducir ideológicamente los saberes hegemónicos sin ningún sentido crítico sobre estos.

Actualmente la mayoría de los sistemas educativos en el mundo permanecen absortos y anclados en prácticas educativas que reproducen el sistema mundo moderno/ colonial a través de prácticas basadas en miradas neoliberales- capitalistas, técnicas-instrumentales, positivistas y definidas a priori; esta visión educativa se ancla en una imposición de poder y control que ignora y se aleja de los sentidos y significados que los sujetos construyen socio-históricamente y de las posibilidades reales de mejorar las condiciones de vida de sus estudiantes, lo que acentúa la situación de vulnerabilidad en la que viven los grupos sociales marginados, al mismo tiempo que constriñe y reduce sus posibilidades de mejora, al considerarlos como objetos pasivos a educar. (Espinosa, 2019, pp. 65-66)

En el colonialismo, según Boaventura de Sousa (2010), se generó un «epistemicidio», es decir una “vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo” (p. 8). Esa es la causa por la cual el eurocentrismo se estableció como única fuente de conocimiento⁹⁵ que a su vez imposibilita la visualización de Otras lógicas y formas de saber. El conocimiento es “un producto histórico, geopolíticamente delineado, anclado a intereses de poder que lo definen, configuran y establecen” (Díaz, 2010, p. 228); cuestión que, desde la modernidad, al considerar al conocimiento como universal y perenne, termina por generar continuos desplazamientos de todo aquello que no sea parte de su propio sistema hegemónico.

La modernidad establece cuales son los conocimientos válidos y los privilegia, por ende, la producción y distribución del conocimiento depende de la importancia y explotación que le pueda dar la hegemonía moderna. Cualquier educación que privilegie “una racionalidad científica occidental, totalitaria, que rechaza todo conocimiento y saberes que escapan de los principios epistemológicos y metodológicos de los patrones impuestos [...] se aísla de la vida de las

⁹⁵ Estos conocimientos desplazados son aquellos saberes “populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas [...] que desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad” (de Sousa, 2010, p. 31).

personas” (Espinosa, 2019, p. 68). Esto sucede, a su vez, en las categorías pedagógicas y de educación que no cuestionan sus propias concepciones.

Al reconocer [...] las relaciones estrechas entre la construcción de saber y el ejercicio de poder, se hace explícito que la aparente neutralidad técnica y la objetividad de la que se dota un saber que se expresa con diferentes nombres-como currículo, modelos pedagógicos, didácticas, y tantos otros-, han sido construidas a través de luchas de poder en momentos históricos determinados y por lo tanto no están despojados de poder. (Martínez, Unda y Mejía Citados en Díaz, 2010, p. 226)

Desde esta perspectiva se considera a “la pedagogía clásica [...] como moderna y colonial” (Ramallo, 2013, p. 249), por ende, se requiere de una «pedagogía liberadora-crítica-decolonial» que tenga como eje a la transmodernidad. Esta debe conciliar la paradoja que se presenta en la educación entre educadores/as y educandos/as con esta visión bancarizada. Se debe realizar un trabajo conjunto que busque resistir y construir, como afirma Walsh (2013), espacios pedagógicos fuera de los sistemas de dominación, bancarización, competición, entre otros, en los cuales la educación se encuentra presa. Dussel (2006b) argumenta que la pedagogía debe ser una acción de transformación que genere una toma de conciencia que posibilite una liberación ética y objetiva sobre la vida. Esto desencadena una perspectiva radicalmente diferente sobre “la solidaridad, la generosidad, el amor; el propósito por la construcción real” (Mejía, 2011, p. 173), sobre otras maneras de comprender la vida y nuestra relación con el medio ambiente.

Se requiere de una “pedagogía en su aspecto praxístico, meditando en su uso estratégico-accional como radical conductor de y hacia comprensiones, posturas y pensamientos no sólo críticos sino de carácter imperativo y proyecto decoloniales” (Walsh, 2013, p. 31). Estas pedagogías deben ser creadas desde un diálogo de saberes permanente, lo que implica una epistemología “basada en la ecología de saberes y en la traducción intercultural” (De Sousa, 2010, p. 8). Este propósito se puede conseguir a partir del reconocimiento de Otros conocimientos, al renunciar a la jerarquía implícita con la que se consideran nuestras epistemologías. Es decir, se busca(n) una(s) epistemología(s) horizontal(es) que permitan una multiplicidad de lógicas y saberes, a su vez, esta se construye junto a los/as oprimidos/as, como diría Freire (2005), y no para ellos/as. La participación de estos/as en la construcción de una pedagogía, vinculada con sus saberes, hace parte de un proceso de liberación epistemológico, de aquí que las pedagogías decoloniales

guarden la potencialidad de desencadenar una desobediencia epistémica con la intención de reivindicar Otras epistemes (Mignolo, 2010).

Las pedagogías decoloniales⁹⁶ son “procesos individuales y colectivos de (de)construcción de conocimientos de los sujetos” (Espinosa, 2019, p. 68), tienen como fin asumir el compromiso de educar de acuerdo con las necesidades locales y globales, en búsqueda de la liberación y emancipación de las dialécticas de opresión. Estas “reconocen múltiples contextos, ambientes, trayectos y conocimiento-saberes, generalmente desestimados por el conocimiento hegemónico, susceptibles de detonar la transformación social con base en experiencias de aprendizaje socialmente relevantes que se co-construyen a partir del bien público y/o común” (Espinosa, 2019, p. 69). Las pedagogías decoloniales⁹⁷ deben entenderse como una práctica en un terreno conflictivo, dan lugar a un choque entre instituciones hegemónicas y reflexiones críticas desde el ámbito pedagógico y educativo⁹⁸. Cualquier proceso de educación⁹⁹ desde esta perspectiva requiere de una reflexión crítica sobre lo que la modernidad ha producido y produce. En síntesis,

la perspectiva de una pedagogía en clave decolonial se postula el descentramiento de dichos saberes con el fin de abrir otras rutas posibles de conocimiento que incluyan al sujeto como protagonista fundamental y permitan la generación de otros, diferentes a los hegemónicamente instituidos como válidos y legítimos. (Díaz, 2010, p. 228)

Estas pedagogías, como cualquier proyecto decolonial que tenga como eje orientador a la transmodernidad, deben generar diálogos con diferentes respuestas locales¹⁰⁰ a los problemas de la modernidad. Por ello, se requiere de un diálogo constante con otras perspectivas del saber, la intención es descentralizar la perspectiva epistemológica moderna que se considera como

⁹⁶ Hago uso del plural en cuanto no se trata de una única pedagogía decolonial, sino de diferentes respuestas locales que deben generar un diálogo con el fin de aprender las experiencias de Otros proyectos. Además, las pedagogías decoloniales no se limitan a la institución de la educación formal, sino que se refiere a todos los ámbitos de la vida.

⁹⁷ Christian Díaz (2010) considera que una pedagogía en clave decolonial es el intento de llevar a la praxis los desarrollos del grupo M/C, es “un esfuerzo sostenido por viabilizar la apuesta del programa modernidad/colonialidad en la perspectiva de una reflexión crítica en torno a lo educativo y a sus conceptos asociados” (p. 221).

⁹⁸ La educación entendida como “acción de educar, en tanto que la pedagogía estudia a la educación, estudia el hecho educativo. Aunque son términos diferentes, se complementan” (Suárez y Valdés-Ayala, 2020, p. 2).

⁹⁹ De Souza (2013) considera que las pedagogías decoloniales, al construir una educación para la vida, pueden generar resistencias en todas las dimensiones de la colonialidad.

¹⁰⁰ Otras culturas tienen diferentes maneras de relacionarse con el conocimiento. La cuestión no es de ninguna manera generar una homogeneización, es “comprender el conocimiento como parte de una relación inclusiva y significativa con la exterioridad del sujeto, que es congruente con concebir al conocimiento como una postura ética” (Zemelman, 2002, p. 13).

universal. Se requiere de conocimientos que provengan de una «geo-corpo-política» que responda a necesidades contextuales, pues es bien conocido que “el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es desincorporado y deslocalizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, 'subir' a la epistemología de la modernidad” (Walsh, 2003, p. 3). La importancia de una construcción común en cuanto a las pedagogías decoloniales se debe a que “es un terreno clave en las luchas por la descolonización de la cultura y en la constitución de imaginarios decoloniales y culturas decolonizadoras” (Ramallo, 2013, p. 258).

Las pedagogías decoloniales se preguntan continuamente por los saberes desplazados por la modernidad, aquellos que han sido negados, rechazados, excluidos y marginados. El diálogo, al convertirse en un territorio donde habitan las luchas entre lo hegemónico y los saberes localizados, debe entenderse como una herramienta fundamental del proceso educativo y pedagógico. Es importante tener en cuenta que no se trata de hacer una reivindicación acrítica de los saberes locales y populares, sino que se espera que en el continuo diálogo se encuentren sus alcances y limitaciones. Una pedagogía decolonial no solo requiere de un aprendizaje, sino a su vez de un continuo desaprendizaje. Estas pedagogías son un intento utópico de procurar un mundo mejor, uno donde, como afirma Marco Mejía (2011), el compromiso sea el “de no convertir al ser humano en un medio para ningún fin” (p. 173). Todo a través de lógicas diferentes que den paso a la integración permanente de diálogos de saberes, artes, voces, subjetividades políticas, procesos educativos, educación popular, entre otras.

Mejía (2011) encuentra seis valores por los cuales apostar a este tipo de pedagogías: 1) El pensamiento crítico es fortalecido, lo que posibilita un análisis sobre la realidad económica, política y sociocultural; 2) Genera una política emancipadora; 3) Se reconoce el rol de las personas en su proceso de emancipación; 4) Posibilita la comprensión de los/as individuos/as en sus múltiples dimensiones y saberes; 5) Genera procesos pedagógicos que interactúan con las dimensiones y saberes Otros; 6) Se pueden generar metodologías y estrategias según las necesidades, con el fin de contribuir a construir personas que piensen en lo común.

Es menester indicar que: “Al decir que proponemos forjar un proyecto educativo, asumimos en primer lugar que tenemos algunas certezas respecto de qué vale la pena transmitir, a quiénes y por qué” (Yedaide, 2016, p. 103). Desde estas pedagogías decoloniales se da como presupuesto que ninguna pedagogía es neutra, cualquier pedagogía es “una acción práctica orientada por intereses desde los cuales toda la acción educativa va dirigida a construir esos fines” (Mejía, 2011,

p. 108). Cualquier proceso de enseñanza es un proceso intencional de transmitir sentidos y significados, por lo tanto, las pedagogías decoloniales tienen como orientación encaminar esfuerzos que logren una liberación y emancipación. Para intentar llevar esto a cabo, realiza “prácticas y métodos alternativos de acuerdo con las realidades y actores que se le van presentando y en ese sentido no tiene un método único, sólo que coloca algunos principios de crítica, transformación y acción como orientadores de su accionar” (Mejía, 2011, p. 112). He ahí su praxis política, como la consideraba Freire (2001), pues “una de las bellezas de la práctica educativa es precisamente el reconocimiento y la asunción de su politicidad, que nos lleva a vivir el respeto real por los educandos” (pp. 42-43), al no imponer ninguna concepción, sino en búsqueda de generar diálogos y nuevas comprensiones.

La dificultad se encuentra exactamente en que cualquier terreno educativo debe concebirse como un espacio conflictivo donde circundan una multitud de dimensiones coloniales, pero a su vez, es en este espacio donde pueden emerger líneas de fuga en cuanto surgen personas críticas con estas dimensiones coloniales que les penetran. Por lo tanto, la educación debe ser entendida como una práctica de contradicciones y resistencias decolonizantes. La pregunta sobre cómo llevar esto a cabo se hace evidente, sin embargo, autores como Díaz¹⁰¹ (2010) reconocen que una agenda común sobre las pedagogías decoloniales está pendiente. Sin embargo, los avances de la perspectiva Modernidad/ Colonialidad ya nos invitan a reflexionar en campos como la pedagogía y por lo tanto un primer paso puede ser generar una comprensión crítica de la historia pues esto

presupone desestabilizar y debilitar la visión eurocéntrica que comporta la perspectiva de occidente, abriendo la posibilidad de reconocer otras formas de verla, comprenderla y configurarla. A su vez significa dismantelar el andamiaje conceptual y epistémico que mantiene la exclusión, la segregación y control, así como la imposición de un sistema económico globalizante, como un fenómeno natural que se afirma en las condiciones propias del devenir histórico. (Díaz, 2010, p. 222)

Las pedagogías decoloniales que tengan como eje orientador a la transmodernidad deben romper estos sistemas de opresión bancarizados, no se puede aspirar a decolonizar sin fracturar una de las instituciones que colabora con este fin. Por lo tanto, se debe buscar el diálogo de múltiples

¹⁰¹ Díaz (2010) considera, a partir de Zemelman, que una manera de confrontar las concepciones acriticas de la modernidad puede partir de un «pensar categorial» que responda a las tradiciones del pensamiento que no sean las hegemónicas. Cuestión que se conecta con lo desarrollado en apartados anteriores.

saberes producidos localmente desde «conocimientos situados», «geopolíticos», «corporalíticos», etc. La tesis que se quiere mantener en este apartado es que no puede existir proceso decolonial, por ende, emancipador y liberador, que no contemple la pedagogía. Freire (2005) argumenta que, así como “ninguna pedagogía realmente liberadora puede mantenerse distante de los oprimidos” (p. 54), ningún proceso decolonial emancipador y liberador puede surgir sin los procesos individuales y a la vez colectivos de los/as oprimidos/as, solo desde sus saberes y su corporalidad se encontrará una dimensión decolonial de reconocimiento. “Es preciso convencerse de que el convencimiento de los oprimidos sobre el deber de luchar por su liberación no es una donación hecha por el liderazgo revolucionario sino resultado de su concienciación” (Freire, 2005, p. 70), por lo anterior, existe la necesidad de unas «pedagogías decoloniales-transmodernas» en todos los ámbitos educativos -formales y no formales-, que abran camino a un entretrejer de saberes. Así la pregunta de ¿educar para qué? tendrá siempre una respuesta: para liberar y emancipar junto con oprimidos/as y opresores.

Las «pedagogías decoloniales-transmodernas» tienen una potencia transformadora a la matriz colonial, al ser una práctica donde habitan los saberes, puede comenzar a generar líneas de fuga respecto a la comprensión que tenemos sobre nosotros/as mismos/as y a su vez, sobre las implicaciones históricas y discursivas del proyecto de la modernidad en su cara negada. Una perspectiva decolonial a las pedagogías posibilita, a partir de una constante lucha y resistencia dentro de cualquier figura de educación, visualizar posibles soluciones a los problemas de opresión, explotación y consumo que enfrentamos en la actualidad. El fin de estas pedagogías decoloniales es, como afirma Sousa (2010), decolonizar el saber para reinventar el poder.

4. A modo de cierre para generar aperturas

¿Cómo se hace para rebelarse contra el mal? [...] ¿Cómo se hace para volver a construir lo destruido de modo que no quede igual, sino que sea mejor? ¿Cómo se levanta al caído? ¿Cómo se encuentra al desaparecido? ¿Cómo se libera al preso? [...] ¿Cómo se construye la democracia, la justicia, la libertad? No hay una respuesta sola. No hay un manual. No hay un dogma. No hay un credo. —Subcomandante Moisés

La presente investigación se proponía como fin abordar la propuesta de la Transmodernidad. Para ello, inicialmente reconstruí los conceptos claves de «modernidad», «colonialismo», «colonialidad» y «decolonialidad», sin los cuales no se puede entender a cabalidad la profundidad del proyecto Transmoderno. De manera paralela a la reconstrucción de la propuesta se evidenciaron dos grandes problemáticas. La primera, el considerar la Transmodernidad como una Nueva Edad del Mundo, más allá de la modernidad, es un ejercicio de prognosis que se encuentra plagado de problemas, se evidencia un mesianismo enmarcado en una perspectiva teleológica de la historia que es difícil de defender. Los problemas modernos que afrontamos con mayor intensidad, referentes a la explotación y dominación de individuos/as, culturas y el medio ambiente, no necesariamente conllevan a esta Nueva Edad del Mundo, como consideran algunos/as autores/as. La segunda problemática, durante la formulación de la propuesta se invita a que los desarrollos con miras a lograr la gesta de esta Nueva Edad del Mundo se generen a partir de un diálogo con los/as pensadores/as fronterizos/as y las culturas negadas. Sin embargo, estas indicaciones se pierden de vista en cuanto se comienzan a elaborar producciones teóricas en algunas áreas determinadas con el fin de generar este tránsito de la modernidad hacia la Transmodernidad. Cuestión que deja en evidencia el uso de imperativos universales a partir de los cuales se busca solucionar las problemáticas sin partir de contextos determinados.

Existe un problema de escalas que se evidencia en un proyecto tan ambiciosos y abstracto como el reconstruido. Al momento de realizar indicaciones sumamente genéricas como las construcciones de diálogos horizontales periféricos, o propuestas conjuntas, se pretende presentar la posibilidad de que estos proyectos, tal vez, puedan ser llevados a cabo. Sin embargo, al momento de trasladar estos desarrollos a terrenos micro, los problemas empiezan a emerger. Por un lado, cualquier terreno de división es una abstracción para delimitar mejor las problemáticas, pero en la práctica estas dimensiones se encuentran entrelazadas unas con otras,

por ende, las indicaciones sobre cómo actuar en estos terrenos se ven fuertemente ensombrecidas.

Aunque la Transmodernidad es una propuesta propositiva de integrantes del grupo M/C y de autores/as del Sur, esta se encuentra en tensión con los desarrollos críticos sobre la modernidad. Aunque continuamente se manifiesta la necesidad de superar la modernidad, de ir más allá, criticando las posibilidades de pensar alternativas desde la misma, el proyecto Transmoderno continúa anclado a desarrollos modernos. Por ejemplo, mediante la alusión a terrenos de análisis propios de la modernidad como la economía, política, filosofía y teología. La solución a la herida y herencia colonial no puede nacer de un proyecto que busque abandonar completamente la modernidad, volviendo a la sentencia de Walsh (2013), no se trata de algo que se pueda deshacer. Los terrenos de análisis de la Transmodernidad manifiestan sus límites, existe una encrucijada en donde a pesar de expresar la imposibilidad de emprender proyectos críticos y propositivos desde la misma modernidad, se está realizando la propuesta desde allí.

Continuamente los/as autores/as de la propuesta Transmoderna indican que esta solo proporciona referencias o brújulas por seguir, aun así, eso queda dilapidado rápidamente. La falta de diálogo con otras voces, propuestas, lógicas y cosmovisiones se hace evidente. No basta con mencionar, dado que ni siquiera son profundizadas, las sociedades indígenas reconocidas por la tradición moderna: como Incas, Mayas, Aztecas, etc., sino que hace falta emprender verdaderas pláticas con Otras comunidades¹⁰² para emprender líneas de fuga desde Otras lógicas, no solo enunciarlo. De nuevo, hace falta reiterar la sentencia de Freire (2005): cualquier proceso se hace junto a los/as oprimidos/as y no para ellos/as. Problema que se evidencia en el proyecto Transmoderno con el uso de categorías como oprimidos/as, explotados, periferias, etc., que termina por invisibilizar las voces de personas y colectivos concretos.

La Transmodernidad no debe ser comprendida como una Nueva Edad del Mundo. No pueden cometerse los mismos errores que se han denunciado respecto a otros/as autores/as que generan propuestas futuras sin sustentación alguna. Por lo tanto, con el fin de construir alrededor del proyecto se consideró que resulta más oportuno entender la transmodernidad como eje orientador de proyectos decoloniales, que aglutina un acervo de propuestas con el fin de generar

¹⁰² Anteriormente se criticó el uso de categorías tradicionales que fragmentan la experiencia social, acudir a la experiencia de comunidades indígenas amazónicas como los Uitoto, Macuna, Boora, Cubeo, entre otras, las cuales a diferencia del pensamiento moderno no generan una separación entre espiritualidad-economía-política-naturaleza, podría brindar luces.

líneas de fuga a la matriz colonial. A su vez, se requiere del diálogo horizontal que tanto hemos referido, solo de esta manera se podrán comprender los procesos locales de denuncia y las propuestas que surjan, para afrontar las implicaciones de la opresión y explotación en diferentes lugares periféricos. Al comprender la transmodernidad de esta manera, se podrían considerar los desarrollos de Dussel, Bautista, Grosfoguel, entre otros/as, respecto a los terrenos de análisis que hicieron, considerando la Transmodernidad como una Nueva Edad. Sin esta visión teleológica, se pueden estudiar a fondo las propuestas que realizaron en las áreas de la economía, política, filosofía, teología y demás para ponerlas en diálogo crítico con el fin de tomar elementos para algunos proyectos decoloniales, sin que se trate de indicaciones prescriptivas para pasar de una etapa histórica a otra.

A pesar de que la «colonialidad del poder» es un concepto clave para entender las relaciones de la colonialidad en todas sus dimensiones, es necesario tener en cuenta que no existe “una sola colonialidad del poder, sino que hay muchas y su análisis dependerá del nivel de generalidad que se esté considerando [micro, meso o macro], así como de su ámbito específico de operación” (Castro-Gómez, 2007, p. 168). En el grupo M/C la «colonialidad del poder» se considera como la dimensión fundamental de la matriz colonial. Sin embargo, considero que los esfuerzos por dar lugar a líneas de fuga a la matriz colonial deben pasar por la «colonialidad del saber». Esto dado que al fracturar la manera en que nos relacionamos con el mundo y cómo nos visualizamos a nosotros/as mismos/as, puede dar lugar a proyectos decoloniales que tengan como eje orientador a la transmodernidad.

La colonialidad del saber configura a las personas colonizadas, a partir de operaciones mediante las cuales: 1) se le establece dentro de una jerarquía racial; 2) se le indica que es un «no ser» blanco, norteamericano/europeo; 3) se le asignan los saberes importantes; 4) se le indica que es explotador de la naturaleza; y 5) se le impone una visión patriarcal. Por lo tanto, el primer paso para afrontar la matriz colonial es trascender este tipo de saberes. De ahí la importancia de dar lugar a Otros marcos categoriales con los cuales generar nuevas comprensiones y apoyarse en pedagogías decoloniales que se pregunten por el cómo desaprender mientras aprendemos, con el fin de tomar conciencia sobre el impacto de las dimensiones coloniales.

Entendida la transmodernidad como eje orientador de propuestas decoloniales, la tarea se enfoca en encontrar puntos de trabajo común con los cuales se puedan desarrollar diálogos horizontales. Por lo tanto, se puso de relieve, en primer lugar, la necesidad de un marco categorial

transmoderno que visibilice experiencias y expectativas distintas a las surgidas en los lugares céntricos, ya que continuamente nos encontramos construyendo saberes desde un marco categorial que resguarda dentro de sí lógicas opresoras. Por lo tanto, el generar una red conceptual de nuevos sentidos que opere desde Otras lógicas podrá discutir de primera mano con las concepciones modernas. La función de este marco categorial transmoderno no es más que la de reflejar las experiencias y expectativas periféricas, concibiendo las realidades negadas por la modernidad. De esta manera, las propuestas y prácticas decolonizantes se verán sumamente enriquecidas, no hace falta sino señalar conceptos tales como: «modernidad», «colonialismo», «colonialidad», «decolonialidad» y «transmodernidad», que han abierto espacios para generar desarrollos teóricos y encaminar luchas comunes. En segundo lugar, se puso de relieve la importancia de la educación como uno de los terrenos clave en las luchas decoloniales visualizando el poder de cambio que se resguardan dentro de las pedagogías decoloniales. Esta práctica decolonizadora se pregunta continuamente por los saberes Otros que han sido negados por la modernidad, cuestión que posibilita un desaprender paralelo al aprendizaje. Por supuesto, no solo hago referencia a la educación formal sino a una perspectiva amplia de esta.

Algunos de los límites de estas propuestas se hacen evidentes: un nuevo marco categorial no conduce a un cambio si se limita a la circulación académica, este debe entrelazarse con movimientos sociales que preponderen la búsqueda de cambio a través de luchas comunes contra las dimensiones coloniales. En el caso de las pedagogías decoloniales, aunque guardan una potencialidad de cambio, estas requieren de proyectos prácticos concretos a partir de los cuales estas apuestas excedan el nivel del discurso y comiencen a dar lugar a verdaderas prácticas decolonizadoras.

Por todo lo anterior, más que un cierre de la presente investigación, considero que es pertinente emprender una serie de diálogos con Otras visiones y lógicas. La reconstrucción de la propuesta Transmoderna permitió captar los límites de un proyecto que aún se formula desde presupuestos modernos, considerar la posibilidad de diálogo conduce a un replanteamiento de aquello que entendemos como filosofía y de la relación que guarda con otros saberes. Anteriormente mencioné que a diferencia de la parte crítica y negativa de los desarrollos alrededor de la modernidad/colonialidad, la Transmodernidad como fase propositiva, aún no atraviesa un proceso de discusión que se alimente desde diferentes posiciones «geo-corpo-políticas». Esta tesis se plantea a sí misma como un aporte a la discusión.

Es cierto que nos encontramos ante graves problemas de explotación y opresión del medio ambiente y de culturas y/o Estados-nación periféricos, por lo tanto, se deben emprender proyectos decoloniales que logren dar respuesta, a diferentes escalas, a la matriz colonial. Desde las «geo-corpo-políticas» de individuos/as que resisten desde la cara oculta de la modernidad, se pueden emprender caminos hacia la utopía pues “de lo que se trata es de soñar, [...] para superar la desilusión, el aburrimiento y el hartazgo que trae consigo el totalitarismo” (Reding, 2014, p. 27). Debe recordarse que la utopía se encuentra en el horizonte: “Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar” (Galeano, 2015, p. 18). Es momento de dar lugar a nuevas preguntas, seguir pensando en caminos que conduzcan hacia otras utopías en búsqueda de la decolonialidad.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia, España: Pretextos.
- Ahumada, A. (2013). *Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto*. Polis Revista Latinoamericana, 1(34), 1-12.
- Álvarez, A y Noguera, A. (2016) *Introducción a la colonialidad de género en mujeres jóvenes y niñas indígenas*. Plumilla Educativa, 1(1), 134-145.
- Baudrillard, J. (1985). *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Bautista, J. (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.
- Bautista, J. (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Barcelona, España: Akal.
- Boff, L. (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. Madrid, España: Editorial Sal Terrae.
- Castro-Gómez, S. (2000). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada 1750-1816*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). *Michel Foucault y la colonialidad del poder*. Tabula Rasa, 1(6), 153-172.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro, R. (2016). *Sistema-Mundo y Transmodernidad: Una lectura crítica*. Política Común, 1(10), 1-10.
- Cerutti-Goldberg, H. (2006). *Integrarse para vivir ¿una utopía humanista?* Utopía y praxis Latinoamericana, 1(35), 115-121.

- Cerutti-Goldberg, H. (2018). *Presagio y tónica del descubrimiento. Ensayos de utopía IV*. Ciudad de México, México: Ediciones Verbolibre.
- Deleuze, G. y Guatarri, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Barcelona, España: Akal.
- De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- De Souza, J. (2013). La pedagogía de la felicidad en una educación para la vida. El paradigma del “buen vivir” / “vivir bien” y la construcción pedagógica del “día después del desarrollo”. En Walsh, Catherine. (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir (re)existir y (re)vivir. Tomo I*. (pp. 469-508). Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Díaz, (2010). *Hacia una pedagogía en clave decolonial: Entre aperturas, búsquedas y posibilidades*. Tabula Rasa, 1 (13), 217-233.
- Duso, G. (1998). *Historia conceptual como filosofía política*. Res publica, 1(1), 35-71.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México, México: Edicol.
- Dussel, E. (1990). *Teología y economía. El paradigma teológico de la acción comunicativa y el paradigma de la comunidad de vida como teología de la liberación*. Ciudad de México, México: Revistas UNAM.
- Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra. España: Editorial Verbo Divino.
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Ciudad de México, México: Lupus Inquisitor.
- Dussel, E. (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Dussel, E. (2006a). *20 tesis de política*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Dussel, E. (2006b). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación historia mundial y crítica*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2008). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia: Biblioteca Indígena.
- Dussel, E. (2013). *16 tesis de Economía Política*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Docencia.

- Dussel, E. (2017). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México, México: Akal.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Dussel, E. y Valle, N. (2017). *Crítica desde América Latina: filosofía política y modernidad*. Pléyade Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, 1(21), 163-181.
- Ehrenreich, B. y English, D. (1981). *Brujas, parteras y enfermeras*. Barcelona, España: Editorial La Sal.
- Eraso, M. (2016). *De Morbis Venereis: la construcción de raza y sexo en los tratados médicos de Jean Astruc (1736-1765)*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Escobar, A. (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*. Tabula Rasa, 1(1), 51-86.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Escobar, A. (2011). Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo. En Montenegro, L. (Ed.), *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. (pp. 49-74). Bogotá, Colombia: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Espinosa, I. (2019). *Reinstituyendo la investigación como transformadora: Descolonizar la investigación educativa*. En *Perspectivas decoloniales sobre la educación*. [61-94]. Málaga, España: Editorial Unicentro.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Barcelona, España: Ediciones Akal.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). *La filosofía intercultural desde una perspectiva Latinoamericana*. Solar, 3(3), 23-40.

- Fornet-Betancourt, R. (2009). La filosofía intercultural. En Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.), *El pensamiento filosófico Latinoamericano del caribe y latino 1300 – 2000*. (pp. 639-646). Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Freire, P. (2001). *Política y educación*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Galeano, E. (2015). *Homenaje a Eduardo Galeano 1940-2015*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Galindo, M. (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz, Bolivia: Mujeres Creando.
- Garavito, E. (1999). *Escritos escogidos*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- González, G. (2016). Transmodernidad y feminismo en dos pensadoras caribeñas contemporáneas: Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa. En Gandarilla, J. (Ed.), *La crítica al margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*. (pp. 521-537). Ciudad de México, México: Akal.
- Grosfoguel, R. (2006). Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial. En Césaire, A. *Discurso sobre el colonialismo*. (pp. 147-172). Barcelona, España: Akal.
- Grosfoguel, R. (2007). Decolonizando los universalismos occidentales: el plu-riversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. En Castro-Gómez, S y Grosfoguel R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 63-77). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Grosfoguel, R. (2009). *Izquierdas e Izquierdas Otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas descoloniales*. Tabula Rasa, 1(11), 9-29.
- Grosfoguel, R. (2014). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global. En de Sousa, B. y Meneses, M. (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. (pp. 373-405). Barcelona, España: Akal.

- Hinkelammert, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica: Editorial Dei.
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: Editorial Dei.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Klein, N. (2019). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Barcelona, España: Paidós.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, España: Paidós.
- Koselleck, R. (2004). *Historia de los conceptos y conceptos de historia*. *Ayer*, 1(53), 27-45.
- Koselleck, R. (2010). *historia/ Historia*. Madrid, España: Mínima Trotta.
- Lander, E. (1999). *¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos*. *Estudios Latinoamericanos*, 1(7), 25-46.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa*, 1(8), 73-101.
- Lyotard, J. (1979). *La condición postmoderna*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Machado, A. (2012). *Proverbios y cantares*. Madrid, España: El País.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S y Grosfoguel R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 127-167). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. Volumen 1*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.

- Marx, K. (2009). *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de la producción del capital. Tomo 1. Volumen 3*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Mejía, M. (2011). *Educaciones y pedagogías críticas desde el sur. Cartografías de la Educación Popular*. Lima, Perú: Consejo de Educación de Adultos de América Latina CEAAL.
- Mendieta, E. (1996). *Modernidad, posmodernidad y transmodernidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo*. Universitas Philosophica, 1(27), 63-86.
- Merlo, M. (1998). *La ambivalencia de los conceptos. Observaciones acerca de algunas relaciones entre Begriffsgeschichte e historiografía del discurso político*. Res Publica, 1(1), 87-101.
- Mignolo, W. (1995). *Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción*. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 1(41), 9-31.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad. Conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Barcelona, España: Akal.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Mignolo, W. (2006). *Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud*. En Césaire, A. *Discurso sobre el colonialismo*. (pp. 7-12). Madrid, España: Akal.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2013). *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica*. Revista de Filosofía, 2(74), 7-23.
- Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad. Antología, 1999-2014*. Barcelona, España: Cidob.
- Moisés, T. (23 de septiembre de 2020). Palabras del TCI Moisés. *CIDECI*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WgY5WG7t3sc/>
- Pachón, D. (2008). *Nueva perspectiva filosófica en América Latina: El grupo modernidad/colonialidad*. Ciencia Política, 1(5), 8-35.

- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Ciudad de México, México: Akal.
- Quijano, A. (1992). *Colonialidad y modernidad/ racionalidad*. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/ Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Ramallo, F. (2013). *La educación en clave decolonial: apuestas pedagógicas, saberes y experiencias desde las historias propias*. *Revista de educación*, 4(6), 249-266.
- Reding, S. (2014). *Soñar despiertos. La propuesta de Horacio Cerutti*. *Solar*, 1(10), 25-33.
- Rivera, S. (2015). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón Ediciones.
- Rodríguez, A. (2018). *Una aproximación al proyecto de Transmodernidad de Enrique Dussel*. *INTERdisciplina*, 6(16), 83-103.
- Rodríguez, M. (2004). *Transmodernidad*. Barcelona, España: Anthropos.
- Santos-Herceg, J. (2010a). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Santos-Herceg, J. (2010b). *Immanuel Kant: Del racismo al racismo*. *Thémata. Revista de Filosofía*, 1(43), 403-416.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Sloterdijk, P. (2002). *En el mismo barco*. Madrid, España: Biblioteca de Ensayo Siruela.
- Soria, S. (2017). *Crítica, política y pedagogía decolonial. Una lectura a contrapelo*. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 1(19), 1-15.
- Suárez M. y Valdés-Ayala, E. (2020). *La Pedagogía y la Educación. Dos conceptos distintos*. *Colypro*, 1(1), 1-12.
- Vattimo, G, y Otros. (1990) *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, España: Anthropos.

- Wallerstein, I. (1999). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Wallerstein, I. (2011). *The modern World-System IV. Centrist Liberalism Triumphant 1789 - 1914*. California, United States: University of California Press.
- Walsh, C. (2003). *Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo*. Polis Revista Latinoamericana, 1(4), 1-27.
- Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanas*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En Castro-Gómez, S y Grosfoguel R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 21-70). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir (re)existir y (re)vivir. Tomo I*. Quito, España: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2017). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir (re)existir y (re)vivir. Tomo II*. Quito, España: Ediciones Abya-Yala.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus lógico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*. Madrid, España: Gredos.
- Yedaide, M. (2016). *Aportes de la pedagogía crítica y descolonial para un proyecto político-educativo del Sur y para el Sur*. Voces de la Educación, 1(2), 102- 109.
- Zemelman, H. (1992a). *Los horizontes de la razón I: Dialéctica y apropiación del presente*. Barcelona, España: Anthropos.
- Zemelman, H. (1992b). *Los horizontes de la razón II: Historia y necesidad de utopía*. Barcelona, España: Anthropos.
- Zemelman, H. (2002). *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. Barcelona, España: Anthropos.