

Decolonialidad y transmodernidad. A propósito de algunas críticas desde el republicanismo

Juan Pablo Patitucci

Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. ✉ 

Martín A. Rubio¹

Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/aris.91731>

Recibido: 16 de enero de 2024 • Aceptado: 24 de marzo de 2024 • Publicado: 8 de julio de 2024

Resumen: Este artículo se propone evaluar las lecturas que afirman que la perspectiva decolonial, en su crítica a la modernidad y al eurocentrismo, pretenden aferrarse a un particularismo propio de la diferencia cultural latinoamericana con el fin de recuperar los lazos comunitarios previos a la conquista, donde se encontrarían las claves de la liberación presente. Bajo esta perspectiva, la teoría decolonial rechaza toda política institucional y aspira a afianzar comunidades oprimidas que se articulan en función de ejes de opresión como la raza, la cultura, el género o la clase, abandonando así toda pretensión de universalidad, por considerarla el rasgo fundamental de la modernidad europea y de la dominación colonial. De aquí dichas perspectivas concluyen que el pensamiento decolonial es incompatible con las luchas populares realizadas en clave universal y republicana. Frente a estas posiciones, se buscará trazar los lineamientos de una política decolonial intercultural en clave analéctica y transmoderna que superen la falsa antinomia antes expuesta. Para tal fin se destacará la potencia política del locus de enunciación de la diferencia colonial como punto de partida para un proyecto de conformación de comunidades y coaliciones que buscan hacer frente a múltiples opresiones.

Palabras clave: analéctica, decolonialidad, modernidad, republicanismo, transmodernidad.

ENG Decoloniality and transmodernity. Regarding some critics from republicanism.

ENG Abstract: This article aims to evaluate the readings that argue the decolonial perspective, in its critique of modernity and Eurocentrism, seek to embrace the particularism in Latin American cultural difference in order to recover the communal ties prior to colonization where the keys to present liberation would be found. From this perspective, decolonial theory rejects all institutional politics and aspires to strengthen oppressed communities which are articulated based on axes of oppression such as race, culture, gender, or class, thus abandoning any claim of universality, as it is considered the fundamental trait of European modernity and colonial domination. From these perspectives, they conclude that decolonial thought is incompatible with popular struggles conducted in a universal and republican framework. In response to these positions, we will seek to outline the guidelines of intercultural decolonial politics in an analytical and transmodern way that surpasses the flawed antinomy previously exposed. To this end, the political potential of the locus of enunciation of colonial difference will be highlighted as a starting point for a project to structure communities and coalitions that seek to confront multiple oppressions.

Keywords: analectics, decoloniality, modernity, republicanism, transmodernity

Sumario: Revisitando las críticas a la teoría decolonial. Superando las dicotomías. Conclusiones y perspectivas. Referencias bibliográficas

¹ El orden de los autores es alfabético y no refleja un distinto grado de contribución.

Cómo citar: Patitucci, J. P.; Rubio, M. A. (2024). Decolonialidad y transmodernidad. A propósito de algunas críticas desde el republicanismo. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 13(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.91731>

Este artículo tiene como fin examinar algunas interpretaciones sobre la corriente decolonial particularmente extendidas en algunos círculos académicos españoles y latinoamericanos. Tales lecturas afirman que la perspectiva decolonial, mediante su crítica a la modernidad y el eurocentrismo, se aferra a un particularismo propio de la especificidad cultural latinoamericana, encontrando allí la recuperación de un pasado armónico que serviría de herramienta clave para la liberación actual. Estas posiciones críticas afirman que la finalidad del giro decolonial consiste en erradicar toda forma de pensamiento moderno para recuperar un pensamiento y unos lazos comunitarios “propiamente” nuestroamericanos. Bajo esta perspectiva, el tipo de praxis que la decolonialidad engendra consistiría en rechazar toda política institucional aspirando a afianzar diversas comunidades oprimidas articuladas en función de ejes de opresión entendidos separadamente como raza, cultura, género o clase, abandonando así toda pretensión de universalidad por considerarla el rasgo fundamental de la modernidad europea y de la dominación colonial. En ocasión de estas lecturas, y sin ánimos apologeticos de la tradición decolonial en cuanto tal, el artículo propone evaluar estas críticas, así como las concepciones de la modernidad y la universalidad que ellas presuponen, en miras a pensar los lineamientos de una política decolonial intercultural en clave analéctica y transmoderna.

Para ello, en primer lugar, se presentan las críticas a la corriente decolonial tomando en cuenta algunos de sus exponentes más desarrollados. Posteriormente se reconstruyen esas mismas discusiones en el interior de la tradición, con el fin de mostrar que estas críticas no pueden constituir una impugnación de la corriente decolonial en su conjunto, sino que sirven para echar luz en las propias divergencias que esa escuela tuvo en su seno. A su vez, en una tercera sección, el artículo busca fundamentar esta consideración acerca de la decolonialidad a partir de la precisión de algunos conceptos especialmente relevantes para la impugnación que pretenden hacer de esta corriente: las nociones de universalidad, modernidad y transmodernidad. Por último, en las conclusiones, recogiendo en parte algunas de las críticas que se han hecho a esta tradición, se postula la posibilidad de pensar una política decolonial desde una perspectiva analéctica y transmoderna.

Revisitando las críticas a la teoría decolonial

Existe en la literatura filosófica reciente un número de producciones críticas de la perspectiva decolonial que merecen ser atendidas. Tal como se mencionó más arriba, esas críticas giran en torno a algunas caracterizaciones de las propuestas de la red de pensadores decoloniales. Entre las diferentes acusaciones resaltan las de incurrir en un esencialismo epistémico, en un nativismo moralizante, en sostener una posición anti-moderna y anti-europea o en ser entusiastas de las políticas de la identidad (Restrepo, Rojas, 2010). A fin de recoger algunas de las críticas paradigmáticas que suelen hacerse a la teoría decolonial se propone, en primera instancia, seguir el hilo argumentativo del texto de Valeria Coronel y Luciana Cadahia *Volver al archivo. De las fantasías decoloniales a la imaginación republicana* (2021)². A su vez, se reponen otras críticas que se vinculan con estas, especialmente en torno al problema de la modernidad y la universalidad. Las mismas son expuestas teniendo en cuenta que una de las intenciones del artículo es dar cuenta de las divergencias internas de la corriente y su caracterización como una red de autores en la que convergen diferentes visiones y proyectos. Por ello, resulta de especial importancia explicitar qué autores de la corriente formulan los conceptos que se critican, así como la posición que está detrás de ellos.

En su artículo, Coronel y Cadahia sostienen abiertamente la necesidad de abandonar la perspectiva decolonial a la cual califican como “exotizante” no solo por carecer de fundamentos históricos, sino porque además constituye un abandono de la política y un obstáculo para la recuperación de las luchas populares realizadas en clave republicana. Su crítica central consiste en que las teorías decoloniales comparten la idea de que toda “matriz republicana”, y particularmente toda formación estatal, es responsable de perpetuar formas de opresión de raza, clase y género. A su vez, dichas teorías entenderían que estas estructuras de opresión son producto de la modernidad reproducida por el Estado republicano. Por ello, las autoras consideran que en la teoría decolonial en su vertiente epistemológica y también feminista habría un inconfeso abandono del relato democrático en pos de una estetización orientalista o misticada del pasado pre-hispánico. Para el pensamiento decolonial, según ellas, “toda conexión con el lenguaje de lo político o la modernidad es vista como una retórica democrática que ocultaría un dispositivo de disciplinamiento” (Cadahia y Coronel, 2021, p. 68).

Adicionalmente, en el plano epistémico, le atribuyen a la teoría decolonial una presunta desacreditación de las universidades latinoamericanas. En este sentido, los y las pensadoras decoloniales negarían que las academias latinoamericanas sean espacios de producción de un conocimiento conectado con la disputa social, así como un interlocutor válido en la producción de pensamiento crítico a escala global. De esta

² Este artículo recoge varias de las críticas típicas a la corriente decolonial. Para una ampliación de esas críticas y distintas versiones de las mismas, ver: Petruccelli, Ariel (2020) Teoría y práctica decolonial: un examen crítico. En *Políticas de la Memoria*, 20, 45-62.; Coronel, Valeria (2003) Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista. En C. Walsh (comp.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos sobre y desde la región andina*, Universidad Andina Simón Bolívar; Barriga, Andrea (2020) Aníbal Quijano y la colonialidad del poder: todo lo sólido se desvanece en el aire. En *Políticas de la Memoria*, 20, 63-78. En este último caso, las críticas se dirigen especialmente a la postura de Aníbal Quijano y las inconsistencias que la autora encuentra en ella, pero están antecedidas por una crítica a la corriente en cuanto tal. Muchas de las críticas a la perspectiva decolonial han sido compiladas en dos libros: Makaran y Gaussens (2020) y De la Garza Toledo (2021).

forma, sostienen que en la perspectiva decolonial no se advertiría que en la gran mayoría de los casos se tratan de espacios públicos interclasistas e interétnicos. Asimismo, las autoras destacan una contradicción performativa entre la apuesta teórica decolonial y el lugar de enunciación del grupo Modernidad/Colonialidad que, con gran desatino, circunscriben únicamente a universidades estadounidenses. Ambas críticas no dan cuenta de la diversidad de los lugares de enunciación de sus referentes y especialmente de las apropiaciones que la corriente decolonial ha tenido a lo largo de Nuestra América tanto en términos académicos como políticos en los últimos años (Aguer, 2020).

En suma, estas críticas le atribuyen al pensamiento decolonial en su conjunto una concepción según la cual existe una continuidad de toda formación estatal con la historia colonial asumiendo un compromiso con un particularismo culturalista que esencializa lo indígena y lo afro. En estas identidades, entendidas como una alteridad pura y una instancia pre-política exterior a la modernidad, residiría el fundamento ontológico de la teoría decolonial y su único proyecto político.

En el marco de esta interpretación crítica de la teoría decolonial, la modernidad no debe entenderse como el patrón epistémico que fundamentó el colonialismo sino como un espacio que fue enriquecido por experiencias republicanas tales como las revoluciones independentistas y la revolución haitiana cuyo paradigma, afirman, pervive en los movimientos populares. Para ello retoman el aporte del historiador norteamericano James Sanders quien en su libro *The Vanguard of the Atlantic World* (2014) afirma que las ideas de la modernidad maduraron en América Latina, particularmente las nociones de democracia y república³. Por ello, sostienen que:

no hay una unidireccionalidad de los procesos políticos de Europa a América, sino que los desarrollos políticos latinoamericanos fueron críticamente centrales para el desarrollo del universalismo, los derechos, la igualdad y la democracia en la historia del mundo y no solo un apéndice de la historia de Occidente (Sanders, 2014, p. 235).⁴

Según las autoras, esta última perspectiva ofrece una clave de lectura distinta al supuesto ejercicio exotizante de la teoría decolonial, dado que conlleva rechazar toda pretensión de universalidad por considerarla propia de la modernidad. Paradójicamente las autoras, no niegan la dimensión colonial y racista de la experiencia moderna, siendo este uno de los elementos centrales de la crítica decolonial según los desarrollos de Quijano, Lugones y otros/as. Su propuesta consiste en construir un “universalismo situado”⁵, “desde abajo” o “plebeyo”, entendido como un acumulado histórico de las luchas de los sectores populares que ponen en cortocircuito la narrativa abstracta del universalismo formal (Cadahia y Coronel, 2021, p. 87).

La lectura que hacen de la perspectiva decolonial como una propuesta particularista y homogénea que reniega de todo universalismo es, al menos, paradójica. La corriente decolonial nace a fines de los años ochenta como una crítica a los universalismos abstractos modernos, los cuales esconden en sí mismos particularismos. En realidad, estos argumentos forman parte de un contexto de ideas más amplio dentro del cual se inscribe la tradición decolonial. En efecto, varios miembros de la red modernidad/colonialidad⁶ provienen de otras corrientes que venían elaborando una crítica de visiones desarrollistas y de la modernidad europea tales como la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación y otras que pueden enmarcarse en la larga tradición del latinoamericanismo filosófico. Tal como marca Aguer (2020), la noción de colonialidad del poder de Aníbal Quijano se distancia, por un lado, del giro culturalista que ponía énfasis en la categoría de la subalternidad propia de la diferencia cultural, y por el otro, buscó alejarse de aquellos análisis marxistas clásicos que proponían la categoría de clase como el paradigma único de congregación de los sujetos de liberación, y, por tanto, como la noción privilegiada para tematizar la opresión. De su propuesta, sin embargo, no se sigue un rechazo a toda forma de universalidad. Por el contrario, la perspectiva decolonial permite visibilizar la dimensión andro— etnocéntrica colonial que persiste en algunas formas de universalismo. Tal como será demostrado más adelante, el abordaje decolonial es ineludible en la reformulación y restitución de la universalidad desde la diferencia, esto es desde los lugares de enunciación periféricos que son a priori negados como válidos por la pretensión universalizante de la modernidad eurocentrada. Solo así puede darse lugar a la constitución de nuevas formas universalidad⁷.

³ Es menester señalar que Grüner en *La oscuridad y las luces* (2010) realiza desde una perspectiva decolonial un minucioso análisis de la revolución haitiana y propone la tesis de que la misma constituye una inversión de las estructuras políticas, ideológicas y culturales de la modernidad que lejos de ser un fenómeno unitario es “un campo de batalla”. En el siguiente apartado se retomará esta tesis.

⁴ Recuperado de Cadahia y Coronel (2021, p. 83).

⁵ Hay que destacar que las autoras no reponen el desarrollo de este concepto en la historia del pensamiento latinoamericano, por ejemplo, en la Filosofía de la Liberación (Casalla, 1973) o en desarrollos más recientes de la Filosofía Intercultural (Fornet-Betancourt 2005; Bonilla 2010, 2021).

⁶ Este grupo surge a fines de la década de 1990 y congrega a un grupo de intelectuales y académicos/as latinoamericanos/as que desde diferentes disciplinas venían indagando las conexiones entre la modernidad y el colonialismo. Entre sus miembros fundadores se destacan: los sociólogos Aníbal Quijano (Perú), Edgardo Lander (Perú), Ramón Grosfoguel (Puerto Rico) y Agustín Lao-Montes (Puerto Rico); los y las filósofos Enrique Dussel (Argentina), Santiago Castro-Gómez (Colombia), María Lugones (Argentina) y Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico); el semiólogo Walter Mignolo (Argentina); los antropólogos Arturo Escobar (Colombia) y Zulma Palermo (Argentina); y la pedagoga Catherine Walsh (Ecuador) entre otros. La red se mantuvo unida hasta el 2006 cuando comenzaron las diferencias políticas y teóricas en torno al surgimiento de los gobiernos progresistas en la región. Esto dio lugar a un conjunto de ricos debates en torno al rol del Estado, la democracia, los movimientos sociales y la relación entre la teoría y la praxis política.

⁷ Como se verá en el siguiente apartado, ese es el proyecto de autores como Dussel y Castro-Gómez, así como de otros miembros del grupo Modernidad/Colonialidad como Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, entre otros. Muchos de ellos, han producido diver-

Otra de las críticas a tener en cuenta desde una perspectiva similar a la de las autoras es la que realiza en diversos textos Rodrigo Castro Orellana (2014, 2015, 2016, 2020). Tales críticas se centran generalmente en la obra de Walter Dignolo, aunque también abordan los conceptos de sistema-mundo moderno/colonial y transmodernidad. Respecto de la obra de Dignolo, Castro Orellana resalta la ambigüedad de la noción de diferencia colonial. Su equivocidad consiste en que, por un lado, afirma un *locus enuntiationis* desde el cual se hace posible pensar “post-occidentalmente” y, por otro, remite a la diferencia clasificatoria de poblaciones por parte del imperialismo occidental. Castro Orellana explica que estos conceptos son introducidos por Dignolo en el marco crítico hacia la *episteme* imperial-moderna, propugnando por un retorno a una episteme y una experiencia originaria de las culturas precolombinas como gesto restauratorio. Ese gesto estaría dado por el concepto de pensamiento fronterizo (*border thinking*) que implica la construcción de un pensamiento alternativo a la racionalidad eurocéntrica. Así, se establecería una dicotomía entre la episteme fronteriza y la eurocentrada, cayendo en una extraña determinación de lo fronterizo por parte de lo eurocéntrico: el pensamiento fronterizo sería aquel que surge no desde el afuera sino desde la “exterioridad” del pensamiento moderno-europeo. El punto topológico del que surge este pensamiento es la materialidad del cuerpo subalterno, es decir, la subjetividad de frontera. Así, la perspectiva fronteriza tendría un lugar de pertenencia, caracterizada por el padecimiento de una “herida colonial”. Dignolo incurriría en el mismo vicio que le atribuye a la episteme moderna europea, defendiendo el *privilegio epistémico* de algunos sujetos de enunciación por sobre otros. Aún más, el autor argentino refuerza esta idea aduciendo que el pensamiento fronterizo, cuando es asumido por alguien que no ha sufrido esa herida, se convierte en un “pensamiento fronterizo débil” (Dignolo, 2003). Castro Orellana sostiene entonces, que “la tesis principal de la teoría decolonial” es la pertenencia necesaria de todo discurso a un sujeto específico dentro de la dicotomía occidental/subalterno (Castro Orellana, 2020, p. 84), convirtiéndola en una perspectiva reaccionaria. En efecto, Castro Orellana coincide con otros autores como Jose Luis Villacañas Berlanga (2017), en que la visión homogeneizante de la decolonialidad sobre el pensamiento europeo ocluye la mirada sobre muchas perspectivas críticas del imperialismo y el colonialismo que surgieron desde ese propio pensamiento. En ese punto radicaría la postura esencializante de la perspectiva decolonial: no que la modernidad y la colonialidad coexistan o se copertenezcan sino que la modernidad consiste únicamente en la colonialidad, sin tener en cuenta otras dinámicas. Cabe mencionar, además, que según el autor chileno, en esto mismo caería la noción de transmodernidad de Enrique Dussel, la cual implicaría la revalorización de experiencias de las culturas que se encuentran “por fuera” de la modernidad, con el fin de realizar un “más allá” o salida de la modernidad. Este tema se retomará más adelante.

Desde otra vertiente de pensamiento, otra de las críticas (recuperada por Castro Orellana) es la de Silvia Rivera Cusicanqui (2010). La autora boliviana acusa a Dignolo “y compañía” de una tergiversación de sus ideas y la de otros autores decolonizadores, insertando su discurso en contextos de producción (las universidades norteamericanas) y en campos semánticos despolitizadores. En el fondo, la crítica está dirigida hacia lo que se conoce como “extractivismo epistémico”, el cual serviría a Dignolo para autolegitimarse intelectualmente, mientras que no atiende a la realidad concreta, su particularidad y riqueza, sino que se interesa por establecer dicotomías desde esa posición de privilegio intelectual.

Ahora bien, yendo más allá de la caracterización “orientalista” del pensamiento decolonial en su conjunto, la crítica a la modernidad es indudablemente central en la propuesta decolonial, no así la de la política o la del republicanismo como tal. Entonces, la pregunta que subsiste es si, necesariamente, el republicanismo plebeyo puede abjurar de los debates y aportes de la perspectiva decolonial. ¿Son necesariamente excluyentes la decolonialidad y el republicanismo o, por el contrario, el republicanismo puede y debe ser reinterpretado en clave decolonial para ser liberador?

Superando las dicotomías

Dentro de los posibles elementos que pueden discutirse en estas posturas críticas, vale destacar algunos: (1) la supuesta homogeneidad de la corriente decolonial; (2) la división maniquea entre la postura decolonial como antipolítica, por un lado, y aquellas posturas que sostienen la importancia de la conformación de voluntades colectivas en la lucha por la liberación, por el otro; (3) las concepciones de la Modernidad que estas críticas suponen, así como las de la propia corriente decolonial; (4) la metodología empleada para elaborar una crítica de la Modernidad, entre otras. Este trabajo se centrará principalmente en discutir dos de ellas. En primer lugar, si la antipolítica es una característica transversal a la totalidad de los y las autoras del grupo modernidad/colonialidad o si, por el contrario, el problema de la política y de la conformación de voluntades colectivas es un debate interno a la corriente. En segundo lugar, se discute el modo en el cual hay que entender la modernidad para algunos autores y autoras de esta corriente, así como las respuestas a posibles equívocos acerca de la identificación unívoca entre modernidad y colonialidad.

Uno de los errores principales de este tipo de aproximaciones críticas al pensamiento decolonial consiste en interpretar dicho movimiento como una corriente de pensamiento homogénea. Este abordaje sesgado ignora el trabajo que gran parte de los y las autoras de esta red realizaron previamente⁸ (por caso pueden

⁸ sus nombres para este tipo de propuesta: universalidad analógica, pluriversalidad, etc.

Se cae, además, en una crítica a la supuesta “contradicción performativa” que tendría el conjunto de la corriente por el hecho de que algunos de sus miembros trabajan en universidades estadounidenses. Una vez más, entendemos que solapadamente se recurre a una sinécdoque: no sólo son únicamente algunos los miembros del grupo que pertenecen al ámbito académico estadounidense y varios otros trabajan en universidades mexicanas, colombianas, venezolanas, ecuatorianas, etc. Además, obviar la

mencionarse las inscripciones de Enrique Dussel en la filosofía de la liberación desde los años setenta o la de Anibal Quijano en la teoría de la dependencia). Al mismo tiempo, se realiza un procedimiento argumentativo que toma la parte por el todo: se utilizan textos de algunos/as de los/as autores/as que sostienen lo que se busca criticar y, con ello, se impugna toda la corriente (por lo general las críticas se centran en las producciones de Walter Mignolo). Esto lleva a presentar como contrarios a la perspectiva decolonial algunos posicionamientos que han sido sostenidos por autores de la propia corriente: paradigmáticamente, el campo de la política constituye el ámbito privilegiado de esas discusiones. Por ello, al contrario de lo que sostienen las interpretaciones críticas, las discusiones políticas marcaron las divergencias internas de la corriente. De hecho, al interior de la red no son escasas las disputas sobre si el abordaje decolonial de la acción política conlleva necesariamente el encierro en particularismos o, por el contrario, si este debe apostar por la construcción de una voluntad colectiva que los trascienda. El mismo tipo de disputa se juega entre las posiciones que sostienen que una política decolonial debe abjurar de la disputa por el poder del Estado y aquellas afirman la necesidad de comprometerse con movimientos políticos contrahegemónicos⁹.

Particularismo, Universalismo y Eurocentrismo.

Para mostrar las limitaciones de estas lecturas críticas y su desconocimiento respecto de los debates sobre la cuestión de la política y las interpretaciones de la Modernidad al interior de la corriente, a continuación, se mencionan los desarrollos y las críticas de dos de los principales referentes de la corriente: Santiago Castro-Gómez y Enrique Dussel.

El caso del autor colombiano es bastante peculiar porque a pesar de ser uno de los fundadores de la red modernidad/colonialidad es también uno de sus principales críticos y uno de los primeros pensadores que se inscriben dentro del proyecto del republicanismo plebeyo. La obra de Castro-Gómez puede diferenciarse en dos grandes períodos: desde *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) hasta la producción de sus dos libros sobre la historia cultural del capitalismo colombiano (*La hybris del punto cero* (2005) y *Tejidos oníricos* (2009)) desde una perspectiva foucaultiana (arqueológica en el primer libro, genealógica en los dos siguientes), su obra se caracteriza por el abordaje de las herencias coloniales y su relación con la modernidad. Durante este período se ve una gran influencia del grupo modernidad-colonialidad y, en particular, de la caracterización de la colonialidad como el “lado oscuro” de la modernidad. Sin embargo, a diferencia de Anibal Quijano, Enrique Dussel o Walter Mignolo, sus análisis se centran en los procesos endógenos de la colonialidad en Colombia, antes que en un análisis macrosociológico o geopolítico de las dinámicas del conocimiento (propios de autores como Wallerstein, Quijano o Dussel, de los que se diferencia). A partir del primer tomo de *La historia de la gubernamentalidad* (2010) hasta el último de sus libros, el autor ha profundizado su distancia sobre algunas de las propuestas del grupo o, en realidad, sobre alguno de sus miembros. En concreto, tal como él mismo sostiene, no solo realiza una crítica de la perspectiva política de un sector de los pensadores decoloniales, sino también sobre su propio enfoque foucaultiano. Lo que busca es realizar un análisis de las herramientas que permiten combatir las herencias coloniales o, como lo ha formulado, cómo realizar una “política decolonial” (Castro-Gómez, 2017). En efecto, aquí Castro-Gómez busca desligarse de una vertiente de la perspectiva decolonial que él reconoce como particularista, autonomista y reaccionaria a la que acusa de tener una visión reduccionista de la modernidad (en particular se refiere a los trabajos de Mignolo).

Ya desde su libro *Crítica de la razón latinoamericana* (1996/2011)¹⁰, Castro-Gómez viene destacando que los análisis teóricos de alguno/as pensadores/as latinoamericanos/as en su rechazo a la modernidad tienden a aferrarse a un particularismo identitario, posicionamiento que posteriormente definió como un “subalternismo político” (Castro-Gómez, 2019, p. 108). De aquí que sus críticas a algunos pensadores de la red decolonial se inscriban en un proyecto teórico político mayor que el autor profundiza en el segundo tomo de *Historia de la gubernamentalidad* (2016) y particularmente en *Revoluciones sin sujeto* (2015). Allí retoma la crítica de Žižek al historicismo posmoderno según el cual en la actualidad las luchas realizadas en términos identitarios han reemplazado las reivindicaciones clásicas de la izquierda abandonando así la lucha por la hegemonía de los aparatos estatales. Castro-Gómez reconoce esta tendencia al autonomismo y el subalternismo pero destaca que este proceso de “desnodalización del sentido común” ha permitido la visibilización

genealogía de conformación del grupo deja de lado que en el momento histórico en el que se realizaron las primeras reuniones el establecimiento de redes de discusión entre miembros de universidades latinoamericanas se enmarca en el contexto más amplio del combate a la penetración de los *Latin American Cultural Studies* en la academia latinoamericana. Ver Mato, 2003.

⁹ Además de las diferencias teóricas que atravesaron el grupo Modernidad/Colonialidad desde sus propios orígenes, los miembros del grupo terminaron enfrentados por diferencias en la práctica y apoyos a movimientos políticos concretos. Para revisar la mitología creada en torno a este grupo, así como los resultados de estos enfrentamientos ver Sánchez y Aguilar (2023).

¹⁰ Si bien este autor ha realizado estas críticas antes, durante y después de su participación en las reuniones del grupo Modernidad/colonialidad, tomamos una producción reciente en la cual queda de manifiesto la crítica política que está detrás de ellas. Sin embargo, es importante resaltar cómo en el libro mencionado, Castro-Gómez realiza un recorrido por distintas posturas que sostendrían algún tipo de *exterioridad* respecto de la modernidad (entre otros, recoge las propuestas de Cullen, Kusch, Scannone y el joven Dussel), al tiempo que las critica por ser todos ellos discursos identitarios que buscan distinguir lo “auténtico” en Latinoamérica de lo que no lo es. En este sentido, ésta “búsqueda mitológica del origen” (Castro-Gómez, 2011, p. 95) esconde un mesianismo intelectual de quienes “conocen” la identidad latinoamericana y pueden darla a conocer; al mismo tiempo, esconde las pluralidades y excluye las diferencias en la identidad latinoamericana; y, por último, la postulación de Latinoamérica como una alteridad absoluta respecto de occidente. En suma, su crítica está ligada al modo de realizar las preguntas sobre la identidad latinoamericana: en lugar de ir hacia la postulación de un fundamento último, el colombiano afirma la necesidad de preguntarse por la construcción de los discursos articuladores de ese fundamento en la historia; en lugar de preguntarse por la “verdadera” identidad latinoamericana, se interroga por los contextos históricos de la producción de esa noción de verdad.

de lógicas como el racismo, la homobofia y el sexismo. Sin embargo no por ello deja de destacar los peligros que conlleva el particularismo identitario, proponiendo en su lugar la necesidad de una política universalista en clave transmoderna con el fin de combatir la colonialidad del poder.

A diferencia de los artículos mencionados en el primer apartado, el autor marca sus reservas respecto de algunos de los principales pensadores de la red modernidad/colonialidad en la que se inscribe. En primer lugar, desde un punto de vista teórico, se distancia del análisis de la colonialidad del poder de Quijano porque a su juicio tiene un carácter totalizante que circunscribe la modernidad a la colonialidad sin dar cuenta del ensamble de racionalidades que dan lugar a tensiones constitutivas. Sin embargo, la denuncia de este reduccionismo no implica el abandono de la colonialidad como dimensión fundamental de análisis porque ésta expresa una de las racionalidades propias de la modernidad sin la cual sus tensiones internas no pueden comprenderse cabalmente. En la misma dirección, Castro-Gómez critica la categoría de desprendimiento de Mignolo y su llamado a una desobediencia epistémica porque rechaza toda teoría europea por su herencia moderna, incluso aquellas críticas como el socialismo, el marxismo y el republicanismo (Castro-Gómez 2017, p. 240). Sin embargo, esta observación es algo exagerada porque si bien Mignolo (2010) exhorta a recuperar tradiciones y cosmovisiones que son invisibilizadas por el paradigma universalista moderno, lo hace con la finalidad de dar lugar a un diálogo intercultural e interepistémico, algo imprescindible para una perspectiva transmoderna como la que busca sostener el filósofo colombiano. Adoptar este posicionamiento no sólo posibilita visibilizar exclusiones, extractivismos y otras formas de violencia epistémica, sino también permite conformar un proyecto emancipador más amplio, capaz de articularse con otros. Por el contrario, el pensador colombiano peca de la misma perspectiva reduccionista que critica al considerar que dichas cosmovisiones son teológico/religiosas en contraposición a un occidente que entiende de modo homogéneo como agnóstico y postmetafísico al que afirma querer seguir perteneciendo (Castro-Gómez 2017, p. 241).

En segundo lugar, desde una perspectiva política, se distancia de la idea de “liberación de los oprimidos” que defienden algunos autores decoloniales. Según el filósofo colombiano esta postura aboga por el reconocimiento de formas de vida particulares excluidas por la colonización, abandonando de ese modo toda pretensión de universalidad por considerarla como un rasgo propio de la modernidad eurocentrada. En su lugar, el autor propugna por una política emancipatoria que aspire a la universalización de intereses para hacer frente al marco que estructura de modo desigual a toda la sociedad (Castro-Gómez 2018, p. 243). Contrariamente, las perspectivas calificadas por el autor como “abyayalistas” entienden a la Modernidad como un proyecto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida y depredador de la naturaleza, desde el cual afirman que la decolonización del eurocentrismo implica el desprendimiento de toda idea moderna en la búsqueda de elementos exteriores a la misma. De aquí que, Castro-Gómez advierta que estas posiciones en el plano epistémico apelen a la necesidad de recuperar “epistemologías otras” que vayan más allá de la distinción jerárquica entre sujeto y objeto propia del pensamiento moderno y, en el plano político, aspiren a revalorizar vínculos comunitarios propios de las comunidades originarias en las cuales primaría una relación armónica entre los seres humanos y también con la naturaleza. La apuesta política del llamado abyayalismo aboga por abandonar las instituciones modernas y el paradigma de la ciudadanía que mantiene una relación abstracta con los individuos concretos. En su lugar, estos abordajes toman como modelo al zapatismo y reclaman la necesidad de una democracia orgánica que defiende el derecho al territorio y a la autonomía de las culturas no occidentales (Castro-Gómez, 2019, pp. 174-186).

Respecto de estos posicionamientos, Castro-Gómez reconoce que hay elementos valiosos que deben ser asumidos, como la interculturalidad y plurinacionalidad que, lejos de ser incompatibles, resultan fundamentales en una democracia republicana. Sin embargo destaca cuatro problemas que se siguen de estas perspectivas: (1) la apelación al particularismo cultural identitario como exterior a la modernidad connota una perspectiva ahistoricista y colonial que entiende a las comunidades indígenas como si se hubieran mantenido indemnes frente a los procesos de modernización; (2) a su vez, esta perspectiva presupone una visión romántica de las identidades culturales asumiéndolas por fuera de la red de relaciones que define su lugar subalterno; (3) el rechazo a la modernidad en bloque trae aparejado el abandono de sus criterios de normatividad política y de toda pretensión de universalidad; (4) por último, esta postura lejos de ser emancipadora recae en el gesto conservador de recluirse en un particularismo identitario que se torna incapaz de combatir el sistema que define su lugar subalterno. En suma, en la medida en que hay una renuncia a la universalidad hay una despolitización de las luchas emancipatorias.

Según la perspectiva de Castro-Gómez, para comprender cualquier identidad en su sentido y su función social es necesario pensarla en el sistema de relaciones que la hacen posible. Por lo tanto, la identidad no puede concebirse como una esencia fija, ya que no puede sustraerse del sentido que le otorgan las cadenas de relaciones de formación social específica. Cualquier lucha identitaria, por ende, nunca podría ser una simple afirmación de una identidad cerrada, porque esto implicaría sostener, al mismo tiempo, el sistema jerárquico en el cual esa relación es subalternizada. Por el contrario, la lucha por la transformación de la condición de subalternidad de alguna comunidad específica debe incluir necesariamente la transformación del sistema de relaciones que la trascienden. Solo puede haber una política liberadora si se entiende que entre la posición subalternizada y el sistema que la subalterniza hay una relación de antagonismo que estructura las identidades de ambas. Por lo tanto, allí donde haya esencialismo no puede haber política en sentido estricto. La “diferencia colonial”¹¹ sólo tiene sentido si se la piensa como un sistema desigualitario

¹¹ El concepto de diferencia colonial acuñado por Mignolo (1998) remite tanto a experiencia colonial implementada por la conquista como a su persistencia en la categorización y jerarquización de grupos y productos culturales resultado relaciones de poder a ni-

de relaciones de poder y no como una separación entre compartimentos culturales inconmensurables entre sí. Es decir, las identidades indígenas, afro e incluso las propias europeas tal como se constituyen hoy en día emergen de la Conquista como sistema diferencial de fuerzas, lo cual evidencia que no son identidades previas a la consolidación de esa configuración geopolítica. Asimismo, sostener el particularismo, equivaldría a defender la posibilidad de una reconciliación política última que domestique cualquier tipo de negatividad en toda formación social, es decir, a sostener una posición sumamente reaccionaria. Por ello, habría que distinguir entre el eurocentrismo, es decir, un universalismo propio del legado colonial como universal abstracto, y la universalidad en cuanto tal. El primero representa un tipo de relación específica entre particularidad y universalidad: aquella que hace de la razón la mediación entre uno y otro con el fin de eliminar cualquier tipo de opacidad entre ambos. Por lo tanto, representa la idea de que existe un agente o una cultura (la europea) que es en sí misma universal y que encarna principios incondicionales derivados de privilegios epistemológicos y ontológicos. Entonces, el eurocentrismo no nos ofrece un problema respecto de la universalidad en cuanto tal, sino en cuanto a la relación que establece entre la cultura europea como particular y la universalidad. Tal relación no se construye mediante una acción finita desde lo particular hacia lo universal, sino que se presenta como un *a priori*. Negar el eurocentrismo, implica negar esa abstracción, sosteniendo que la universalidad sólo es posible a través de la construcción contingente de la particularidad desde un punto de vista situado. Rechazar la universalidad sin más nos arroja a un esquema en el cual, por un lado, queda una universalidad abstracta con valores universalmente válidos y, por el otro, identidades homogéneas particulares. Esto es homologable a una postura multiculturalista liberal, la cual acepta luchas identitarias en el interior de un marco desigualitario incuestionado. Por lo tanto, descolonizar no puede significar rechazar cualquier contenido moderno-europeo como necesariamente colonialista resguardándose en una actitud antimoderna que se expresa en epistemologías sobrevivientes a la expansión colonial. Sin embargo, esto no quiere decir que la lucha política emancipatoria, por ejemplo en América Latina, no deba estar guiada por los valores y contenidos vividos de las comunidades que en ella habitan. Esto nos lleva a pensar más ampliamente el significado de la modernidad. Por un lado, aparece una postura netamente antimoderna que reduce el fenómeno únicamente a la colonización. Por el otro, una postura que asume la complejidad de un fenómeno en el cual la Modernidad y la colonización se presentan como dos caras de un único proceso histórico, uno en que no se destruye u occidentaliza completamente a los pueblos y culturas conquistadas, sino que transforma también el mundo de la vida y el sentido común de esos pueblos mediante la Conquista, el cristianismo, la ciencia, la modernización política y, especialmente, el capitalismo. Contra las perspectivas reduccionistas Castro-Gómez sostiene que la Modernidad debe ser entendida como el producto de una tensión dialéctica entre un ideal emancipatorio contra la servidumbre y su subsunción histórica a los dispositivos de control del capitalismo y el colonialismo que impidieron su cumplimiento (Castro-Gómez, 2019, p. 101).

Frente a las críticas que Castro-Gómez realiza sobre algunas vertientes de la perspectiva decolonial, no ha faltado quien ha caracterizado esa perspectiva como un “giro conservador”. En concreto, Carlos A. Duque Acosta (2021) sostiene que Castro-Gómez, en sus críticas a algunas vertientes decoloniales y en su propuesta de un republicanismo transmoderno se sostiene sobre una epistemología moderna y una política racionalista y antropocéntrica, cayendo en una subestimación de los “conflictos ontológicos” que abordan las luchas decoloniales de los movimientos sociales y pueblos ancestrales del continente. Las críticas de Duque Acosta se relacionan con una reivindicación de ciertos significantes claves del pensamiento indígena como *Abya Yala* o *Pachamama*. El autor parte de un acuerdo básico con la postura de Castro-Gómez, esto es, una concordancia con la denuncia a las posiciones antimodernas y una apuesta por una perspectiva *transmoderna*. Sin embargo, critica la interpretación castrogomeziana de la noción de transmodernidad, señalando que pretende subsumir los “saberes-otros” en la tradición republicana moderna. Según Duque Acosta, esta subsunción se manifiesta en el rechazo a la noción de pluriversalidad, sostenida en la idea moderna de naturaleza como separación “sujeto-objeto”. Sin embargo, las pruebas concretas de que Castro-Gómez sostenga esas epistemologías consisten únicamente en su rechazo a las posturas que hipostasian las epistemologías de los pueblos originarios. En realidad, esta crítica está dirigida específicamente hacia algunas consecuencias políticas de esa sobreestimación: el autonomismo y el abandono a la disputa del poder del Estado. Resulta peculiar además que experiencias como las reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia, bien ponderadas por Castro-Gómez, son presentadas por el autor del artículo como ejemplos de la “política decolonial” que el bogotano rechaza. Lo que más irrita a Duque Acosta de la postura castrogomeziana es el uso de epítetos como “abyayalistas”, los cuales implican para él una falta de respeto, una subestimación y un caso de “extractivismo epistémico”. Este irrespeto marcaría un gesto “neocolonial” en Castro-Gómez, quien no habría aprendido el “significado profundo” de esas expresiones y, por tanto, no ofrecería su trabajo como una “honra” de esas “epistemologías otras”. En otro apartado Duque Acosta critica la “obsesión de la herencia postestructuralista” que Castro-Gómez arrastra desde su *Crítica de la Razón Latinoamericana* por el tema de la exterioridad (si lo arrastra desde uno de sus primeros libros, no se entiende cuál es el “giro” que el autor quiere denunciar). Aquí se acuerda con la malinterpretación que Castro-Gómez realiza de las nociones de Exterioridad y transmodernidad, tal como se profundiza en el próximo apartado. Sin embargo, no por ello se considera que un rechazo en bloque de la ontología moderna (caracterizándola como reduccionista

vel global y al interior de Estados que configuran lo que Quijano definió como colonialidad del poder (Quijano, 2000). En términos de Lugones (2010) tiene su origen en el proceso de colonización inventó a los/as colonizados/os como seres inferiores y persiste en la imposición opresiva como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes.

epistemológica, económica, política y espiritualmente) tal como la que realiza Duque Acosta, haga justicia con la idea de transmodernidad. En efecto, el autor admite su propuesta de un “abandono de la idea moderna de ‘naturaleza’ y la aceptación de la dimensión espiritual”. El problema principal de esta crítica a la obra tardía de Castro-Gómez es que cae en los mismos vicios que denuncia. Achaca al bogotano presuponer una epistemología moderna que le impide entablar un verdadero diálogo interepistémico, al mismo tiempo que realiza una hipostasiación de las bondades de las epistemologías indígenas, así como un rechazo en bloque de toda ontología moderna europea. El corolario es colocar a un autor que participó de la fundación de la red modernidad/colonialidad por fuera de esta y calificarlo abiertamente como “neocolonial”, en lugar de tratar de interpretar qué significa la “política decolonial” que, con los límites y falencias que se señalarán, Castro-Gómez propuso.

Modernidad y Transmodernidad

Ahora bien, la cuestión sería si pensar una política no particularista desde la crítica al universalismo eurocentrista implica, necesariamente, negar la modernidad en cuanto tal. En una discusión más amplia sobre el significado de la modernidad, así como en la introducción del concepto de “transmodernidad” pueden hallarse las claves de estos interrogantes. Como afirma Dussel (1994, 2015, 2020) ninguna cultura a nivel global puede sustraerse a la hegemonía moderna y, por tanto, debería tratársela como un proceso histórico irreversible. Sin embargo, según el filósofo mendocino, hay dos maneras específicas de entender la modernidad: (1) como un concepto universal abstracto que ha tenido su aplicación (o su desarrollo) en niveles reales concretos; o (2) como una realidad concreta histórica cuyos momentos ontológicamente constitutivos pueden describirse para tener conocimiento de su particularidad. Cuando diversos autores se refieren al “proyecto moderno” lo hacen recurriendo únicamente a la primera de las caracterizaciones, como un movimiento que va de la universalidad a la singularidad. Por el contrario, si la modernidad no es un proceso, sino que expresa una época en la historia de una cultura singular, nunca puede hablarse de una aplicación del concepto de modernidad, sino de procesos de modernización y aculturación. La pretensión de universalidad del “concepto” de modernidad es ideológica, y como tal profundamente performativa, en tanto se construye sobre la dominación y alienación de otras culturas. Ellas también deberían entrar en la propia definición de la modernidad, puesto que la modernidad no se refiere únicamente a un proceso de emancipación racional de la cultura europea, sino (a) al momento histórico de constitución de un sistema mundial (Wallerstein, 2011), (b) a la autocolocación de la cultura europea como centro de ese sistema-mundo y (c) a la reducción de otras culturas a su periferia. Cuando se piensa únicamente en el proceso de emancipación racional, se está ignorando deliberadamente que en su constitución se recurrió a muchos componentes civilizatorios de otras culturas. En este sentido, el vocablo modernidad designa una estructura concreta ontológica, antropológica, ética y política de dominación, que utiliza diversas creaciones de muchas culturas dominadas, las desarrolla creativamente y oculta el contexto en el cual surgieron originariamente. El reclamo de una vuelta al archivo histórico que aparece en numerosos textos críticos de la corriente decolonial debería comenzar por el modo en que Europa manejó su centralidad, leyó archivos culturales de otros pueblos (más “desarrollados” en muchos sentidos que ella misma), desconectó esos archivos de su origen cultural y, posteriormente, catalogó a esas culturas como primitivas y atrasadas¹². Entonces, según esta postura la exterioridad a la que se apela no debe ser entendida como una exterioridad pura sino como una trascendentalidad interior (Dussel, 1995) que es resultado de un proceso de subalternización que es constitutivo del eurocentrismo y la modernidad como instauración del sistema mundo colonial.

Ahora bien, la transmodernidad antes que ser una postura meramente antimoderna se afianza en aquello que toda cultura contiene como momento civilizatorio. Pero antes de aclarar a qué se refiere la noción de transmodernidad se deben desenmarañar conceptos que usualmente aparecen vinculados. Se ha dicho que la corriente decolonial hace nacer los conceptos que hacen a la colonialidad (como por ejemplo el de la superioridad sociocultural europea respecto de otros pueblos) en el siglo XVI, cuando en realidad no son sino el desarrollo de concepciones que pueden remontarse hasta tradiciones greco-latinas (Barriga, 2020, pp. 70-71). Sin embargo, en numerosas producciones, son los propios miembros del grupo Modernidad/Colonialidad quienes buscan remarcar que la modernidad surge de las propias tradiciones europeas reformuladas en relación con el nuevo panorama de centralidad en el sistema-mundo: “si se toma la «tradición» como la permanencia de las prácticas y teorías de una cultura en la historia, no puede por menos que reconocerse que la misma Modernidad tuvo un crecimiento homogéneo con su «tradición»” (Dussel, 2020, p. 30)¹³. Por esta misma razón, concebir la Modernidad como un universalismo abstracto “aplicable” a contextos socioculturales distintos, implica necesariamente un proceso de aculturación en el cual se repite la “falacia desarrollista”: la idea normativa de que el proceso de “desarrollo” de cualquier cultura debe basarse en la imitación del camino seguido por la cultura occidental (Dussel, 1994). Esta idea no solo implica una repetición del mito fundacional de la conquista que denuncia el atraso de los conquistados para imponer por la

¹² Un ejemplo de esto lo brinda el propio Castro-Gómez en el análisis del desarrollo de la botánica en Nueva Granada en *La hybris del punto cero* (2005).

¹³ La idea de que la modernidad resulta de algunos rasgos previos de la cultura europea que han sido descontextualizados e hipostasiados es una noción presente en las propuestas de algunos miembros de la filosofía de la liberación ya desde los años '70. Por caso, Amelia Podetti (1981) postula que la modernidad noreuropea resulta de la exacerbación de dos rasgos de la antropología cristiana del medioevo tardío: una exaltación del antropocentrismo y la definición de la técnica como dimensión esencial del ser humano. Para ella, estos dos componentes fueron arrancados de un contexto más amplio de trascendencia y comunitarismo. Ver Podetti, A. (1981) *La irrupción de América en la historia*, Buenos Aires, CIC.

fuerza un modelo de vida buena, sino que, a su vez, oculta que la propia modernidad emerge de una tradición específica, es decir, que tiene su propio pasado concreto.

En suma, una postura transmoderna, tal como la que sostienen, con matices diversos autores y autoras de la corriente decolonial (Dussel, Castro-Gómez, Grosfoguel, entre otros/as) se opone tanto a una visión que niega en bloque cualquier componente moderno, sin reconocer los aspectos que hacen al “concepto”¹⁴ (emancipatorio) de la modernidad, como también a la postura contrapuesta, aquella que acepta la modernización sin tener en cuenta diferencias ni contextos. En ambos casos, sin embargo, el principal referente sigue siendo la modernidad, ya sea para afirmarla o para negarla. Lo que busca una posición “transmoderna”, en cambio, es situarse más allá de su horizonte de comprensión, pero subsumiendo sus aspectos valiosos (“luminosos” diría Castro-Gómez¹⁵). La subsunción de estos elementos denota su inserción en otras estructuras culturales, las cuales, al subsumirlos, modifican su naturaleza. Esto significa que los fundamentos interpretativos y prácticos globales de la realidad de diversas culturas (incluida la europea) funcionan como el horizonte dentro del cual los elementos de la modernidad cobran sentido. Dicha subsunción implica la inserción de estos elementos en estructuras culturales que modifican su naturaleza, esto es, sobre los fundamentos interpretativos y prácticos globales de la realidad de las diversas culturas (incluida la europea). Esos fundamentos son aquellos que Dussel, siguiendo a Ricoeur, llama el “núcleo ético-mítico” de toda cultura. Se trata, ciertamente, de un aspecto más abstracto que por ejemplo una “cultura nacional”, pero que permite situar cada núcleo en un diálogo intercultural a nivel mundial. En este sentido, en el ocaso de la modernidad europea, Dussel no propone volver a prácticas pre-coloniales (debido a que la modernidad se trata de un hecho consumado) sino que plantea la posibilidad de asumir críticamente los desafíos científicos, tecnológicos, económicos y políticos de la modernidad, desde el “núcleo ético-mítico” de cada cultura, recuperando la valoración de la propia tradición y entablando un diálogo que permita adoptar aquello que no contradiga éticamente su dignidad. Esta concepción transmoderna nos llevaría no ya hacia una universalidad cultural homogénea, sino a una pluriversalidad cultural, es decir, hacia una mundialidad que pueda dialogar crítica y democráticamente a partir de las semejanzas analógicas de las culturas.

Aquí puede observarse el carácter analéctico de la propuesta dusseliana respecto de la Modernidad y su movimiento ontológico fundamental: la dialéctica. El método analéctico se propone ir más allá del movimiento dialéctico que pretende subsumir toda diferencia dentro de su mismidad, como un momento dentro de su propio devenir. El concepto de analogía remite a una postura que reflexiona acerca de la relación entre Lo Mismo y Lo Otro. Su postura se diferencia de otras, como la de Emmanuel Levinas, en las cuales la relación connotada es de absoluta exterioridad, es decir, una relación en la cual el Otro es “absolutamente” Otro. La postura dusseliana, así como la de otros miembros de la Filosofía de la Liberación como Juan Carlos Scannone, utiliza el concepto de analogía para proponer el tipo de mediación que puede existir entre la Totalidad y la Exterioridad. Por ello, la relación puede ser definida como una en la cual el Otro no es totalmente Otro, sino analógicamente Otro. Asimismo, este abordaje alumbra la posibilidad de un método de trabajo en filosofía que se presenta como un “más allá” de la dialéctica o ana-dialéctica. En otras palabras, “analéctica” es el método filosófico que postula una “positividad” que ya no remite a la positividad de lo dado como mismidad o totalidad, sino que proviene de la alteridad y que subvierte los términos mismos en los que positividad y negatividad son pensados dentro de la Totalidad. Llevado a la reflexión sobre la modernidad, la noción de transmodernidad dusseliana es analéctica, en cuanto que define la posibilidad de una mediación entre las culturas no europeas y los contenidos semánticos liberadores de la propia modernidad, pero una mediación en la cual el analogado principal, esto es, quien realiza la acción analógica es la cultura periférica negada, en pos de un diálogo pluriversal intercultural.

Transmodernidad, analéctica y política

A partir de estos aportes de Enrique Dussel queda claro que la idea de que todos/as los/as autores/as de la red modernidad/colonialidad ejercen un rechazo en bloque a todo aporte a la modernidad no se verifica. Pero, además, aún dentro de la noción de transmodernidad existen algunas divergencias. Castro-Gómez retoma los desarrollos sobre el concepto de transmodernidad en la obra de Dussel, pero presenta algunas diferencias en su exposición. El autor parte del reconocimiento del vínculo innegable entre el colonialismo, el capitalismo y la modernidad, sin embargo, afirma que esta última representa un exceso respecto de aquellos. La modernidad posee una dimensión sincrónica y emancipatoria que fue traicionada por la dimensión diacrónica e histórica. Estas promesas que el devenir histórico incumplió buscaban que la humanidad alcance (a) un desarrollo productivo capaz de terminar con la escasez en el plano material; (b) que la razón prime sobre la superstición en el plano epistémico; y (c) que la sociedad pudiera finalmente emanciparse de la servidumbre en el terreno político. Por ello, contra las posiciones que confunden la modernidad con el capitalismo y la entienden como un fenómeno unitario, Castro-Gómez sostiene que esta es “producto de

¹⁴ Dussel reconoce que en el interior la modernidad contiene un “concepto” que consiste en una emancipación racional o una “salida de la minoría de edad”, retomando la caracterización kantiana de la Ilustración, pero ese concepto se conjuga con un “mito” de la modernidad, que funciona como justificación de una praxis de violencia irracional (Dussel, 1994).

¹⁵ Algunos/as autores/as sostienen que las críticas de Castro-Gómez a la corriente decolonial se han manifestado una vez que él mismo se ha apartado de esa corriente, sin embargo en el preciso momento en el cual este autor se encontraba discutiendo con sus colegas que dieron origen al grupo “Modernidad-Colonialidad”, produce dos textos que demuestran la tesis que sostienen algunos autores del grupo: no que la modernidad debe ser reducida a la colonialidad, sino que no es posible pensar una sin la otra (*La Hybris del punto cero: sexo, raza e ilustración en Nueva Granada* (2005) y *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá, 1910-1930* (2009)).

la tensión dialéctica entre sus promesas emancipatorias de carácter universal y el despliegue de una serie de dispositivos gubernamentales de carácter particular que obstaculizan su cumplimiento.” (Castro-Gómez, 2019, p. 103). Más allá de su efectiva realización, la Modernidad no puede ser considerada un fenómeno unitario u homogéneo, sino que es producto de múltiples racionalidades históricas¹⁶ enmarcadas en una pugna dialéctica que da lugar a tensiones y contradicciones. Ignorar esta dimensión y concebir la Modernidad como un proyecto plenamente emancipador o plenamente opresivo implica una neutralización de ese antagonismo constitutivo. Desde esta perspectiva dialéctica, el autor propone desarrollar su proyecto transmoderno. Sin embargo, esta distinción entre las promesas y los dispositivos gubernamentales que se emplearon para su trunca realización histórica ignora un elemento fundamental de la transmodernidad dusseliana que tiene que ver con su carácter analéctico. Dichas promesas no son ideales universales transculturales, sino que son proyectos de colectivos social, económica y culturalmente situados, que encuentran en estos proyectos sus necesidades representadas. Castro-Gómez reconoce el carácter eurocéntrico y los privilegios de género, clase, raza y religión que en ellos prima, pero no logra dimensionar de manera suficiente la dimensión simbólica singular que fundamenta dichos privilegios y sus exclusiones constitutivas. Por ello afirma que su alteridad puede ser incluida dialécticamente en virtud del mismo paradigma emancipatorio irrealizado que representan dichos conceptos políticos modernos. Si se toma como ejemplo el paradigma de igualdad moderno que tiene su origen en la *Declaración de los Derechos del hombre* de 1789 se encuentra que su sentido primordial enmascara su carácter androcéntrico y etnocéntrico, y promulga una igualdad abstracta para aquellos colectivos no incluidos bajo esos arquetipos. Sin embargo para Castro-Gómez es el exceso del concepto político, entendido como un ideal regulativo, lo que posibilita que otros grupos en su nombre se proclamen como racionales y aspiren a su realización concreta. Esto implica comprometerse con la existencia de una exterioridad del concepto más allá de las condiciones histórico contextuales de existencia que conforman su objetividad y su sentido hegemónico¹⁷. Aquí puede observarse el déficit propio de no asumir una perspectiva analéctica, ya que, como destaca Rosillo (2013), el proceso de reconocimientos de derechos que da lugar a una nueva legalidad no debe ser entendido como una extensión de los derechos y sentidos vigentes. Esto implicaría negar la alteridad de la que surgen los procesos de liberación subsuimiéndolos en la mismidad propia del sistema que ha sido subvertido por el proceso de reconocimiento. La transformación del sistema surge de la alteridad y el sufrimiento de las víctimas cuya exterioridad no es radical, como interpretan las posiciones críticas expuestas en el primer apartado, sino surge analógicamente de los diversos campos sociales en los cuales se subalternizan grupos y culturas. Este modo de entender la ontología política no implica apelar a ningún afuera de la modernidad, por el contrario, se asume que los conceptos e ideales modernos y sus exclusiones constitutivas están interiorizadas en todo grupo social formado bajo su hegemonía. Por ejemplo si consideramos el caso de la revolución haitiana como paradigma de la compatibilidad y posibilidad de apropiación de valores y categorías republicanas en el marco de luchas populares, como sostienen las y los autores que, a su modo, abogan por un republicanismo plebeyo (Cadahia y Coronel (2018), Biglieri y Cadahia (2021), Castro-Gómez (2018, 2019), Rinesi (2015), etc.), debe destacarse el rol que en ellas tuvieron las distintas pertenencias culturales y el carácter transmoderno de dicho movimiento. Respecto de lo primero, hay que mencionar el trabajo pionero de Grüner en su libro *La oscuridad y las luces* (2010), donde el autor se propone desentrañar desde una perspectiva decolonial los distintos sentidos de la modernidad y se ocupa de estudiar los antecedentes de las rebeliones de esclavos y la revolución haitiana. Allí se destaca que si bien es cierto que estas transformaciones políticas se dieron en contextos coloniales que estaban atravesados por las ideas ilustradas de “libertad”, “justicia” e “igualdad”, su instanciación política en el contexto revolucionario constituyó un contrasentido objetivamente nuevo. Es decir, en ningún caso pueden ser entendidos meramente como una extensión de dichos principios, puesto que estos sentidos no surgen de una toma de conciencia de la excedencia que estos ideales emancipatorios tienen sobre sus instancias históricas opresivas, sino primariamente por la identificación con las luchas de sus antepasados contra la explotación en sus diversas formas. Esto da lugar a la construcción de una memoria utópica de una realidad distinta a la de aquel presente¹⁸. En estas rebeliones la diferencia co-

¹⁶ Para este autor la modernidad despliega cuatro racionalidades históricas: (1) la económica capitalista, cuya lógica es la de acumulación y generación de riqueza; (2) la técnico científica que implica fuerzas productivas y formas de conocimiento que buscan mejorar la calidad de vida; (3) la política que propone al Estado como garante de criterios normativos tales como la libertad y la igualdad para la resolución colectiva de conflictos; y (4) la cultural que el autor circunscribe a las instituciones republicanas como la justicia, la escuela, etc que forman a la población en valores compartidos Ver Castro-Gómez, 2019, p. 181.

¹⁷ En este punto se hace eco de la crítica de Laclau (1993) a los compromisos hegelianos de las teorías marxistas, según la cual, no hay ninguna trascendentalidad intrínseca en conceptos políticos, sólo la contingencia propia de sus condiciones de existencia que establece su objetividad. En este marco el sentido depende de su lugar que se ocupe dentro de una cadena de significantes en torno a un punto nodal. Como se verá a continuación, lo que hay, en todo caso, es una subversión de su sentido instituido en función de nuevas apropiaciones contextuales e históricas.

¹⁸ Grüner, en su estudio de los antecedentes de la revolución haitiana y otras rebeliones esclavas, pone de manifiesto la importancia de los elementos culturales y religiosos que tienden a ser menos estudiados que los aspectos estrictamente políticos y económicos. De allí, sostiene que gran parte de la historia de las rebeliones independentistas y anticoloniales del Tercer Mundo han apelado a estos significantes, interpretados muchas veces en clave utópica, desde el tradicionalismo incaico de Tupac Amaru hasta el redentorismo tribal de muchas regiones de África (2010, p. 273). A su vez estudia cómo las raíces culturales de las regiones africanas islámicas que compartían algunos esclavos y esclavas provenientes de Magreb y África nord oriental contribuyeron a unir políticamente a diferentes etnias, como se pudo observar en la rebelión de Bahía de 1835. Esto constituyó una diferencia respecto de los levantamientos llevados adelante por esclavos/as que profesaban religiones con sincretismos cristianos ya que

lonial¹⁹ y el imaginario contextual y culturalmente propio constituye un *locus* fundamental para comprender y combatir los límites del particularismo eurocentrado que fundamenta el sentido hegemónico. Solo desde allí es posible transfigurar estos conceptos políticos en una nueva universalidad que reconozca y enfrente las formas sistémicas de opresión vigentes que, bajo estos nuevos sentidos, se presentan como intolerables.

Contrariamente a las críticas expuestas en el primer apartado, la apelación a la diferencia colonial y la articulación identitaria en nombre de la construcción desde el presente de una historia común es un poderoso instrumento político. Esto lejos de ser un repliegue conservador o un movimiento particularista que reniega de la modernidad, abre la posibilidad de nuevas articulaciones políticas que, en tanto significantes abiertos, pueden tomar tanto formas reaccionarias como disruptivas. Más aún, para que a los movimientos políticos populares del presente les sea posible recuperar estas luchas también deben hacer frente a narrativas hegemónicas que no solo justifican las relaciones de opresión naturalizadas, sino que también ocultan estas gestas “plebeyas” latinoamericanas —o mejor dicho populares— proponiendo otros paradigmas no-eurocéntricos de lucha y emancipación. Para que tal proyecto transmoderno sea posible, gran parte del esfuerzo teórico y político del pensamiento decolonial y la filosofía intercultural aspira a recuperar y valorizar memorias, identidades y saberes que frecuentemente son denigradas o invisibilizadas por el discurso monocultural y colonial que aún hoy persiste en las teorías políticas.

Conclusiones y perspectivas

Según la postura de las y los autoras mencionados, pareciera quedar suficientemente claro que muchas de las críticas a la postura decolonial en bloque, en realidad proceden de no relevar las discusiones internas de la propia corriente (asumiendo que no se están obviando esas discusiones para presentar solapadamente algunos autores como representantes de la corriente entera) o bien de una interpretación eurocéntrica del proceso moderno, así como del significado de la noción de “exterioridad” en el contexto de la corriente decolonial.

Se considera, junto con Dussel y Castro-Gómez, que las luchas emancipatorias llevadas a cabo en nombre de significantes modernos tales como la democracia, la igualdad, la libertad o los derechos humanos, para ser efectivamente emancipatorias deberían realizarse desde una crítica de la modernidad con perspectiva decolonial e intercultural. Esto permitiría hacer frente a la cuádruple dimensión de la colonialidad (poder, saber, ser y género) que persiste en esos imaginarios e instaura en ellos sentidos unívocos, homogéneos y excluyentes. El proyecto teórico-político de las perspectivas que pretenden recuperar las tradiciones republicanas populares solo es posible en la medida en que se afirme la polisemia y la apertura propia de los conceptos políticos para desde allí disputar los sentidos hegemónicos eurocéntricos y dar lugar a “otros horizontes ontológicos, históricos, antropológicos y ético-políticos” (Dussel, 2020, p. 24). El propio Castro-Gómez comprende esto y plantea la necesidad de un proyecto transmoderno en el sentido dusseliano que posibilite apropiaciones situadas de dichas categorías. Sin embargo, como se destacó previamente, el autor, a diferencia de Dussel, interpreta este proceso de modo dialéctico y por ello no comprende los procesos analógicos que dan lugar a identidades políticas, en los cuales hay un momento de afirmación originaria de la propia distinción y dignidad, que en los casos mencionados apela a la memoria de los pueblos oprimidos. Esto no implica afirmar una identidad esencial o aspirar a un retorno a un origen puro sin antagonismos, sino que por el contrario es la afirmación ineludible de la propia tradición como punto de partida para cualquier articulación política. Esto posibilita en un segundo movimiento, este sí dialéctico, negar la negación, poner en cuestión las pretensiones universalistas que enmascaran la violencia originaria totalitaria que establece y fundamenta el orden que se pretende combatir.

En suma, desde una perspectiva analéctica, se parte del *locus* de enunciación de la diferencia colonial no como la afirmación de una exterioridad pura o la búsqueda de una autenticidad perdida, sino como punto de partida para llevar adelante un proyecto político de conformación de comunidades y coaliciones que —con pretensión de universalidad— sea capaz de hacer frente a múltiples opresiones. Apelar a la memoria de los pueblos oprimidos no implica aspirar, ni presuponer un retorno a un pasado idílico perdido, sino que por el contrario, es un modo de poner en cuestión la pretensión de una visión unívoca de la relación con el universal que enmascara la violencia originaria que establece y fundamenta un orden opresivo.

Referencias bibliográficas

- Aguer, Bárbara (2018). ¿Podemos pensar las no-europeo/as? En W. Mignolo (Ed.) *¿Podemos pensar los no-europeos?* (pp. 161-202). Ediciones del Siglo.
- Aguer, Bárbara (2020). La perspectiva decolonial en la encrucijada de la crítica. *Políticas de la Memoria*, 20, 97-110. <https://doi.org/10.47195/20.651>.
- Barriga, Andrea (2020). Aníbal Quijano y la colonialidad del poder: todo lo sólido se desvanece en el aire. *Políticas de la Memoria*, 20, 63-78. <https://doi.org/10.47195/20.641>.
- Biglieri, Paula y Cadahia, Luciana (2021). *Siete ensayos sobre populismo*. Herder.

sus amos/as también eran cristianos/as. Por ello Grüner sostiene que “la separación religiosa tendió a reforzar las líneas de enfrentamiento, superponiendo la cuestión identitaria-cultural a la lucha de clases (o de “razas”) propiamente dicha” (p. 285).

¹⁹ Uno de los elementos fundamentales que introduce María Lugones (2010, 2021) es que la noción de diferencia colonial es un *locus* fracturado donde se habita y resiste porque la cultura, así como las marcas de raza, clase y género son co-constitutivas unas de la otra en las subjetividades que producen y categorizan. De aquí la necesidad de un abordaje interseccional que vaya desde y más allá de la diferencia colonial.

- Bonilla, Alcira (2010). Ciudadanías interculturales emergentes. En A. Bonilla y C. Cullen (Eds.). *La ciudadanía en jaque. problemas éticos políticos de prácticas conquistadoras de sujetos* (pp. 7-38). La Crujía.
- Bonilla, Alcira (2021). "De intellectus emendatione". Una discusión filosófica intercultural sobre el canon. En J. F. Rosero Morales (Ed.), *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana* (pp. 47-94). Editorial Universidad del Cauca. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2cmr9g0>
- Cadahia, Luciana y Coronel, Valeria (2018). Populismo y republicanismo: Más allá del "Estado versus pueblo". *Nueva sociedad*, 273, 72-82.
- Cadahia, Luciana y Coronel, Valeria (2021). Volver al Archivo: de las fantasías decoloniales a la imaginación republicana. En M. Marey (Ed.) *Teorías de la República y Prácticas Republicanas* (pp. 59-98). Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1v7zcm4.5>
- Casalla, Mario (1973). Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea. En O. Ardiles et al. (Eds.). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 38-52). Editorial BONUM.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La Hybris del punto cero: sexo, raza e ilustración en Nueva Granada*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2009). *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá, 1910-1930*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.
- Castro-Gómez, Santiago (2016). *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores
- Castro-Gómez, Santiago (2017). Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina. En A. Salinas Araya (Ed.). *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez* (pp. 207-274). Cenaltes.
- Castro-Gómez, Santiago (2018). Marx y el republicanismo plebeyo. *Nómadas*, 48, 13-32. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n48a1>
- Castro-Gómez, Santiago (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587813579>
- Castro Orellana, Rodrigo (2014). Foucault y los estudios postcoloniales. Historia de una recepción problemática. *Quadranti. Rivista internazionale di filosofia contemporanea*, 2(1), 216-249.
- Castro Orellana, Rodrigo (2015). Diferencia colonial y pensamiento fronterizo. El privilegio de Walter Dignolo. En D. Abralde (Ed.). *Ideas que cruzan el Atlántico: utopía y modernidad latinoamericana* (pp. 211-232). Escolar y Mayo.
- Castro Orellana, Rodrigo (2017). Crítica de la razón latinoamericana. Veinte años después. En A. Salinas Araya (Ed.) *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez* (pp. 21-45). Cenaltes.
- Castro Orellana, Rodrigo (2020). El lado oscuro de la decolonialidad: anatomía de una inflación teórica. En G. Makaran y P. Gaussens (Coord.). *Piel blanca, máscaras negras. Críticas de la razón decolonial* (pp. 67-103). Bajo Tierra Ediciones.
- Coronel, Valeria (2003). Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista. En C. Walsh (Ed.). *Estudios culturales latinoamericanos* (pp. 243-266). Ediciones Abya Yala.
- De la Garza Toledo, Enrique (Coord.) (2021). *Crítica de la razón neocolonial*. CLACSO.
- Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.
- Dussel, Enrique (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad*. Akal.
- Dussel, Enrique (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.
- Duque Acosta, Carlos Andrés (2021). El giro conservador en la obra del filósofo Colombiano Santiago Castro Gómez. *Revista Boletín Redipe*, 10(10), 50-64. <https://doi.org/10.36260/rbr.v10i10.1464>
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2005) Filosofía Intercultural. En R. Salas Astrain (Ed.). *Pensamiento Crítico Latinoamericano, conceptos fundamentales*. Vol. II. (pp. 399-414). Ediciones UCSH.
- Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Lugones, María (2010). Hacia un feminismo decolonial. *Hypatia*, 25(4), 105-117. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>
- Lugones, María (2021). Colonialidad y Género: hacia un feminismo decolonial. En W. Dignolo (Ed.) *Género y decolonialidad* (pp. 13-31). Del Signo.
- Makaran, Gaya y Gaussens, Pierre (Coords.) (2020) *Piel blanca, máscaras negras. Críticas de la razón decolonial*. Bajo Tierra Ediciones.
- Mato, Daniel (2003). Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica de la idea de "estudios culturales latinoamericanos" y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y culturalmente referido. En C. Walsh (Ed.), *Estudios culturales latinoamericanos* (pp. 73-112). Ediciones Abya Yala. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2003.5665>

- Mignolo, Walter (2008). Geopolitics of knowledge and colonial difference. En M. Moraña; E. Dussel y C. Jáuregui (Eds.). *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate* [Colonialidad en general. América Latina y el debate poscolonial]. Duke University.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Petrucelli, Ariel (2020). Teoría y práctica decolonial: un examen crítico. *Políticas de la Memoria*, 20, 45-62. <https://doi.org/10.47195/20.649>.
- Podetti, Amelia (1981). *La irrupción de América en la historia*. CIC.
- Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y Clasificación social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 285-327). Siglo del Hombre.
- Rinesi, Eduardo (2015). Populismo y republicanismo. *Revista Ensamblés*, 2/3, 84-94.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakak utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón Ediciones.
- Rosillo Martínez, Alejandro (2013). *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*. Itaca.
- Sánchez, Esteban G. y Aguilar, Marina V. (2023). Aportes para desarticular el mito del "grupo" Modernidad/ Colonialidad: disidencias teórico-políticas. *Confluente* 15(2), 591-609.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2017). Carta a los amigos americanos. Presentación de la colección. En A. Salinas Araya (Ed.). *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez* (pp. 13-15). Cenaltes.
- Wallerstein, Immanuel (2011). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. (Antonio Resines Rodríguez, Trad.). Siglo XXI.