
Programa de Pós-Graduação em Educação
Universidade do Estado do Pará
Belém-Pará- Brasil



Revista Cocar. Edição Especial N.24/ 2024 p.1-17 ISSN: 2237-0315
Dossiê: Homenagem a Enrique Dussel: seu legado para a educação em Abya Yala

Transmodernidade e outras epistemes
Transmodernidad y epistemes otras

Luis Rubén Díaz Cepeda
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ)
Ciudad Juárez - México
Ana Laura Ramírez Vázquez
Colegio de la Frontera Norte (COLEF)
Ciudad Juárez - México

Resumo

Nesta obra, os autores explicitam a relação entre a transmodernidade e outras epistemologias. Argumentamos que a pluriversalidade é um componente essencial na construção da transmodernidade. Essa pluriversalidade é construída por meio de um diálogo intercultural Sul-Sul. Para evitar que a abertura à alteridade seja entendida e executada como um relativismo que pode levar à imobilidade social, neste ensaio propomos como critérios de inclusão a defesa da vida humana, o equilíbrio entre o local e o global, a rejeição de uma objetividade inexistente, a adoção do locus enunciatis das vítimas e a vigilância perene contra novas formas de opressão.

Palavras-chave Pluriversalidade; Epistemes outros; Critério de inclusão.

Resumen En este trabajo, los autores explicitamos la relación entre transmodernidad y epistemologías otras. Argumentamos que la pluriversalidad es un componente esencial en la construcción de la transmodernidad. Esta pluriversalidad se construye mediante un diálogo intercultural sur-sur. En este ensayo proponemos como criterios de inclusión: la defensa de la vida humana, el equilibrio entre lo local y lo global, el rechazo de una inexistente objetividad, la adopción del *locus enunciatis* de las víctimas y la perenne vigilancia ante nuevas formas de opresión, con la finalidad de resaltar que la apertura a la alteridad no se debe entender y ejecutar como un relativismo que puede llevar a la inmovilidad social.

Palabras clave: Pluriversalidad; Epistemes otras; Criterios de inclusión.

Introducción

El concepto de modernidad fue utilizado por primera vez hacia el final del siglo XV para distinguir un tiempo presente cristiano del pasado pagano y romano. Desde esta primera concepción, ya quedaba claro que el punto de partida era el mundo clásico griego y romano, donde además se desconocían influencias previas como el africano. Durante el renacimiento continuaba la necesidad de volver a los clásicos, pero en la Ilustración esta necesidad sería desafiada y cuestionada para optar por una superación de la antigüedad clásica. Entonces, la modernidad se comprometió con la idea del progreso infinito y del avance racional de los órdenes morales y sociales.

Esta evolución obedece a cambios en las estructuras mundiales del comercio y del desarrollo militar y tecnológico. La primera modernidad se da a partir de 1492 con la conquista de América; la segunda modernidad se presenta en el siglo XVII con el dominio de los Países Bajos y llegamos así a la tercera modernidad en el siglo XVIII que inicia con la Revolución Industrial. La modernidad entendida desde Europa, se inaugura en términos filosóficos con Descartes, en términos económicos y políticos con la Revolución Francesa, aunada a la guerra de independencia de los Estados Unidos, pero se oculta la Revolución en Haití.

En ese sentido, el proyecto de la modernidad es un proyecto de emancipación del despotismo y de la tradición para la naciente burguesía, que ya se reconocía a sí misma como humana, además se instaura como el modelo único del ser, del saber y del poder. No lo hace de manera abierta y evidente, sino subyacente, pues no declara su intencionalidad y presenta su perspectiva como una verdad objetiva ajena al proyecto de dominación. La razón y la racionalidad se presentan como las únicas formas de conocimiento del mundo. Sin embargo, la presumida objetividad del conocimiento y la emancipación de la fe y de las tradiciones, no es sino la secularización de su fe en un ser único, transcendental, ahistórico que ha dado leyes al universo. La modernidad europea auto centrada hace de su particularidad una universalidad donde el resto de las civilizaciones son concebidas como atrasadas y el camino europeo se ostenta como el único posible y necesario.

La modernidad presenta entonces dos problemas. El primero es que se da preponderancia a una esfera, el conocimiento científico, negando otras formas de episteme como el sentir-pensar. Asimismo, se argumenta que la modernidad es el triunfo de la razón. No obstante, se ignora que está basada en la irracionalidad del sacrificio. Es decir, el supuesto uso de la razón se convirtió en una razón instrumental al servicio de la reproducción del capital, no de la reproducción de la vida.

En el presente trabajo, desde el concepto de transmodernidad de Dussel, argumentamos que la liberación del Sur Global pasa por la construcción de una pluriversalidad que de voz a la alteridad y que permita el desarrollo de la vida. Hacemos esto, primero exponiendo los límites de la modernidad y de las respuestas que se han dado desde el centro, lo que nos muestra que la transmodernidad desde la periferia es la mejor alternativa. Después presentamos el desarrollo del concepto en Dussel y sus características. La tercera sección responde a los cuestionamientos que se le han hecho al concepto, así como el criterio de verdad necesario en una pluriversalidad crítica.

2 Desarrollo

2.1 Límites de la modernidad

Claramente, la modernidad nace con un problema de origen en las contradicciones que se dan en su seno. Por ejemplo, en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos se expresa: Sostenemos como evidentes estas verdades; que los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Sin embargo, en clara contradicción con los principios enumerados por sus propios padres fundadores, el desarrollo de este país se dio a través de un proyecto colonial que expulsó y diezmó a la población nativa para arrebatarles su territorio. Además, explotaron estos territorios mediante la esclavización de nativos africanos que fueron secuestrados y traídos hacia este país. Aún con la abolición formal de la esclavización en 1865, mediante la aprobación de la Decimotercera Enmienda a la Constitución, a la población afrodescendiente en los Estados Unidos le tomaría otro siglo de lucha y resistencia para que se diera el fin de leyes de segregación en el sur de los Estados Unidos para así

alcanzar sus derechos civiles y una igualdad formal. De la misma manera, la Francia revolucionaria va a continuar la empresa colonial que había iniciado el imperio dos siglos atrás, conquistando a varios países africanos en cuyo territorio eran negados los derechos que sí le eran reconocidos a sus ciudadanos de ascendencia europea.

Con la independencia de las colonias, los habitantes de estas alcanzan la independencia política y, con ello, también la igualdad formal ante la ley. Sin embargo, es importante subrayar que, en ambos casos y en otras empresas coloniales, esta igualdad se da solamente de manera nominal. En los hechos, hasta la fecha las personas no-blancas siguen sufriendo una marcada discriminación, tanto en los países centrales a los que fueron llevados y en los que ahora habitan, como en las antiguas colonias, donde las élites promueven un colonialismo interno. Esta separación entre Ser (humano) y “no-ser (humano)” marca la diferencia colonial.

Ante el incumplimiento de la promesa de la modernidad a la humanidad de igualdad, libertad y fraternidad, la literatura ofrece varias alternativas. La primera es continuarla. En esta posición sostenida por Habermas (1987), la modernidad es un proyecto incompleto, pero no fallido. Esta alternativa argumenta que el proyecto de la Ilustración se vuelve más claro hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, con la explicación que Max Weber (1992) hace del fenómeno del milagro europeo o del excepcional carácter de Europa con respecto a otras regiones. Para Weber (1992), la modernidad se refiere al incremento en el proceso de racionalización en esferas autónomas, por ejemplo, la ciencia, la estética y la moral con sus propios criterios para juzgar las áreas donde son competentes. Sin embargo, para Habermas (1987), en esto consiste precisamente la limitante de la modernidad: en la absolutización de esferas particulares y sus características, que se toman como criterio para evaluar otras áreas.

Ante este escenario, el filósofo alemán presenta dos opciones. La primera es el establecer alguna de las esferas -ciencia, arte o moralidad- como la máxima autoridad. La segunda opción es buscar una nueva base para la continuación del proyecto de la modernidad. Habermas opta por la segunda y busca la continuación de la modernidad en su proyecto de la ética discursiva mediante el principio de universalidad <<U>>, en el

cual se asume el cometido de una regla de argumentación. En sus palabras: “En las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna” (Habermas, 1987, p. 16). El problema con esto es que Habermas continúa buscando la solución en la totalidad europea de ciudadanos libres e iguales y no toma en cuenta la colonialidad como momento fundante de la modernidad. Es decir, no piensa en la diferencia colonial que aún persiste, en la cual gran parte de la población mundial sufre discriminación, no goza de libertad, ni siquiera del ser y del reconocimiento de sus epistemes y por ende no le es posible participar en condiciones de igualdad; sin coacción. Lo cual, evidentemente hace imposible el proyecto Habermasiano en el Sur Global.

Una segunda alternativa es la posmodernidad. Sin embargo, no es una solución al proyecto de la modernidad ya que se encuentra determinada por esta misma. La conciencia crítica que se ha esparcido en los pueblos colonizados, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial no puede ser contenida dentro del giro lingüístico o pragmático en el cual tienden a basarse.

La tercera alternativa es la transmodernidad eurocentrada propuesta por Rosa María Rodríguez Magda (2013), quien en “Una reflexión ininterrumpida” indica que el prefijo trans busca señalar no solo la transformación, sino la necesaria superación de la modernidad, incorporando las críticas de la postmodernidad. Así, para la filósofa española: “La transmodernidad como etapa abierta y designación de nuestro presente, intenta, más allá de una denominación aleatoria, recoger en su mismo concepto la herencia de los retos abiertos de la Modernidad tras la quiebra del proyecto ilustrado” (Rodríguez, 2007, p. 12). Dada la insistencia en tomar a Europa- así sea desde su propia periferia- como la guía de la historia, se entiende la crítica que el filósofo latinoamericano José Guadalupe Gandarilla (2022) muestra argumentando cómo es que esta propuesta está atrapada dentro de la misma totalidad europea, por ende, sus alcances emancipadores son limitados, por no decir inoperables e inservibles para aquellas civilizaciones que estamos fuera de los países centrales.

Como es posible ver ahora, estas alternativas propuestas desde el centro son insuficientes, pues todas ellas, al igual que la modernidad, en tanto historia, se basan en la clasificación racial de los grupos humanos, de tal manera que, a decir de Fanon (2009) y posteriormente Quijano (2007), a la mayoría de la población -no blanca, no cristiana, no europea- le es negada el ser. Por su parte, Edgardo Lander (2020) argumenta, esta negación de su ser pasa por la negación de su episteme; es decir, se niega la capacidad de conocimiento de saberes que nosotros, los pueblos periféricos, tenemos. Como demostraremos, desde la argumentación que hace Dussel, la verdadera liberación de la humanidad vendrá desde la exterioridad de este sistema euro centrado hacia un nuevo horizonte histórico: la transmodernidad.

2.2 Transmodernidad Dusseliana

Como hemos visto, la modernidad se ve a sí misma como la causa original, donde Europa se provee de su propia fundación y el ímpetu para trascender el autoritarismo y la barbarie del feudalismo, inventar la ciencia, renovar la filosofía y rescatar a la democracia. Para ella, nada de esto tuvo que ver con otros que no sean europeos. En esta narrativa se presenta una centralidad y una continuidad en Europa desde los griegos antiguos, el Imperio Romano, la Edad Media, la modernidad, la postmodernidad y su superación, -la transmodernidad.

Contrario a esta narrativa, como veremos, la transmodernidad Dusseliana revisa la historia y da cuenta que esta incluye participantes de todas las partes del mundo en formación y superación de la modernidad. Dussel y el pensamiento decolonial muestran que Europa misma y su modernidad se origina el 1492 con la conquista de América (Mignolo, 2011). Es decir, la empresa colonial es constitutiva de la modernidad, no un hecho histórico ajeno ya que no sólo fue la rapiña de los recursos de la Abya Yala, sino también la negación ontológica de la alteridad por medio del *ego conquiro* lo que permitió a los europeos concebirse a sí mismos como el fin de la historia y la guía de la humanidad (Dussel, 1994).

Entonces, la modernidad oculta a la alteridad, pues se trata de un solipsismo epistémico en favor del capital, pero ante esta opresión, se da también la resistencia. El

de la liberación es el grito de los esclavos, el del instinto de vida. Este grito se da en la búsqueda del conocimiento con un interés claro, como también lo tuvo la Ilustración del siglo XIX. En “*Enrique Dussel’s Liberation Thought in the Decolonial Turn*”, Maldonado-Torres (2013) presenta tres caminos para la transformación de la historia y del pensamiento. El primero de ellos son los inmigrantes latinoamericanos en los Estados Unidos, particularmente los mexicanos y los chicanos que habitan en territorios fronterizos tanto al norte como al sur de la frontera. El segundo fue el que se presentó durante la Guerra Fría con el comunismo soviético. El tercer camino, que se abrió con el decaimiento de Europa, es el pensamiento decolonial donde el encantamiento por Europa que había permanecido en las independencias de las Américas desapareció después del holocausto. En palabra de Maldonado-Torres: “[...] el propio giro decolonial se caracteriza por un desencanto generalizado con el eurocentrismo y una renovada afirmación de la descolonización como proyecto.” (Maldonado-Torres, 2013, p.2). Este desencantamiento del mito de la modernidad, continúa el filósofo puertorriqueño, llevó a Dussel a articular una ética de la liberación y la utopía ideal de la transmodernidad.

Maldonado-Torres (2013) continúa argumentando que, si por un lado Habermas habla del proyecto inacabado de la modernidad, por el otro se puede hablar también del inacabado proyecto de decolonización. En ese sentido, la ética de la liberación de Dussel es al proyecto de la descolonización, lo que la ética del discurso es al proyecto de la ilustración de la modernidad, ya que provee principios normativos cuya aplicación avanza el proyecto de la decolonización. Así, la transmodernidad es la aplicación de la ética de la liberación a la historia y el reconocimiento ético del otro como un sujeto de conocimiento y cultura.

El camino de la transmodernidad no ha sido fácil ni unívoco. En el texto “*Transmodernidad*”, Gandarilla (2022) muestra la evolución del concepto en el pensamiento Dusseliano. El filósofo mexicano muestra que un primer momento en la obra 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Dussel habla de dotar a la modernidad de aquello que es incapaz de cumplir y de ese modo llenar o cubrir sus aporías. Continúa Gandarilla exponiendo que, en la misma obra, la

transmodernidad se refiere a una co-realización por mutua fecundidad creadora de lo imposible para la sola modernidad. En ese sentido, la transmodernidad hace no una negación de la modernidad, sino una subsunción desde la alteridad de los ideales de la modernidad que son útiles a la vida. Hablamos entonces ya no de libertad, igualdad, y fraternidad, sino de liberación, equidad y solidaridad. Gandarilla termina su recuento histórico señalando que en el siglo XXI Dussel habla ya de una cultura pluriversal analógica que se aleje de la universidad excluyente de la modernidad.

La pluriversalidad se fundamenta en la solidaridad mutua y la no imposición de identidades culturales, políticas, económicas, como sí lo intentó Europa cuando se convirtió en el centro del mundo a fines del siglo XIX con la Revolución Industrial. Dussel explica que, a nivel cultural esto produjo el fenómeno de la ilustración, cuyo origen se debe buscar en el califato de Córdoba, y que llevaría a Europa a tener las condiciones materiales que le convirtieron en el centro del mundo. Sin embargo, en estos dos siglos de centralidad no le ha sido posible a Europa eliminar el núcleo ético mítico de las culturas del oriente lejano y de las civilizaciones amerindias que tienen más de cinco siglos resistiendo (Dussel, 2012).

En ese sentido, el saber que la modernidad/colonialidad ha trastocado a todas las culturas no significa aceptar, como si lo hace el multiculturalismo liberal, una ilusa simetría entre las civilizaciones. Por el contrario, la filosofía de la liberación parte del reconocimiento de que existe una diferencia abismal entre los países del centro y los países periféricos. Estas culturas exteriores son una fuente de riqueza cultural y de respuestas novedosas a las promesas que no cumplió la modernidad europea, por lo que siempre es necesario volver a sus núcleos ético-míticos originales. Sin embargo, también es necesario hacerlo sin caer en esencialismos que pueden resultar contradictorios a la preservación de la vida. Es importante entonces recordar la reflexión que hace Boaventura de Sousa Santos (2009, 2010) hacia ese infructuoso intento de volver a un pasado precolonial que ya no existe.

Así entonces, el concepto de transmodernidad indica la novedad radical de la irrupción de la exterioridad-de aquello siempre distinto- en el proceso de crecimiento y

que asume los desafíos de la modernidad, pero a los cuales responde desde otro lugar. De hecho, la misma decolonización puede ser vista como un proceso permanente que completa, subsume y exhausta los elementos emancipatorios de la modernidad, desde la alteridad. Esta alteridad la provee de la capacidad de responder con soluciones absolutamente impensables para una cultura exclusivamente moderna, como lo son las europeas y la norteamericana. En este sentido, una futura cultura transmoderna asume los momentos positivos de la modernidad, pero los lleva a una rica pluriversalidad producto de un auténtico diálogo intercultural.

Este diálogo intercultural que nos llevará y sostendrá a la transmodernidad inicia, en concordancia con el método ana-dialéctico desarrollado por Dussel (1974), con la afirmación de la negación; esto es con la autovaloración de la importancia de la cultura propia que ha sido negada por el proyecto moderno europeo. Esta autoafirmación no significa una afirmación ingenua o apologética, por el contrario, debe haber una crítica de la tradición propia desde la misma cultura. Significa también el permanecer fiel a la cultura propia, pero subsumiendo los mejores elementos de otras culturas. Este proceso requiere un tiempo de maduración, estudio, reflexión y solidaridad entre las víctimas del sistema. Este es un proceso de resistencia cultural no solo a las élites de otras culturas, particularmente de aquellas dominantes, sino también a las élites aliadas con el eurocentrismo de nuestros propios países. El diálogo crítico se da entre innovadores culturales críticos que busca recrearla y mejorarla partiendo desde los presupuestos críticos de su tradición, pero atentos y en escucha de aquellas otras tradiciones que puedan servir a la defensa de la vida.

Es importante señalar que este diálogo es ante todo entre críticos en la periferia, es un diálogo sur-sur antes de que se pueda convertir en un diálogo sur norte. El intelectual crítico debe ser alguien localizado en el medio (*between*) como Gloria Anzaldúa (2016), en el pensamiento fronterizo como Walter D. Mignolo (2015), o en la retaguardia como propone Boaventura de Souza Santos (2010). El fin último de esta construcción de una cultura transmoderna no es crear una cultura universal, sino que

busca una pluriversalidad, es decir basada en una episteme pluricultural que este inmersa en un diálogo crítico intercultural.

La propuesta de transmodernidad de Dussel como una meta narrativa, no significa un sistema cerrado hacia el cual deban estar limitados los conceptos contextos locales, sino que lo local impacta a lo global, a la vez que lo global inspira a lo local. Este movimiento es un reconocimiento de la finitud propia y de las condiciones cambiantes que pueden revelar o generar nuevas víctimas, por lo que se debe efectuar una perpetua modificación de la *praxis*, en favor de la vida. Así, los postulados propuestos por Dussel siempre están abiertos a la voz de la alteridad, nunca se cierran a la totalidad de un sistema que se piense perfecto y acabado.

En pocas palabras, la transmodernidad es entonces una nueva edad del mundo donde se da un proyecto de liberación político-económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera, que ofrece inclusividad y solidaridad. En su más acabada versión, va más allá de la propuesta original de una verdadera universalidad que no se refiera solo a la particularidad europea y que incluya a la alteridad, para proponer que la participación de la alteridad de los pueblos colonizados se dé en una pluriversalidad crítica. En ese sentido, el proyecto de transmodernidad en tanto proyecto de liberación, no busca sustituir un paradigma dominante por otro, sino en un ejercicio analéctico, hablar y actuar permanentemente desde la alteridad en favor de la afirmación de la vida.

2.3 Críticas a la Transmodernidad

Santiago Castro-Gómez (2011) ha criticado la posición de Dussel argumentando que significa un regreso a la narrativa moderna de un sujeto trascendental. Esto es, para Castro-Gómez, Dussel no hace sino remplazar el sujeto burgués de la Ilustración por otro sujeto único e inequívoco: la víctima. Sin embargo, el filósofo colombiano, como lo hace también en *Revoluciones sin Sujeto* (2015), no toma en cuenta que Dussel habla de un proceso histórico no predeterminado, no trascendental y, por ende, sin un sujeto ya dado. La categoría de víctima se refiere a una situación de opresión y de resistencia ante ella, no a un actor político único y perenne.

Un elemento que da evidencia de la negativa de Dussel (2006) a proponer sujetos trascendentales es la crítica que hace a la fetichización del poder y la posibilidad que presenta su teoría de incluir aquellos excluidos del sistema que en determinado momento no son visibles. Esto es, en el siglo XIX como momento histórico e intelectual, el proletariado se pensaba como el sujeto trascendental que habría de rebelarse ante la opresión de sistema de clases. Sin embargo, otras perspectivas desde el sur, como la de Mariátegui (1979), mostró que en América Latina los indígenas eran la clase explotada; y, por ende, el sujeto de liberación. Décadas más adelante, el feminismo mostraría que más oprimido que el indígena, es la mujer indígena. Esto no significa que sean sujetos mutuamente excluyentes, sino por el contrario, que la lucha del más oprimido subsume también las demandas del otro, sin que ninguno de ellos sea un sujeto de cambio necesario *a priori*. En otras palabras, se muestra que no existe la posibilidad de plantear un sujeto histórico trascendental, pues suceden luchas y actores de los que podemos no estar conscientes en un determinado momento histórico, o aún más, luchas que aún no existen, pero que en el futuro serán necesarias, como la de los migrantes. Esto evita, como Alcoff (2012) lo muestra, que se den absolutismos revolucionarios que terminan jugando en contra de los intereses del pueblo, mediante la argumentación de que son ellos la representación única y privilegiada de este pueblo, pero que en realidad abusan de él.

Hemos ya establecido que la transmodernidad busca un diálogo sur-sur, ético y pluriversal. Resta ahora preguntarse: ¿Cómo se evita caer en un relativismo que termine invisibilizando o, peor aún, apropiándose de las luchas legítimas? ¿Cuál es el criterio de verdad que nos habrá de guiar en la búsqueda de respuestas certeras? Estas preguntas son necesarias, pues una pluriversalidad acrítica puede caer en un relativismo que no ayude al proyecto de liberación. Como ya hemos expuesto en este texto, es necesario incluir criterios de inclusión o de evaluación sin caer en un universalismo o en un localismo excluyentes de otras formas de pensamiento, pues cualquiera de estas posiciones impide entender la relación entre una situación global y la existencia de problemas locales. Se debe evitar entonces, tanto la imposición de lo global, como la

fertilización de lo local. En palabras de Linda Alcoff (2012), lo que provee el criterio normativo dentro de la pluralidad es la meta narrativa de una historia interconectada, ya que esto permite que la razón se pueda desarrollar en cualquier parte.

Esta razón que proviene de una conciencia crítica reflexiva y que busca la pluriversalidad como un proyecto global, rechaza también la idea de una neutralidad o una supuesta objetividad. Por el contrario, claramente señala al sur global como el *locus enunciatis* desde donde se pueden ofrecer alternativas novedosas que realmente contribuyan a salvaguardar la vida de las víctimas. Estos saberes se dan dentro una epistemología descentralizada que enfatiza el diálogo. Un diálogo que, repetimos, es transversal y que reconoce que existe una asimetría entre las diferentes culturas. Esta asimetría, lejos de convertirse en un factor de separación, se convierte en fuente de inspiración siendo así que, en la exterioridad la unidad del sistema es producido no por élites, sino desde abajo, por el pueblo que -en unión con intelectuales de retaguardia- busca actualizar su instinto de vida.

Finalmente, en consonancia con el postulado de estar vigilantes ante posibles formas de opresión que nos pasen inadvertidas y de estar abiertos a nuevos sujetos de liberación, debemos tener cuidado de no promover epistemologías adultocéntricas. De acuerdo con el sociólogo y educador popular ecuatoriano, Claudio Duarte Quapper (2012), el *adultocentrismo* es el resultado de una constitución de carácter sistémico vinculado con la violencia patriarcal, la cual sitúa la adultez como una condición de lo potente, lo valioso y con capacidad de decisión y control sobre niñas, niños y adolescentes.

En el caso de las niñeces de la Abya Yala, las relaciones de dominio colonial se “justifican”, al igual que la raza y el género, como un régimen político que privilegia una clase de edad sobre otra a través de la “[...] subalternización de las personas con menor edad” (Morales, 2022, p. 148). Por ende, en América Latina existe una “[...] persistencia de la matriz adultocéntrica, colonial y patriarcal que gobierna de manera estructural la relación con las niñeces” (Magistris, 2022, p. 155), y también con las adolescencias, en donde estas poblaciones suelen sufrir graves violaciones a sus derechos humanos.

La desigualdad en la edad, se suma a las otras opresiones del sistema eurocéntrico, al que no le sirven las personas sin capacidad legal productiva y reproductiva; por lo que suelen ser violentadas y forzadas para servir de otras formas al sistema; por ejemplo, a través de privación de afecto, privación económica, castigos físicos, castigos psicológicos, acoso escolar, inducción a la mendicidad, trabajo infantil, inducción al abuso de drogas, violencia sexual, pornografía, enrolamiento de niños y adolescentes soldados, inducción al pandillaje y la delincuencia, matrimonios forzados, embarazos forzados y ablaciones (Garmendia, 2011). En este orden de ideas, las voces de las niñas y las adolescencias, también debe ser recuperadas por los estudios descoloniales.

3 Conclusión

A partir de la violenta conquista de América en 1492, y posteriormente de África y de vastos territorios en Asia, Europa se convirtió en el centro de las civilizaciones humanas. Esta centralidad se dio tanto por medios violentos-como el aniquilamiento y subyugación de otras civilizaciones-, como por medios ideológicos y propagandísticos que difundieron e impusieron la metanarrativa de una historia única y lineal donde Europa era el principio y el fin de la historia, por lo que el resto de las civilizaciones debíamos seguir su camino e imitar su comportamiento, so pena de seguir viviendo en la “barbarie”. Esta historia tendría por guía la razón que nos llevaría a encontrar una verdad universal y atemporal. Cualquier otra forma de episteme era una superstición sin sustento alguno, por lo que debía ser rechazada. La máxima expresión de esta actitud se dio con la modernidad, donde de seguir los mandatos de la razón, la humanidad en su conjunto llegaría a una época de progreso infinito, paz e igualdad social.

Sin embargo, la sucesión de dos guerras europeas, (aunque ellos, las llaman mundiales), así como el holocausto donde la razón fue utilizada para el fin más irracional posible: la búsqueda de la máxima eficacia posible en el aniquilamiento de seres humanos (y que esto pasará en Europa) llevó al desengaño y desencantamiento con Europa y su modernidad. Dentro del mismo mundo occidental se dio la búsqueda de posibles respuestas a la falla de la modernidad y de nuevos caminos. Entre ellos se

encuentra la continuidad de la modernidad en tanto proyecto incompleto, así como su superación con la postmodernidad y la transmodernidad europea. Sin embargo, estas tres posiciones son incompatibles con la vida en la periferia, pues continúan negando los aportes de civilizaciones otras y sus epistemes.

El giro decolonial, en general, y la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, en particular, defienden la valía de los saberes de los pueblos originarios y de las civilizaciones de la periferia. Dussel piensa en ellas como el *locus enunciatis* desde donde provienen ideas y soluciones que son impensables para los países centrales, pues su capacidad de resistencia y su instinto de vida los ha llevado a conservar su núcleo ético mítico en concordancia con la naturaleza y la comunidad, lo que ha permitido que en sus territorios se actualice la vida en comunidad. Estas formas de vida no son únicas ni hegemónicas, sino por el contrario pertenecen a una pluralidad que, lejos de ser un obstáculo, permite el florecimiento de la diversidad y la alteridad mediante un diálogo intercultural que lleva a la construcción, no de una universalidad como se pretende en la episteme occidental, sino de una pluriversalidad que afirme la vida, en especial la de las víctimas del sistema.

Finalmente, es importante señalar que esta apertura a la pluriversalidad no significa un relativismo donde cualquier posición sea admisible y en consecuencia se oculten u obstaculicen luchas legítimas. Los criterios de inclusión y exclusión aquí expuestos son cuatro. El primero es la defensa de la vida humana, en especial la de las víctimas. El segundo el equilibrio en lo local y lo global donde uno no domine al otro. El tercero, es el rechazo a una inexistente objetividad, y por el contrario la clara opción por privilegia el *locus enunciatis* de las víctimas del sistema. El cuarto, y último, el estar vigilantes de formas de opresión que no existan aún, o que no sean tan evidentes- como el adultocentrismo- pero que también niegan a grupos sociales como el caso de las personas niñas, niños y adolescentes.

Referencias

ALCOFF, Linda Martín; Enrique Dussel's Transmodernism. **Transmodernity**, [S. l.] v. 1, n. 3, p. 60–68, 2012.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. España: Capitan Swing, 2016.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Crítica de la razón latinoamericana**. 3ª ed. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno**. Ciudad de México: Akal, 2015.

DUARTE QUAPPER, Claudio. Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción. **Ultima década**, v. 20, n. 36, p. 99–125, 2012.

DUSSEL, Enrique. **1492**. El encubrimiento del Otro. La Paz: Pural editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación –UMSA., 1994.

DUSSEL, Enrique. **20 tesis de política**. México: Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2006.

DUSSEL, Enrique. **Método para una filosofía de la liberación**. Superación análectica de la dialéctica hegeliana. 2ª ed. Salamanca: Sigueme, 1974.

DUSSEL, Enrique. Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation. **Transmodernity**, [S. l.]v. 1, n. 3, p. 28–59, 2012.

FANON, Frantz. **Piel negra, mascarar blancas**. Madrid: Ediciones Akal, 2009.

GANDARILLA SALGADO, José Guadalupe. Transmodernidad. In: RUFER, Mario (org.). **La colonialidad y sus nombres: conceptos claves**. Buenos Aires: CLACSO; México: Siglo XXI, 2022. p. 343–359.

GARMENDIA LORENA, Fausto. La violencia en América Latina. **Anales de la Facultad de Medicina**, v. 72, n. 4, p. 269–276, 2011.

HABERMAS, JÜRGEN. **Teoría de la acción comunicativa**. 4ª ed. Madrid: Tauros, 1987.

LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. p. 4-23.

MAGISTRIS, Gabriela. Violencia adultista en la coyuntura pandémica en América Latina: Niñeces invisibilizadas, niñeces vulneradas. **Intersecciones: Revista de Estudios Interdisciplinarios**, v. 24, n. 1, p. 155–171, 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Enrique Dussel's Liberation Thought in the Decolonial Turn. **Transmodernity**, [S. l.] v. 1, n. 1, p. 1–30, 2013.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. [S. l.] Fundación Biblioteca Ayacuch, 1979.

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of Western Modernity**. Durham and London: Duke University Press, 2011.

MORALES, Santiago. Niñeces del Abya Yala: una aproximación a las categorías de adultocentrismo y adultismo. Universidad de Buenos Aires. **Observatorio Latinoamericano y Caribeño**, v. 6, n. 2, p. 135–153, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. Em: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Eds.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 93–127.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María. Transmodernidad; la globalización como totalidad transmoderna. **Revista Observaciones Filosóficas**, n. 4, 2007.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María. Una reflexión ininterrumpida. **Anthropos. Cuadernos de cultura crítica y conocimiento**. [S. l.], v. 241, p. 9–42, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideo, Uruguay: Ediciones Tricle; Extensión universitaria. Universidad de la República, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social**. Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO; Siglo XXI Editores, 2009.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York, NY: Routledge, 1992.

Sobre los autores

Luis Rubén Díaz Cepeda

Doctor en Humanidades, rama de Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa (2016) bajo la dirección del Dr. Enrique Dussel. Profesor-Investigador de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SIN) Nivel I (2022-2026). Su trabajo tiene una naturaleza transdisciplinaria al combinar la Sociología y la Filosofía para el desarrollo de investigación en las áreas de

filosofía política, ética, teoría Crítica, y filosofía latinoamericana en relación con los movimientos sociales, la migración y la educación.

Correo electrónico: ruben.diaz@uacj.mx;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2017-3019>

Ana Laura Ramírez Vázquez

Doctora en Humanidades por la Universidad de Sonora (2019). Investigadora fronteriza interdisciplinaria. Ha trabajado en los tres niveles de gobierno desde 2010 donde, por su trabajo académico, ha colaborado en temas de políticas públicas como experta en temas de Perspectiva de Género y Violencias. Actualmente se encuentra realizando una Estancia Posdoctoral Conhacyt en El Colegio de la Frontera Norte. Es autora de diversos textos académicos y de divulgación científica y co-fundadora de la Biblioteca Independiente Ma'Juana primer espacio lectoescritor con perspectiva de género para niñas, niños y adolescencias. Además, es activista feminista, promotora cultural e investigadora en las áreas de literatura, género, violencia, infancias y juventudes en contextos de violencias extremas.

Correo electrónico: necro.ramirez@gmail.com;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5491-4658>

Recebido em: 09/11/2023

Aceito para publicação em: 23/12/2023