

RECIBIDO EL 8 DE FEBRERO DE 2021 - ACEPTADO EL 8 DE MAYO DE 2021

EL GIRO CONSERVADOR EN LA OBRA DEL FILÓSOFO COLOMBIANO SANTIAGO CASTRO GÓMEZ

THE CONSERVATIVE TURN IN THE WORK OF COLOMBIAN PHILOSOPHER SANTIAGO CASTRO GÓMEZ

Carlos Andrés Duque Acosta²

Universidad del Valle

RESUMEN

Este artículo expone una respuesta crítica al libro *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (2019) de Santiago Castro-Gómez a partir de una serie de

¹ Publicado en *Symbolum*, Universidad Autónoma de Tlaxcala (1-2, 2021, pp 49-60)

² Doctor en filosofía por la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil. Matemático, profesional en filosofía y magíster en filosofía por la Universidad del Valle. Mención de honor en los Premios Nacionales en Ciencias y Solidaridad, Alejandro Ángel Escobar, 2020. Realizó en 2016 un semestre de pasantía de investigación en la Universidad de Westminster, Londres, Inglaterra. Becario de Colciencias entre 2015 y 2019. Integrante del Comité Académico de Universidad Pal Barrio, iniciativa de educación popular e innova-acción pedagógica surgida en el estallido social en Cali en mayo de 2021. Actualmente profesor de Unicatólica, Cali, Universidad del Valle y Universidad Autónoma de Occidente. Catedrático entre 2004 y 2014 en la Universidad ICESI, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Cooperativa de Colombia. Adscrito al grupo de investigación en ética y filosofía política, Praxis-Universidad del Valle. Ha publicado varios artículos y capítulos de libros sobre educación, ética y filosofía política en diversas revistas y libros nacionales e internacionales, además de escribir varias columnas de opinión en medios digitales e impresos. Evaluador internacional para revistas científicas de Argentina, Brasil, España, México y Uruguay.
ORCID: 0000-0002-1171-4805 carlos.duque.acosta@correounivalle.edu.co

objeciones a esta última etapa del pensamiento del filósofo colombiano que puede considerarse como una suerte de *giro conservador* en su obra. Se muestra que la interpretación de Castro-Gómez a partir de la epistemología moderna (basada en la separación sujeto-objeto) y la política racional (antropocéntrica y cognitivista) no le permite abordar los *conflictos ontológicos* que fundamentan a su vez los conflictos epistemológicos de los que el autor quiere dar cuenta políticamente con su propuesta de “republicanismo transmoderno”. Se argumenta que el uso que da el autor a la categoría dusseliana de “transmodernidad” es limitado e incluso, contradictorio, pues finalmente se termina defendiendo un regreso sofisticado a las formas modernas de hacer política basado en la subvaloración de la potencia de las luchas descoloniales de los movimientos sociales y los pueblos ancestrales de *América/Abya Yala*.

PALABRAS CLAVE: Santiago Castro-Gómez, giro decolonial, republicanismo, transmodernidad, extractivismo epistémico, ontología política, *Abya Yala*.

ABSTRACT

This paper will consist of a critique in response to the book *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (2019) by Santiago Castro-Gómez aside from a series of objections to this last stage of the Colombian philosopher's thought that can be considered as a kind of *conservative turn* in his work. It is shown that Castro-Gómez's interpretation from modern epistemology (based on the subject-object separation) and rational politics (anthropocentric and cognitivist) does not allow him to address the *ontological conflicts* that in turn underlie the epistemological conflicts where the author wants to demonstrate political importance with his proposal of "republicanismo transmoderno". It is argued that the author's use of the Dusselian category of "transmodernity" is limited and even contradictory, as he finally ends up defending a sophisticated return to modern ways of doing politics based on the underestimation of the power of decolonial struggles of the social movements and ancestral peoples of *América/ Abya Yala*.

KEY WORDS: Santiago Castro-Gómez, decolonial turn, republicanism, transmodernity, epistemic extractivism. political ontology, *Abya Yala*.

INTRODUCCIÓN

En el marco de la Feria Internacional del libro de Bogotá (FILBo 2019) fue presentado el libro del reconocido filósofo colombiano Santiago Castro Gómez (1958), titulado *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (Sello Editorial Javeriano, 2019). El profesor Castro-Gómez hizo parte desde sus inicios del

Grupo Modernidad/Colonialidad, por lo que es reconocido internacionalmente como uno de los autores latinoamericanos asociados al denominado *Giro Decolonial*. No obstante, en esta última obra, Castro-Gómez toma evidente distancia de la perspectiva decolonial. De hecho, puede decirse que ha radicalizado, de una manera bastante polémica, su posición contra cierto sector de lxs teóricxs decoloniales que ha llamado los "abyayalistas" (Castro-Gómez, 2019:11). Dado que mi trabajo académico y compromiso político directo con los pueblos ancestrales (indígenas y afrodescendientes) puede ser considerado parte del "abyayalismo" o "sector abyayalista", otro término usado por Castro-Gómez (2019: 174)³, quiero presentar una respuesta a algunas de las tesis de este libro para ampliar la discusión y abrir el debate.

Cabe señalar que, en el marco de un evento académico en la ciudad de Cali en 2018, había iniciado la discusión de algunas de las nuevas tesis del profesor Castro-Gómez antes de la publicación de su obra, sin embargo, terminé —al igual que muchxs colegas— sorprendido por la radicalidad, esta vez pública, de sus posiciones contra los que denomina "abyayalistas". En este sentido, este artículo es, de alguna manera, una forma de hacer públicas algunas de las objeciones más importantes a esta última etapa del pensamiento del filósofo colombiano que a mi juicio representa una suerte de *giro conservador* en su obra. Como espero mostrar desde este *giro* se incurre en una forma de *injusticia cognitiva* (De Sousa Santos, 2018) sustentada en un caso específico de *extractivismo epistémico* (Rivera-Cusicanqui, 2014).

Este ejercicio de diálogo crítico con esta obra coloca a prueba varios de los temas relacionados con el que podemos llamar sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* (o *Pachamama*), como por

³ Incluso esta perspectiva también puede ser señalado como "pachamamista" o "pachamámico", despectivo epíteto postulado por el historiador y periodista argentino Pablo Stefanoni (2010) que también generó un álgido debate en su momento.

ejemplo, el modelo de vida indígena conocido, en términos interculturales, como Buen Vivir o Vivir Bien, la espiritualidad ancestral y más recientemente las discusiones de la *ontología política*. Asimismo, esta respuesta al libro de Castro-Gómez puede dar cuenta de las objeciones generales más inmediatas referidas al “totalitarismo”, “antimodernismo”, “esencialismo” o “romanticismo” de senti-pensar desde una visión, en perspectiva decolonial, que se inspira en la sabiduría de los pueblos ancestrales (indígenas y afrodescendientes), de los pueblos *no[solo]modernos* (De la Cadena, 2015) de *América/Abya Yala*.

Me concentraré en cinco temas: (1) la crítica de Castro-Gómez a la perspectiva decolonial; (2) El uso dado a la categoría ancestral *Abya Yala*; (3) El *extractivismo epistémico*; (4) la comprensión de la categoría “armonía” y, (5) la distinción entre filosofía política y *ontología política*. En síntesis, abordo estos temas para mostrar que la interpretación de Castro-Gómez a partir de la epistemología moderna (basada en la separación sujeto-objeto) y la política racional (antropocéntrica y cognitivista) no le permite abordar los *conflictos ontológicos* (Blaser, 2016; Almeida, 2013) que fundamentan a su vez los conflictos epistemológicos de los que nuestro autor quiere dar cuenta políticamente con su propuesta de “republicanismo transmoderno”. Espero mostrar que el uso que da el autor a la categoría dusseliana de “transmodernidad” es limitado e incluso, contradictorio, pues finalmente se termina defendiendo un regreso sofisticado a las formas modernas de hacer política basado en la subvaloración de la potencia de las luchas decoloniales de los movimientos sociales y los pueblos ancestrales de *América/Abya Yala*.

LA CRÍTICA A LA PERSPECTIVA DECOLONIAL

Desde la introducción del libro, Castro-Gómez dejará en claro su postura frente a la perspectiva

decolonial en general y frente al *abyayalismo* y los *abyayalistas*, en particular, como puede observarse en este dicente párrafo:

[...] Como si “descolonizar el pensamiento” conllevará la *exotización* de aquello que la modernidad no consiguió incorporar a sus lógicas (incluyendo la naturaleza), pero ahora bajo el imperativo moral de “salvar el planeta” (2019: 10) [...] El libro toma distancia frente a toda forma de *abyayalismo*, entendido como aquella variante del pensamiento decolonial que caracteriza a la modernidad *en su conjunto* como un proyecto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida y depredador compulsivo de la naturaleza (2019: 11)

Sin tener claro a qué autores/autoras en concreto o a qué obras en particular se dirige, concuerdo con Castro-Gómez en su denuncia de las posiciones radicales totalizantes anti-modernas, esencialistas o moralistas. Sin duda, rechazar la modernidad como una totalidad es un contrasentido, al menos, por dos razones: (1) porque no hay posibilidad fáctica de un regreso colectivo a una instancia “pre-moderna”: somos inexorablemente hijas e hijos de la modernidad; (2) porque existen potentes elementos emancipadores que nos heredó la modernidad, como por ejemplo, la tradición de los derechos humanos, las ideas de libertad, igualdad, fraternidad; asimismo, el ejercicio de la crítica, la ciencia, los avances tecnológicos, etc. Es en este sentido que, en perspectiva decolonial, se habla desde la obra de Enrique Dussel (2005), de *transmodernidad*, es decir, buscar ir más allá de la modernidad, recuperando sus elementos emancipadores para abrirlos en diálogo con los saberes y prácticas que fueron excluidos, silenciados, por ser considerados pre-modernos, atrasados, etc.

Como ilustración podemos referirnos a los *Derechos de la Madre Tierra*, base de las Constituciones Políticas de Ecuador (2008) y

Bolivia (2009), como un *concepto transmoderno*. ¿Por qué? Porque la idea de Estado de Derecho y de *derechos humanos* hace parte de los elementos emancipadores de la modernidad que nos vienen como legado desde la tradición antigua griega y romana; a su vez, *Madre Tierra* es una idea/concepto (o un sentir/pensar/habitar) que proviene de la sabiduría ancestral de los pueblos de *América/Abya Yala* y que fue considerado un concepto “pre-moderno” por lo que terminó excluido de la episteme moderna (dualista, antropocéntrica). Ahora, en clave trans-moderna, como puede observarse en estas dos Constituciones Políticas, esta idea/concepto es retomada para que entre en un *diálogo intercultural de Saberes y Prácticas* con la tradición jurídica de los derechos, en este caso, derechos humanos y no-humanos. Por eso, en este primer punto podemos preguntarnos: ¿qué está entendiendo Castro-Gómez por *transmodernidad*?, ¿efectivamente, está tomando en serio aquellos saberes-otros excluidos por la modernidad? o, por el contrario, ¿espera subsumirlos dialécticamente en el decurso de la modernidad, específicamente a partir de su lectura de la tradición republicana? Volveré sobre estos claves interrogantes más adelante.

En otro pasaje que muestra el tono de la crítica de Castro-Gómez afirmará que el *giro decolonial* se ha transformado en “una *prédica moralizante* contra todo lo moderno, defendida por almas bellas y sentipensantes, pero carentes de horizonte político” (2019: 10) Además de polémico, es bastante reduccionista calificar a toda la perspectiva decolonial siendo conformada por “almas bellas y sentipensantes” sin horizonte político; ¿acaso le parecen a Castro-Gómez menores los avances realizados en países como Ecuador y Bolivia, expresados jurídicamente en sus Constituciones Políticas *interculturales y plurinacionales*, de claro espíritu decolonial?, ¿acaso los diferentes modelos del Buen Vivir/Vivir Bien que hoy se tratan de

implementar en varios lugar del continente no son fruto de un potente trabajo político decolonial por resignificar la idea de Estado y de naturaleza? Más adelante en el libro se aclara hacia donde van dirigidas sus críticas a la perspectiva política decolonial; por ejemplo, en la página 175 nos dirá que la apuesta política decolonial que llama *abyayalista*, no busca “entrar a disputar la distribución de los bienes públicos en el interior de las instituciones modernas, sino abandonarlas radicalmente —una especie de éxodo epistémico-político— para replegarse en el microcosmos orgánico de la vida comunitaria, cuyo modelo es por lo general el zapatismo⁴” (2019: 175).

Como puede percibirse, esta es una crítica directa al *autonomismo*, pero, ¿hasta dónde es cierta? Me parece, a diferencia de Castro-Gómez, que la apuesta autonomista no busca un repliegue comunitarista por fuera del Estado (ni en Chiapas, ni en el territorio Mapuche, ni en Ecuador o Bolivia) sino una nueva forma de interpretar la idea de Estado desde el concepto, por ejemplo, de *pluriverso* (como

4 Estas palabras del subcomandante insurgente Marcos (2017: 275) parecen contradecir la lectura que tiene Castro-Gómez del Zapatismo como un particularismo comunitario desconectado de las luchas globales anti-capitalistas: “[...] CINCO. - La destrucción del sistema capitalista solo se realizará si uno o muchos movimientos lo enfrentan y derrotan en su núcleo central, es decir, en la propiedad privada de los medios de producción y de cambio. SEIS. - Las transformaciones reales de una sociedad, es decir, de las relaciones sociales en un momento histórico, como bien lo señala Wallerstein en algunos de sus textos, son las que van dirigidas contra el sistema en su conjunto. Actualmente no son posibles los parches o las reformas. En cambio, son posibles y necesarios los movimientos antisistémicos. SIETE. - Las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos monumentales y épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y el analista de arriba. La historia no se transforma a partir de plazas llenas o muchedumbres indignadas sino, como lo señala Carlos Aguirre Rojas, a partir de la conciencia organizada de grupos y colectivos que se conocen y reconocen mutuamente, abajo y a la izquierda, y construyen otra política. Habría, creemos nosotros, nosotras, que ‘desalambrar’ la teoría, y hacerlo con la práctica.” Agradezco esta cita a la recomendación del profesor colombiano Omar Felipe Giraldo, docente en El Colegio de la Frontera Sur, sede San Cristóbal de las Casas, Estado de Chiapas (México).

reza el lema zapatista: “un mundo hecho de múltiples mundos”), que a su vez, se expresa políticamente en la idea de *plurinacionalidad*. En este sentido, puede entenderse también la idea de *Estado Plurinacional*, como un *concepto transmoderno*, es decir, se trata de ir más allá de la modernidad y, por tanto, más allá del Estado moderno uninacional, monocultural y monolingüe. Desde luego, es cierto que existen movimientos indígenas más radicales que quieren pensar por ejemplo ideas como la de *(pluri)nacionalidad sin Estado*⁵, pero esta es una discusión más compleja, basada en las luchas históricas de los pueblos ancestrales, que considero merece todo nuestro respeto no nuestra caricaturización o subvaloración *a priori*. De todas maneras, Castro-Gómez no va aceptar el concepto de *pluriversalidad*, es decir, la idea de un mundo conformando por múltiples mundos y realidades, pues defenderá la idea de *universalidad* fundada, a su vez, en la idea moderna de “naturaleza” soportada en la separación sujeto-objeto eje de la Ciencia Universal. Esto último empieza a quedar claro en fragmentos como este:

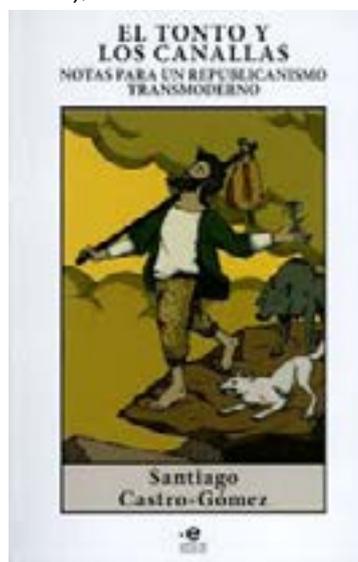
Como alternativa [a la modernidad], los *abyayalistas*⁶ recurren a las “epistemologías otras” de los pueblos originarios y sus saberes ancestrales que no basan su conocimiento en la relación sujeto-objeto y que cultivan una “espiritualidad telúrica”

5 Por ejemplo, Moira Millán (2018) del pueblo mapuche hace la distinción entre los mismos pueblos indígenas respecto a la concepción de Estado. Para ella, existen dos tipos de pueblos indígenas, los que provienen de “Estados religiosos” y los que son “naciones sin Estado”. Este es un argumento poderoso contra la idea totalizadora de “republicanismo transmoderno” de claro corte estatista que propone Castro-Gómez. Esta idea de “naciones sin Estado” va en la misma dirección de una crítica muy fina que vincula la idea de Estado con una forma de secularización de la religión cristiana como ha sido mostrado por Abdennur Prado (2018).

6 En su libro anterior *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (Akal, 2015: 287), Castro-Gómez ya había utilizado brevemente la expresión “abyayalista” para referirse a un lugar de enunciación de procedencia indígena que postula cierta exterioridad frente a la modernidad que, según el autor, niega las pretensiones de universalidad de la política moderna. Como pretendo demostrar en lo sucesivo, esta asunción es falsa.

en relación de armonía con todos los seres vivos (2019: 11).

Más adelante, en otro fragmento polémico, que incluso puede ser considerado ofensivo, Castro-Gómez se referirá a los decoloniales *abyayalistas* que defienden “epistemologías otras” como “tontos” que “levantan la bandera del abyayalismo ‘new age’ posmoderno” (2019: 13). ¡“Abyayalistas”, “new age”, “posmodernos”!, ¡tres epítetos en una misma frase! Mejor dicho, en la taxonomía de Castro-Gómez, los intelectuales que se abren al horizonte del sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra*, terminan siendo unos “tontos”, unos ingenuos o ilusos; volveré sobre este punto crucial en el apartado sobre *ontología política* donde me detendré en la distinción entre *conflictos ontológicos* y *conflictos epistemológicos*. La imagen de la portada del libro es muy ilustrativa al respecto: aparece un hombre distraído (“el tonto”), acosado por fieras (“los canallas”), avanzando hacia el abismo:



EL USO DE LA CATEGORÍA ANCESTRAL ABYA YALA

¿A qué se refiere Castro-Gómez con el epíteto “abyayalista” o “abyayalismo”? Recordemos que *Abya Yala* es el nombre indígena pre-hispánico de nuestro continente, discutido en

varias convenciones internacionales (Porto-Gonçalves, 2016) y aceptado hoy por los pueblos indígenas y asumido como una forma de politización de sus causas por el reconocimiento y la descolonización. En términos etimológicos, *Abya Yala* es una palabra de origen Kuna, que significa “tierra en plena madurez”, “tierra en plenitud”, “tierra de sangre vital”, “tierra de vida”⁷. Al respecto de este término ancestral, nos dirá Catherine Walsh (2018: 2):

Siento, pienso y escribo desde *Abya Yala*. Así llamo la atención a las políticas de nombrar; “América hispana” y “América Latina” son parte del peso colonial de las políticas impuestas que en su nombrar hacen poseer, controlar y eliminar. *Abya Yala* [...] es el nombre que existió antes de la invasión-conquista. Es el nombre que los pueblos originarios de todas las Américas colectivamente propusieron de nuevo en 1992, para contrarrestar las celebraciones del “descubrimiento” y la continuidad colonial. *Abya Yala* es una opción (no eurocéntrica, no antropocéntrica y no patriarcal), una opción con enraizamiento territorial en la cual todos los seres formamos parte.

Castro-Gómez, desde el irrespeto por este término y por sus significados profundos políticos y espirituales, lo ha usado —o sería mejor decir: usurpado— para transformarlo en un insulto, en un epíteto, en una marca de desprecio, que podría catalogarse como *neocolonial*. En ninguna parte nos informa el autor que este término aceptado en una convención plurinacional de los pueblos indígenas proviene de la lengua kuna (Porto-Gonçalves, 2016) ni nos da detalles sobre las razones profundas de su elección. Aunque Castro-Gómez podrá respondernos que no es sólida la acusación de irrespeto y usurpación, porque en sus propias palabras, sus críticas están dirigidas a los “nuevos antropólogos” decoloniales y

⁷ El pueblo Kuna es originario de la sierra nevada al norte de Colombia; habita la región del golfo de Urabá y de las montañas de Darién

no a las comunidades indígenas campesinas y afro-descendientes sobre las que hablan” (2019: 14) ¿Qué decir frente a esta probable defensa? Pues que es falaz, en tanto no existe tal división dicotómica entre “los abyayalistas” y las comunidades indígenas y afro; ¿acaso expresiones como *Abya Yala*, *Pachamama*, *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*, *Madre Tierra*, fueron invento de lxs autorxs decoloniales?; ¿no existen múltiples intelectuales indígenas que utilizan la expresión *Abya Yala*? (como por ejemplo, Simón Yampara, Luis Macas, Ariruma Kowii, Carlos Mamani, Moira Millán, entre otros), ¿no será que, por el contrario, quienes habitamos la perspectiva decolonial hemos ido aprendiendo el significado profundo de estas expresiones para honrarlas, para dignificarlas en nuestras investigaciones, para darles un lugar, desde la Academia, en las luchas políticas de resistencia y descolonización de los pueblos (algo que Castro-Gómez evidentemente no hace)?

Como ilustración de esta forma de proceder separando al autor o autora del objeto representado (en este caso, de la comunidad representada), podemos pensar en la defensa análoga que utilizan los conservadores cuando nos dicen que no tienen absolutamente nada contra las personas LGTBI sino contra su “pecado” o contra su deseo de contraer matrimonio, conformar una familia o adoptar. En este caso, pareciera que Castro-Gómez quisiera decir de manera contradictoria: “no tengo nada contra indígenas o afros pero que quienes trabajan sobre sus saberes y prácticas no caigan en supersticiones anti-modernas usando sus expresiones particulares”. En síntesis, esta separación, esta distinción, que quiere hacer el autor es insostenible: no hay tal dicotomía entre los “abyayalistas” y los pueblos que reivindican políticamente a *Abya Yala*. En cambio, lo que sí existe y se hace palpable en esta obra es un conflicto de fondo entre quienes solo ven sujetos y objetos, es decir, “naturaleza” (en este caso,

Castro-Gómez) y quienes sienten/piensan/ habitan la *Madre Tierra* (Blaser, 2016); entre quienes ven como una exterioridad multicultural a los pueblos ancestrales y no como parte de su propia herencia, historia y lucha de resistencia⁸.

Lo anterior se hace más patente en el transcurso de la obra donde ocurre algo similar con expresiones en lengua indígena como *Pachamama* y *Sumak Kawsay* (a la cual me referiré más adelante), pues su significado profundo es pasado por alto por el autor. A partir de lo anterior se puede sostener que realmente, más allá de las palabras, más allá del *logo-centrismo*, Castro-Gómez no ha avanzado hacia una práctica de *interculturalidad crítica*, sino que se ha quedado en alguna variación del *multiculturalismo* o a lo sumo, de la *interculturalidad funcional*. En otras palabras, en esta obra se han asimilado algunos términos de los pueblos ancestrales para usarlos desde un *lugar de privilegio académico* (y racial), como forma de normalizarlos, para colocarlos en relación jerárquica de inferioridad con una defensa sofisticada de las causas de la modernidad. Esto último podría dar cuenta de una instrumentalización de un saber ancestral, lo que nos da paso a una de las críticas más contundentes a esta obra de Castro-Gómez que desarrollo a continuación.

EXTRACTIVISMO EPISTÉMICO

A esta altura de la reflexión podemos preguntarnos: ¿hasta dónde esta subvaloración velada por los pueblos ancestrales y esta distancia de las comunidades, podría llevarnos a señalar el uso de tales términos como una

⁸ En este punto convendría detenerse en la historia de la discusión sobre la descolonización profunda del mestizaje entendido como dispositivo de blanqueamiento para exhibir los límites de esta lectura descorporalizada y des-territorializada que hace el profesor Castro-Gómez de las y los hermanos de los pueblos ancestrales. He desarrollado con amplitud este punto en el artículo "Enmingarse: sacar lo indio, sacar lo afro" (2020) disponible en: <https://elcomejen.com/2020/11/12/enmingarse-sacar-lo-indio-sacar-lo-afro/>

forma de *extractivismo epistémico*? La práctica del denominado *extractivismo epistémico* ha sido denunciado por autoras como la pensadora boliviana aymara Silvia Rivera-Cusicanqui (2014) e implica un uso descontextualizado y unilateral de términos, conceptos y categorías de los grupos subalternos, en este caso, de los pueblos indígenas, para ser utilizados por académicos de los centros de poder. Para Leanne Betasamosake Simpson, académica, artista y lideresa indígena de los pueblos Michi Saagiig Nishnaabeg (Canadá): "la alternativa al extractivismo es la profunda *reciprocidad*. Es respeto, es relación, es responsabilidad" (Klein, 2017: 57). Podemos preguntarnos: ¿existe *profunda reciprocidad* con los pueblos ancestrales, con las comunidades afro y campesinas, en esta obra de Castro-Gómez? La respuesta es clara y rotunda: no. De hecho, lo que si puede percibirse es un intento por "domesticar" las luchas decoloniales de algunos pueblos ya que, al parecer, estas no pueden articularse con otras luchas más racionales, modernas, susceptibles de universalización, como al parecer es el caso del "republicanismo transmoderno". Es en este sentido que me refiero al *giro conservador* de la obra de Castro-Gómez.

Creo que aquí está el meollo del asunto y una de las claves del libro de Castro-Gómez que ya había señalado, pero que ahora puede observarse con mayor claridad: esta obra circula en las coordenadas de la *interculturalidad funcional* o incluso, del *multiculturalismo* que entiende la política como la confrontación de múltiples culturas sobre la base de una única naturaleza. Castro-Gómez, en clave moderno/colonial, ve sólo una "naturaleza" y la valida, desde la *Ciencia Universal* como la necesaria relación entre un sujeto que conoce (el *anthropos*) y un objeto (la *physis*); en este sentido, va su defensa implícita, como una verdad irrefutable, de que el conocimiento se basa en la distinción sujeto-objeto. Es posible que por esta misma razón,

Castro-Gómez se mofa de la defensa de la “espiritualidad telúrica” que busca la “armonía con todos los seres vivos”, pues al parecer, juzga como un despropósito hablar de un tema tan poco científico —o moderno— como el de la dimensión espiritual de la vida en los pueblos *no[solo]modernos*, que es uno de los ejes del modelo de vida ancestral conocido como Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) o Vivir Bien (*Suma Qamaña*). De hecho, como puede observarse en este extenso fragmento del último capítulo (2019: 228), Castro-Gómez confunde, quizá en su afán moderno-secularista, “religiosidad” con espiritualidad:

Lo que se requiere, según Mignolo, es recurrir a las *cosmovisiones* de los pueblos sometidos por la colonialidad del poder. Allí podremos encontrar los recursos epistémicos, económicos, políticos y estéticos que necesitamos para la “liberación”. Nada comenta Mignolo sobre el hecho de que casi todas estas “cosmovisiones” que con tanto entusiasmo pondera son de carácter teológico/religioso y que eliminar la *distancia epistémica* frente a ellas (que es la operación “crítica” por excelencia) supondría inmediatamente abrir las puertas a la teologización del espacio público, con todas las jerarquizaciones sociales, políticas y epistémicas que ello conlleva. Pareciera como si Mignolo quisiera llevarnos por detrás (o por debajo) del plano de inmanencia instaurado por las revoluciones políticas modernas y lanzarnos hacia un mundo en el que dominan las cosmovisiones metafísicas. Confieso abiertamente que *no quisiera vivir en ese mundo* y que prefiero los riesgos morales de una vida *pública* desaturizada y sin Dios. Soy un filósofo que todavía cree en el potencial emancipatorio de la razón política moderna, pero apropiada desde un escenario transmoderno. (2019: 228)

Al desestimar otras prácticas y conocimientos, colocando el saber eurocentrado secularista

como superior, Castro-Gómez estaría cayendo en una de las formas de la *violencia epistémica* (Spivak, 2003). ¿Por qué? Porque en este caso el autor se ubica en un lugar de superioridad epistémico, en la “razón política moderna”, frente a quienes sostienen solo “cosmovisiones metafísicas”, es decir, aquellos que son definitivamente inferiores, atrasados, pre-modernos. Existe una jerarquización entre “los modernos” (racionales, seculares) y “los no-modernos” (irracionales, metafísicos). El gesto colonial de esta operación de subordinación epistémica es evidente.

FILOSOFÍA POLÍTICA Y ONTOLOGÍA POLÍTICA

De una forma similar a como lo planteó en su primer libro *Crítica de la Razón Latinoamericana* (1996), Castro-Gómez mantiene la obsesión de la herencia posestructuralista por el asunto de la “exterioridad”, esta vez contra la perspectiva decolonial:

Se piensa que la “descolonización” de las ciencias sociales, el arte y la filosofía, radica en recuperar el conocimiento ancestral de las comunidades indígenas o afros pues allí se encontraría un ámbito de “exterioridad” capaz de interpelar los conocimientos y las prácticas provenientes de Europa a través de la colonización. (2019: 63)

Para Castro-Gómez, desde la perspectiva tradicional de la filosofía política (eurocentrada, antropocéntrica, logocéntrica), estamos frente a un *choque epistemológico* entre la forma de conocimiento que proviene de Europa (moderna, racional, secular, etc.), y la forma de conocimiento de los pueblos ancestrales de *Abya Yala* (pre-moderna, mítica, metafísica, etc.). Argumentaré a continuación que este es un enfoque reductivo de la lucha por la descolonización que sigue girando en las coordenadas equivocadas, pues coloca su acento en la epistemología moderna

sin interpelar sus fundamentos ontológicos. Seguiré en este punto la reciente discusión sobre la *ontología política*⁹.

Desde la *ontología política*, según Blaser (2016), nos encontraríamos frente a un conflicto entre una “visión moderna” (racionalista) y una “visión mítica” (como la indígena o “abyayalista”) que no se basa en las diferentes perspectivas en lo que ya se ha establecido de antemano que hay (*conflicto epistemológico*) sino en un conflicto respecto a lo que hay, a lo que existe, a los existentes (*conflicto ontológico*)¹⁰. Para la *política racional* fundada en la *ontología moderna* existen un mundo, una “realidad natural” (sustentada por la *Ciencia Universal*) y distintas perspectivas culturales o representaciones sobre ella. De esta manera Blaser (2016) argumentará que los *conflictos ontológicos* exceden a la *política racional* y harán parte del campo de la *cosmopolítica* (Stengers, 2014) que se define como el “espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizante en vez de mutuamente destructivas”. (Blaser, 2016: 6).

En otras palabras, no nos encontramos frente a una “exterioridad privilegiada” sino, frente a una *ampliación ontológico-política* (Duque, 2019), que implica un más allá del dualismo ontológico (sujeto/objeto) hacia la relacionalidad (u ontologías relacionales) que dan plena cabida, por ejemplo, a la dimensión espiritual de la vida. Asimismo, la *ampliación ontológico-política* implica un más allá del eurocentrismo hacia el

9 Como nos informa el antropólogo y profesor colombiano en la Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, Arturo Escobar (2014, p. 13) el concepto de *ontología política* hace parte de un proyecto de trabajo conjunto con Mario Blaser (Universidad Memorial de New Founland, St. John's, Canadá) y Marisol de la Cadena (Universidad de California, Davis). En esta parte me concentro especialmente en el trabajo de Blaser *Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales* (2016).

10 También el antropólogo brasileiro Mauro W. Barbosa de Almeida se refiere al “reconocimiento del conflicto entre ontologías” y a la existencia de “conflictos ontológicos”. (Almeida, 2013)

diálogo de saberes y prácticas y una ampliación del antropocentrismo frente al cosmocentrismo que incluye a seres humanos y no-humanos. Ahora bien, esta *ampliación ontológico-política* no implicará postular una “nueva ontología”, la relacional, sino explicitar que la ontología moderna (dualista) se funda en el *reduccionismo ontológico moderno* sustentado a su vez en: (1) una reducción epistemológica (en términos de la *Ciencia Universal*); (2) una reducción económica (en términos del capitalismo); (3) una reducción política (en términos del antropocentrismo) y, (4) una reducción espiritual (en términos de la tradición judeocristiana).

Por tanto, el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* implica efectivamente un “más allá” de la modernidad-capitalista y es en esta dirección que debe entenderse como un *concepto trans-moderno*. Nótese: que el agua sea concebida como “leche de la Madre Tierra” (como afirman los aymara, por ejemplo), no implica que no pueda ser entendida en términos del reduccionismo metodológico de las ciencias naturales como una molécula formada por la unión de un átomo de oxígeno y dos de hidrógeno mediante enlaces covalentes (H₂O). El asunto clave aquí es que el primer uso podría incluir al segundo uso, pero no viceversa y en términos de la posibilidad de la auto-extinción que enfrentamos colectivamente, nos convendría abrirnos a estas otras interpretaciones más cercanas a la vida, más alejadas de la cosificación y su posible mercantilización. Desde luego, hay que resaltar que, la postulación de la *ampliación ontológico-política* no desconoce que se estamos frente a un *conflicto ontológico*, que deberá tramitarse políticamente.

Podríamos asumir que la *ontología política* busca nuevas armas en la dimensión política fáctica de la lucha por la disputa por el poder para enfrentar a quienes no sólo quieren “un mundo hecho de un solo mundo” sino, en su dimensión neofascista —pensemos en Trump,

en Bolsonaro— la destrucción de todos los mundos. Por otro lado, no estamos hablando de “esencialismos” despolitizadores, pues se trata precisamente de operativizar políticamente —desde el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra*— la sacralidad del todo (su relacionalidad, su interconexión, incluso su carácter espiritual). Este camino podría entenderse como una forma de re-encantar el mundo (o los mundos), para encontrar caminos que nos lleven más allá de la brutal mercantilización omnicompreensiva del capitalismo neoliberal y de su avanzada neocolonial: el neofascismo.

Por el contrario, Castro-Gómez nos dirá que “si para combatir el capitalismo y el colonialismo nos vemos empujados a rechazar las *ideas políticas modernas* que los combatieron, nos colocamos en la situación del “tonto” que se queda sin brújula y no sabe distinguir quién es el amigo y quién es el enemigo” (2019: 12). Es evidente que no se refiere a todas las ideas políticas modernas, pero sí, como se deja ver en toda la obra, al menos el abandono de la idea moderna de “naturaleza” y a la aceptación de la dimensión espiritual, lo que juzga el autor como un despropósito y un peligro para la lucha política. Se puede afirmar que la mirada de Castro-Gómez no va más allá del dualismo epistemológico moderno (separación sujeto-objeto) y, por tanto, del antropocentrismo como legado de la modernidad, que no cuestiona en ningún momento.

Cuando Castro-Gómez afirma siguiendo la obra de Mariátegui, que no se trata de buscar románticamente “las bases de una nueva ontología que postule una relación orgánica del hombre con la naturaleza” (2019: 109) sigue girando en las coordenadas del *naturalismo* (que separa Cultura de Naturaleza) y del *multiculturalismo* (múltiples culturas, una sola naturaleza). En este sentido, no se abre realmente al *diálogo intercultural*, mucho menos al *intercultural-crítico*, pues desde la altura de la

modernidad, veladamente desprecia cualquier otra forma de referirse a lo que hay, a lo existente, que no sea la de la “naturaleza”. Para Castro-Gómez, claro exponente de la *política racional*, estamos en presencia de un *conflicto cultural* o un *conflicto epistemológico* que se debe tramitar a la manera republicana, apelando a la discusión pública, al consenso y la ley.

Pero, entonces, si Castro-Gómez afirma que necesitamos un “*republicanismo transmoderno*” o más concretamente, un “*republicanismo intercultural, plurinacional y plebeyo*” (2019: 127), ¿qué está entendiendo por el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* en términos de *interculturalidad*?, ¿qué tipo de *interculturalidad* está habitando nuestro autor? Estos interrogantes pueden ser respondidos cuando nos dice que le parece un “gravísimo error” tener que “renunciar [a las promesas de la modernidad] en nombre de la pureza de “verdades” no occidentales o de identidades culturales que debe ser salvaguardas” (2019: 103). Así nos continúa diciendo: “no basta con recurrir a certezas morales propias de cada grupo particular, ya que esto imposibilitaría que sujetos no pertenecientes a esas comunidades [...] reconocieran esas luchas como *válidas*” (2019: 106). En otras palabras, Castro-Gómez, al parecer desde una renovada apuesta consensualista, no ve la potencialidad ontológico-política de la relacionalidad, de la espiritualidad o del Buen Vivir/Vivir Bien fundado en el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra*, porque le parece que estas son “particularismos”, “certezas morales” de las comunidades, como, por ejemplo a John Rawls (2006) le podrían parecer “doctrinas comprensivas de lo bueno” o como a Habermas, “formas particulares de vida racional” (Habermas, 2009).

Más adelante, reforzará esta posición consensualista/universalista de cuño habermasiano, cuando subraya que “es necesario recurrir a *criterios formales* que

puedan ser compartidos por todos, tanto por los opresores como por los oprimidos” (2019: 106); como se discutió, esta posición es insuficiente pues desatiende los efectos de la *colonialidad*, del *eurocentrismo*, sobre la comprensión de, por ejemplo, la *Madre Tierra*. En este sentido, Castro-Gómez pasa por alto la *colonialidad de la naturaleza*; de hecho, podríamos decir que su obra, en este aspecto es un reflejo de tal forma de colonialidad. Desde una mirada más radical o “abyayalista” en términos de Castro-Gómez, podríamos decir con Catherine Walsh (2018: 6) que “hoy la *colonialidad de la naturaleza* representa la conjunción de la colonialidad del poder, saber y ser; es la colonialidad de la existencia-vida”.

Ahora bien, Castro-Gómez enfatizará que “no se trata sólo de negar los códigos universales provenientes de la modernidad europea sino de producir una nueva universalidad política que pueda ser reconocida como propia por culturas diferentes” (2019: 125), aquí podríamos preguntarle a nuestro filósofo: ¿por qué en el horizonte de la auto-extinción, en medio de la *crisis multidimensional* que vivimos, en la *situación catastrófica* actual (Stengers, 2015) no podemos reconocer que la *ampliación ontológico-política* podría ser reconocida como propia por diferentes culturas a las de *Abya Yala*? Es decir, incluso en la obra del mismo Habermas podríamos encontrar elementos pragmáticos para avanzar en un reconocimiento de esta potencialidad ontológico-política llevada al campo jurídico que Castro-Gómez desatiende o minimiza. Este autor alemán cuyo espíritu late en esta nueva obra de Castro-Gómez, no por casualidad, ha postulado, como se sabe, que de lo que se trata es de “completar el proyecto inacabado de la modernidad” (Habermas, 1998: 265-283). Castro-Gómez, sin nombrarlo, lo habita en toda su obra: se trata de salvar la modernidad y sus criterios normativos frente al *abyayalismo*, frente al *autonomismo*, frente a la apuesta por las *epistemologías-otras*. En

contraste, desde una perspectiva decolonial, de lo que se trata no es de completar el proyecto inacabado de la modernidad sino el proyecto inacabado de la descolonización.

¿BUSCANDO LA “ARMONÍA PERDIDA”?

En el capítulo IV, el principal texto del libro, dedicado al *Republicanismo Transmoderno*, Castro-Gómez postulará nuevos argumentos contra los *abyayalistas* basado en la obra del filósofo francés Jacques Rancière y el filósofo esloveno Slavoj Žižek. Ambos autores denominarán “arqueológica” a toda forma de política que se remita a un origen (*arché*), en este caso, a una comunidad originaria, armónica, que se pretende exenta del antagonismo. De esta manera, el *abyayalismo* será una forma de política basada en la plenitud de una supuesta comunidad ancestral donde todos vivían en armonía plena con los demás y con la naturaleza. Nuestro autor afirmará siguiendo a Žižek que:

una de las mayores falacias del paradigma arqueológico es hacernos creer que el antagonismo entre el hombre y la naturaleza fue introducido en el mundo por la racionalidad capitalista moderna. Antes de la irrupción del capitalismo, la mayor parte de las comunidades humanas habrían vivido en armonía con la Pachamama, con la “Madre Tierra”. Fue apenas con la modernidad y el capitalismo que comenzaron los desequilibrios y asimetrías entre el hombre y su entorno natural. (2019: 177)

De esta forma, según Castro-Gómez, los *abyayalistas* construyen al mundo occidental, a la modernidad, como un “Otro” absoluto frente a una supuesta comunidad original ancestral donde no existen los antagonismos, donde reina la armonía y la concordia. Según el autor, esta forma de entender la política permite al *abyayalismo* postular una “política ecológica más allá de los paradigmas epistemológicos

definidos por la modernidad (vistos como cartesianos eurocéntricos y liberales)” (2019: 177)

Desde la perspectiva de la *ontología política* que esbozamos en el apartado anterior, el reduccionismo de estos pasajes de la obra de Castro-Gómez es contundente. Esta mirada esencialista que se refiere a una forma de romanticismo bucólico o un retorno pre-crítico a la “arcadia original” o a una variación del “paraíso terrenal”, intenta despolitizar a las comunidades ancestrales haciendo abstracción de la conflictividad inherente a la vida social. Pero no hay tal: el conflicto define la vida humana; otra cosa muy diferente es preguntarse por el tipo de conflictos que emergen desde las coordenadas de la *episteme moderna*.

Siguiendo a Bruno Latour (2007), son los “modernos” quienes separan de manera absoluta “naturaleza” de cultura, por tanto, su relación con el entorno termina siendo destructiva pues todo lo existente sobre la biosfera es visto como “recurso natural” o “materia prima” a explotar. De igual manera, Heidegger se refirió al predominio de la técnica como uno de los efectos de la metafísica occidental que cosifica al ser, en este caso, a la *Madre Tierra*. Si siguiendo a Latour nos atenemos al argumento de la “Gran División” (entre “naturaleza” y cultura) que define a los modernos, podemos calificar al Castro-Gómez de esta obra, sin ninguna duda, como un autor moderno.

También existe un error categórico en Castro-Gómez con respecto a la idea de *armonía*, pues a diferencia de lo que dicta el sentido común, esta no es una suerte de estado natural de las comunidades, sino un referente para la convivencia entre seres humanos y no-humanos. En otras palabras, la *armonía* como valor comunitario fundamental no está pre-establecida en las comunidades indígenas, sino que es siempre un llamado de atención, un

estado al cual se busca acceder. Hay en términos heideggerianos un asunto profundo relacionado con la temporeidad: la *armonía* se busca en el aquí-ahora, a diferencia de los pueblos modernos de Occidente, cuyo tiempo esencial está en el futuro: en el progreso material, en el crecimiento económico, en el desarrollo ilimitado (fundados en el *Vivir Mejor*). Lo que guía la sabiduría ancestral de los pueblos *no[solo]modernos* es la búsqueda de la armonía con los demás seres de la *comunidad ampliada* (humanos y no humanos) como base para el Buen Vivir/Vivir Bien. En otras palabras, la *armonía* está asociada a una idea de la *temporalidad* que no es lineal ni progresiva sino basada en la *ciclicidad* del tiempo propio de los tiempos de la producción, reproducción y mantenimiento de la vida. Así la armonía entendida desde el Buen Vivir/Vivir es una praxis no un valor esencialista de comunidades rurales o arcaicas.

Ahora bien, cuando hablamos, en términos relacionales del sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra*, nos estamos refiriendo al entretejido profundo de la vida del que somos parte, que también somos nosotros mismos. Por esta razón, los pueblos indígenas hacen énfasis en la lucha contra la desarmonización de sus territorios de los cuales se sienten parte, pues, nuevamente no “viven” en un territorio, no se “representan” un territorio (como “los modernos”), sino que son el territorio. En esta dirección van las famosas palabras del Gran Jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos Franklin Pierce: “*El hombre no tejó el tejido de la vida; él es simplemente uno de sus hilos. Todo lo que hiciere al tejido, lo hará a sí mismo*”.

Castro-Gómez no ve y mucho menos siente, senti-piensa, la *Madre Tierra*. Una prueba de ello es su reveladora aproximación al Buen Vivir/Vivir Bien, que además de superficial termina siendo unificada en un concepto indígena que ni siquiera nos informa que hace parte de la lengua kichwa, me refiero al *Sumak Kawsay*.

Nuevamente, hay un uso de un término ancestral sin su merecido reconocimiento y sin la debida reciprocidad. En varios apartes del libro (2019: 175; 210) al referirse a las Constituciones Políticas de Ecuador y Bolivia, Castro-Gómez afirma que se trata del “principio del *Sumak Kawsay*”, omitiendo que el fundamento de la Constitución Boliviana, basado en la sabiduría ancestral aymara, es el *Suma Qamaña*. Esta omisión, que no es menor, se ve reflejada en la total inexistencia en el libro de un diálogo con autores indígenas, kichwas o aymaras, que han ayudado a fundametar el denominado “Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano”. Como ya lo expresé desde las primeras páginas, pareciera ser que la idea de *interculturalidad crítica* que nos debería conducir a un diálogo inter-epistémico, para nuestro autor se queda en eso, en una simple “idea” que no pasa a ser una “práctica”. Quizá por esta misma razón, Castro-Gómez se refiere de manera abstracta, al “principio del *Sumak Kawsay*” (omitiendo, como ya se dijo, el aymara *Suma Qamaña*), cuando el Buen Vivir/Vivir Bien es un verbo, una práctica, una praxis.

CONCLUSIÓN: DEL GIRO DECOLONIAL AL GIRO CONSERVADOR

Este libro, como lo he venido argumentando, representa un *giro conservador* en la obra de Castro-Gómez, sustentado además en una evidente práctica de *extractivismo epistémico*. Incluso algunos epítetos que trae el libro ya han empezado a ser utilizados en redes sociales como armas por varios conservadores para atacar a “los decoloniales abyayalistas” o “pachamámicos”. De aquí en adelante, quien se refiera a la Madre Tierra, a la espiritualidad ancestral, a *Abya Yala*, al Buen Vivir/Vivir Bien, al *Suma Kawsay* o *Suma Qamaña* podrá ser fácilmente tildado de “abyayalista new age posmoderno” (Castro-Gómez, 2019: 13). Este es uno de los efectos más deplorables del libro: convertirse en un arma elitista contra las luchas

por la descolonización fundada en la sabiduría de los pueblos ancestrales de América/*Abya Yala*.

Como se argumentó, a partir de un ejercicio de *extractivismo epistémico* (Rivera-Cusicanqui), Castro-Gómez ha usurpado un concepto tan simbólico y poderoso como *Abya Yala* para convertirlo en insulto, para crear términos como “abyayalismo” y “abyayalistas” e irse lanza en ristre contra el enfoque decolonial. Algo similar ocurre con el concepto de *Sumak Kawsay* que utiliza para referirse de manera unificada a todos los proyectos de Buen Vivir/Vivir Bien, cuando sabemos bien que —desde Alaska hasta la Patagonia— son múltiples. Lo anterior se conecta con la discusión dada sobre la *ontología política*, en la cual se expuso la distinción entre *conflictos ontológicos* y conflictos epistemológicos, para avanzar hacia la comprensión de la *ampliación ontológico-política*: ampliación del eurocentrismo hacia el diálogo de saberes y prácticas; ampliación del antropocentrismo hacia el cosmocentrismo (que incluye seres humanos y no-humanos); ampliación de la ontología moderna dual hacia las ontologías relacionales.

Si se me permite avanzar una hipótesis final, este *giro conservador* de Castro-Gómez está profundamente relacionado con uno de los vicios de la academia filosófica tradicional: la desconexión profunda de las comunidades de base a partir de las cuales se construye teoría. En este caso, es palpable la desconexión del autor con los pueblos ancestrales, con las comunidades y los movimientos sociales a quienes ahora pretende dar cátedra de “política emancipatoria” a partir de una negación de sus saberes, prácticas y espiritualidades. Al tiempo que Castro-Gómez se desconecta profundamente de las comunidades de su propio territorio (*Abya Yala*) sobre las cuales pretende dar cuenta, a la vez sintomáticamente celebra que la academia filosófica más tradicional esté

reconociendo su trabajo. Este “regreso” acríptico a la academia tradicional europea puede verse constatado en la parte final del libro, en el Capítulo VII, titulado “Mirando en perspectiva” donde se entabla un diálogo con algunos profesores de la Universidad Complutense de Madrid (Rodrigo Castro, José Luis Villacañas, Adán Salinas y Antonio Rivera). Al inicio del capítulo nos dice Castro-Gómez:

Casi siempre han sido los filósofos latinoamericanos quienes miraron tradicionalmente hacia sus colegas europeos buscando referentes teóricos en qué apoyarse, mientras que estos se ofrecieron, en el mejor de los casos, para ayudar a los filósofos de “pueblos jóvenes” (Ortega y Gasset) a madurar en el duro ejercicio del pensamiento. Pero aquí tenemos una situación enteramente diferente. Un grupo de pensadores europeos, en este caso españoles, piensan que quizás los latinoamericanos tengamos, después de todo, algo interesante y creativo que ofrecerles en el escenario tradicionalmente “suyo” de la filosofía. (2019: 213)

Este fragmento, donde Castro-Gómez sostiene que “quizás los latinoamericanos tengamos, después de todo, algo interesante y creativo que ofrecerles [a los europeos, a lo españoles]” parece ser una forma genuflexa de validación del autor frente a la “Madre Patria”. No es para nada gratuito que Castro-Gómez cierre su libro con este capítulo donde nos muestra que él sí está a la altura (!!) de la academia europea que hoy se reúne para discutir su obra, que él sí es un verdadero filósofo latinoamericano (!!), que un grupo de privilegiados filósofos “blancos” españoles pueden reconocer y abrazar como uno de los suyos. Finalmente, pareciera ser que la academia seria, rigurosa, ha aceptado a Castro-Gómez como uno de sus miembros: un pensador republicano, moderno, racionalista, secular, alejado de tradiciones arcaicas, míticas, metafísicas. Pero, no hay tal. Frente

a “los tontos” abyayalaistas y “los canallas” neoliberales y neofascistas, Castro-Gómez erige una supuesta alternativa (“republicanismo transmoderno”) que finalmente es tan solo un retorno a los cauces del republicanismo de la filosofía política europea adornado de manera cosmética con un término de la filosofía latinoamericana, “transmodernidad”, con el cual no es consecuente en esta obra plegada a la modernidad. Es en este sentido que la apuesta de Castro-Gómez en este libro puede ser considerada no sólo como conservadora sino como *neocolonial*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, M. (2013). “Caipora e outros conflitos ontológicos”, en: *R@U Revista de Antropologia da UFSCar* (1), São Paulo, Brasil, pp. 7-28.
- Blaser, M. (2016) *Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales*: https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales
- Castro-Gómez, S. (2019) *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Castro-Gómez, S. (2015) *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal, Madrid.
- Castro-Gómez, S. (2011) *Crítica de la razón latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- De La Cadena, M. (2015) *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- De Sousa Santos, B. (2018) “Introducción a las epistemologías del Sur”, en:

- Meneses, M. y Bidaseca, K. (coords.), *Epistemologías del Sur*, Clacso Buenos Aires, CES, Coímbra.
- Duque Acosta, C. (2019) *La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/ Vivir Bien como praxis transmoderna*. Versión pública de tesis doctoral que se encuentra disponible en la Biblioteca de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp), São Paulo, Brasil: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/335688>
- Dussel, E. (2005) *Transmodernidad e Interculturalidad (interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación)* disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>
- Escobar, A. (2016) “Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América”, en: *Revista Intervenciones en Estudios Culturales*. No. 3, Bogotá, pp. 117-134.
- Escobar, A. (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA, Medellín.
- Grosfoguel, R. (2011) “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”, en: *Revista Tabula Rasa*, No.14, Bogotá, pp. 341-355.
- Klein, N. (2017) “Danzar el mundo para traerlo a la Vida: conversación con Leanne Simpson de Idle No More”, en: *Revista Tabula Rasa*, No. 26, Bogotá, pp. 51-70.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.
- Millán, M. (2018, marzo 21) *Moira Millán, Coyunturas 2018: Pueblo Mapuche*. Entrevista. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=EsZsFzOSskl&t=1519s>
- Prado, A. (2018) *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal, Barcelona.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2016) *Abya Yala en “Enciclopedia Latinoamericana en línea”*: <http://latinoamericana.wiki.br/es/entradas/a/abya-yala>
- Rivera-Cusicanqui, S. (2014, marzo 12) *Conversa del Mundo - Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos*. Video-entrevista. ALICE CES. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- Spivak, G. (2003) “¿Puede hablar el subalterno?”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, pp. 297-364.
- Stengers, I. (2015) *No tempo das catástrofes*. Editora Cosac e Naify editora, São Paulo.
- Stengers, I. (2014) “La propuesta cosmopolítica”, en: *Revista Pleyade*, No. 14, Julio-diciembre. [Online], pp. 17-41.
- Subcomandante insurgente Marcos* (2017) *Escritos sobre la guerra y la economía política*. Pensamiento Crítico Ediciones, México.
- Walsh, C. (2018) **¿Interculturalidad y (de) colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala**. Disponible en: <https://redivep.com/sitio/wp-content/uploads/2018/04/CATHERIN-WALSH.pdf>