



**ESTUDIOS**

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091095  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



## La barbarie del progreso. Violencia epistémica y filosoficidio de occidente contra cosmo-espiritualidades indígenas

*Progress as barbarism. Epistemic violence and philosophicide of the West against  
indigenous Cosmo-Spiritualities*

**Josef ESTERMANN**

<http://www.orcid.org/0000-0002-2325-1932>  
josefestermann@hotmail.com  
Universidad de Lucerna, Suiza

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7091095>

### RESUMEN

En el presente trabajo, el autor somete la narrativa de la "interculturalidad" a una crítica desde una perspectiva intercultural, invocando el potencial crítico de la filosofía intercultural en contraste a una "interculturalidad" culturalista light. Como trasfondo de este análisis sirve la violencia epistémica ejercida por Occidente en los campos del saber, de la ciencia y de la educación. Esta violencia se hace notar, en especial, en el caso de la filosofía, llevando a una suerte de "filosoficidio" respecto a filosofías indígenas como la andina en el caso de Abya Yala. El trabajo concluye con algunas pautas para los retos que debe enfrentar una filosofía intercultural crítica en el siglo XXI.

**Palabras clave:** intercultural; filosofía andina; epistemicidio; filosoficidio.

### ABSTRACT

In this paper, the author subjects the narrative of "interculturality" to a critique from an intercultural perspective, invoking the critical potential of intercultural philosophy in contrast to a culturalist "interculturality" light. The background of this analysis is the epistemic violence exercised by the West in the fields of knowledge, science, and education. This violence is particularly noticeable in the case of philosophy, leading to a sort of "philosophical homicide" (philosophicide) with respect to indigenous philosophies such as the Andean one in the case of Abya Yala. The paper concludes with some guidelines for the challenges that a critical intercultural philosophy must face in the XXI century.

**Keywords:** intercultural; andean philosophy; epistemicide; philosophicide.

Recibido: 22-04-2022 • Aceptado: 01-08-2022



## INTRODUCCIÓN

En su obra “Totalidad e Infinito” de 1961, Emmanuel Lévinas advierte en la “Presentación” que es de suma importancia de tener mucho cuidado de no “hacerse el tonto útil de la moral” (Lévinas: 1977, p. 3)<sup>1</sup>. Lo que el filósofo de la eticidad por excelencia dice de la “moral”, la Filosofía Intercultural puede decir de lo “cultural”: Que no seamos los tontos útiles del discurso intercultural, proponiendo y haciendo filosofía en clave intercultural. Después de más de treinta años de camino recorrido, la Filosofía Intercultural -al igual que tantas corrientes emancipadoras y progresistas- se ve frente al “secuestro” no solamente por una filosofía posmoderna “culturalista”, sino por el mismo capitalismo neoliberal que ha “descubierto” la interculturalidad como una veta del saber “universal” para ser explotada y apropiada.

Lo que ocurría a pesar de la advertencia de Lévinas con lo “ético” —la absorción de lo ético por la economía— y lo que ocurre en la actualidad con la “ecología” y la “sostenibilidad”, también está a punto de pasar con lo “intercultural”. La mega-máquina mediática y digital del neoliberalismo capitalista pretende absorber el concepto inicialmente crítico de la “interculturalidad”, para fines de mercadeo y globalización del modelo occidental de saber y poder. En este afán, no se preocupa mucho por las diferencias sutiles entre “multiculturalidad” e “interculturalidad”, tal como, por ejemplo, la empresa de moda Benetton (*United Colors of Benetton*) o la transnacional Coca-Cola (*Be Open Like Never Before*) sugieren. Lo “intercultural” (en un sentido posmoderno) se ha puesto de moda.

## LA RECUPERACIÓN DEL POTENCIAL CRÍTICO Y ANTI-SISTÉMICO DE LA INTERCULTURALIDAD

La Filosofía Intercultural surgió en América Latina como una continuación y renovación creativa de la Filosofía de la Liberación, tomando en cuenta el “giro hermenéutico” a raíz del Quinto Centenario de la Conquista de 1992. En otras partes del mundo, la filosofía en clave intercultural tenía otros antecedentes, por ejemplo, en la India los “estudios subalternos”, en Europa la filosofía comparativa y en EE. UU. las teorías posmodernas. Aunque diferentes líneas de pensamiento intercultural se hayan cruzado a lo largo de estos últimos treinta años, se puede apreciar dos “paradigmas” o corrientes de la Filosofía Intercultural: uno que se apoya en la idea de la “diversidad” y plantea fuertemente el tema de la “identidad”, en un ejercicio de comparación entre distintas tradiciones filosóficas<sup>2</sup>, el otro se basa en la idea de la “asimetría” entre culturas como expresión de desigualdades e injusticias a nivel global.

Por la constelación global de las relaciones de poder a nivel económico, político y simbólico (medios de comunicación, marketing), el primer paradigma viene imponiéndose con un ímpetu cada vez mayor como el dominante en sectores de la estética, política y de las ciencias de la representación simbólica (etnología, teología, ciencias religiosas, arte etc.). El resultado es muchas veces una absorción del potencial crítico y emancipador por la misma monocultura “global”, la crítica y oposición contra la cual han sido el motivo para el surgimiento del tema de la “interculturalidad”. No es casual que, en los debates políticos, el discurso “intercultural” se reduce a un discurso sobre el multiculturalismo y sus desafíos en países de recepción de migrantes.

Para que la Filosofía Intercultural no se convierta en el “tonto útil” del multiculturalismo y de una estética posmoderna de la “indiferencia” (*anything goes*), es imprescindible recuperar el potencial crítico y anti-sistémico del tema de la “interculturalidad”. Y esto implica apostar por el segundo paradigma de la Filosofía Intercultural que se viene cultivando, sobre todo -pero no exclusivamente- en América Latina, es decir una interculturalidad en clave emancipadora, liberadora y crítica. Con esta opción, la Filosofía Intercultural se distancia claramente de una posmodernidad *light* y apuesta más por una transmodernidad y la posibilidad de

---

<sup>1</sup> El original francés lleva el título *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* y fue publicado por la editorial Nijhoff en La Haya. La cita en francés: *qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale.* (3)

<sup>2</sup> Ver la obra «clásica» de este paradigma en Mall: 1995. Cf. También Yousefi: 2005.

mantener y profundizar el discurso de la “justicia” e “inclusión”, a pesar de formar parte de un “metarrelato” deslegitimado por gran parte de la Academia.

Esta vuelta o recuperación implica, al mismo tiempo, una ampliación o profundización en dos sentidos. Debe de incluir el discurso “decolonial” como momento analítico trascendental para el siglo XXI, por una parte, y establecer polilogos verdaderos y de modo simétrico con filosofías y saberes indígenas, por otra parte. Esto no quiere decir que se abandone el camino recorrido por la Filosofía de la Liberación ni el análisis de poder y dependencia tal como proponen la Teoría de Dependencia y el marxismo. Más bien al contrario: se trata de una ampliación de la crítica sociopolítica y económica a un nivel de la representación simbólica y de las epistemologías (producción de conocimiento). La globalización neoliberal en curso repite a grandes rasgos los mecanismos del colonialismo europeo de la Modernidad occidental, sólo en forma más sutil y menos marcial, pero por ello no menos efectivo ni devastador para sociedades y culturas “dependientes”. Este tipo de “neocolonialismos” en perspectiva epistémica, simbólica y mediática forma el fundamento “ideológica” para la (neo-) colonización real en términos de poder económico, político y militar.

Sin embargo, hay que tener cuidado en no abrazar sin reparos las teorías decoloniales y poscoloniales como si tuvieran la clave para una interculturalidad crítica. Respecto a la cuestión de la crítica a estructuras y momentos coloniales y neocoloniales, podemos apreciar también dos vertientes bastante distintas. La divisoria de aguas es prácticamente la misma como en el caso de la “interculturalidad”: hay una tradición anglosajona-europea que habla de “estudios poscoloniales” (*postcolonial studies*), y existe una tradición latinoamericana que más bien habla en términos de “estudios decoloniales”, “decolonialidad” y “decolonial”. Aunque parezca una cuestión de etiqueta y de nomenclatura, es mucho más que esto.

Los “estudios poscoloniales” surgieron en contextos de una reciente descolonización política formal como en la India y se basan en los “estudios subalternos” (Gayatri Spivak); el pensador poscolonial *avant la lettre* es el palestino Edward Said con su obra “Orientalismo” de 1978 (Said: 1978; 1997; 2003) que abre el debate sobre el eurocentrismo y la percepción del “otro” por una civilización occidental dominante. Por mediación de pensadores de la India (Guha, Spivak, Bhabha), los estudios poscoloniales se extendieron a Estados Unidos y Europa (Stuart Hall) y tenían mucha repercusión en la crítica literaria, la sociología y la antropología. Los estudios poscoloniales no se refieren sólo a la fase de descolonización (política), aunque el término “poscolonial” se utilizara inicialmente en este sentido, sino que deben situarse en el contexto de la posmodernidad (europea) y del posestructuralismo. El sufijo “post” denota todos los periodos en y después de la colonización y también incluye contextos que formalmente no fueron afectados ni determinados por la colonización europea moderna.

En cierto sentido, el enfoque “postcolonial” (similar al feminista o intercultural) es un enfoque transversal que incluye todos los ámbitos de la vida humana y todos los contextos culturales. Para la tradición angloamericana -que, sin embargo, también predomina en Europa-, el par binario de opuestos Occidente-Resto o “*the West and the Rest*” (Hall: 1996)<sup>3</sup> y, por tanto, la crítica al “eurocentrismo” están en primer plano. Como mencionamos ya, los estudios poscoloniales están estrechamente vinculados a los llamados estudios subalternos (Spivak) y, en Estados Unidos, a los estudios críticos de la blancura (*Critical Whiteness Studies*). Conceptos importantes de los estudios poscoloniales son la “hibridez” (nuevas formas transculturales), la “liminalidad” (intersticios culturales) y el “mimetismo” (apropiación por imitación), mientras que los temas de la asimetría cultural, económica y mediática siguen siendo ampliamente ignorados o invisibilizados.

Los “estudios decoloniales” se remontan a la obra “Los condenados de la tierra” de Franz Fanon de 1961 (Fanon: 1961; 2002), oriundo de la isla caribeña de Martinique (Martinica) que plantea la persistente opresión de la población anteriormente colonizada mediante nuevas formas de “colonialismo”. En 1992, el sociólogo peruano Aníbal Quijano publicó un texto de referencia sobre el tema “colonialidad y modernidad/racionalidad”, en el que ve la continuación de la colonización de toda la Tierra por parte de “Occidente” en la universalización de la racionalidad occidental típica y, por tanto, de sus formas de conocimiento y de producción de conocimiento, acuñando la expresión “colonialidad del poder” (Quijano: 1992; 2000, p.246). La tarea de la

---

<sup>3</sup> Véase también Ferguson: 2011.

“crítica decolonial” consiste en descubrir las capas profundas de la dominación colonial en el sentido de la “violencia epistémica” (Chakravorty: 1988) e iniciar una descolonización epistemológica integral que afecte tanto a la ciencia como a la cultura, la política y el derecho.

El planteamiento de Quijano fue retomado y desarrollado posteriormente sobre todo por el literato argentino Walter Dignolo (enseña actualmente en la Universidad de Duke), el filósofo de la liberación argentino-mexicano Enrique Dussel y el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. En América Latina se habla del “sistema-mundo” (Wallerstein) como epitome de la hegemonía colonial globalizada de una supuesta ideología, epistemología, economía y geopolítica única. Esto va acompañado de una visión “binaria” del mundo, que se basa en el esencialismo occidental y su lógica bivalente y que divide el mundo entero en mujeres y hombres, negros y blancos, homosexuales y heterosexuales, indígenas y no indígenas, *West and Rest* (Occidente y Resto), y, por tanto, excluye a priori los espacios intermedios (“liminalidad”; “hibridez”) o, en el mejor de los casos, los considera inferiores.

Para la “colonialidad del conocimiento”, esto significa que las formas no occidentales de conocimiento, sus filosofías, espiritualidades, teologías y contextos de significado son degradados irrespetuosamente a “conciencia religiosa”, “intentos mitológicos de explicación” o “sabiduría popular”, y la *episteme* occidental es hipostasiada como la única fuente de significado. Para el enfoque “decolonial” son importantes las asimetrías culturales y de civilización, la cuestión del poder y la conexión con la liberación concreta (y, por tanto, la Teología y Filosofía de la Liberación)<sup>4</sup>. Los estudios decoloniales pretenden ir más allá de una interculturalidad *light* y de un mero multiculturalismo, cuestionando el orden simbólico como manifestación de relaciones de poder.

Mientras que este poder en tiempos coloniales fue bastante manifiesto y podía ser identificado con el “poder colonial” y su capital simbólico, en tiempos poscoloniales y neocoloniales, el análisis de poder y de la “colonialidad” resulta mucho más difícil. Mientras que en otros contextos como en la India, este análisis subraya la subalternidad y las estructuras coloniales persistentes en las sociedades actuales, las teorías decoloniales latinoamericanas hacen hincapié en la producción de saberes, en el dominio de ciertas epistemologías, en la interiorización de valores coloniales y en el blanqueamiento simbólico y mental como elementos de colonización. Formalmente, vivimos en América Latina desde hace doscientos años en condiciones poscoloniales, pero aun así arrastramos muchos elementos del dominio colonial en nuestro sistema legal (*lex romana*), educativo (concepción bancaria), político (caudillismo), económico (extractivismo) y religioso. Es más: el colonialismo viene recrudesciendo en las últimas décadas como una forma de enajenación voluntariamente asumida. Hay malas lenguas que dicen que Miami es la capital clandestina del Perú o de Cuba, pero tal vez no sean tan malas como el neocolonialismo real que nos toca vivir.

La Filosofía Intercultural crítica (de cuño latinoamericano) intenta articular la tradición de la Filosofía de la Liberación, el diálogo o polílogo intercultural y los estudios decoloniales de tal manera que se logra recuperar el potencial crítico y anti-sistémico del pensamiento intercultural en contra de su “secuestro” por el *mainstream* neoliberal posmoderno que no es otra cosa que una reedición de un occidentocentrismo neocolonial. Raúl Fomet-Betancourt, uno de los iniciadores del pensamiento intercultural en la filosofía, considera el movimiento antiimperialista en América Latina como precursor del pensamiento decolonial, pero sin caer en los espejismos posmodernos de este en diferentes autores/as (Fomet-Betancourt: 2017). En América Latina, el pensamiento decolonial fue desarrollado, sobre todo, por el Grupo “Modernidad/Colonialidad” de (mayoritariamente) cientistas sociales, la voz principal del llamado “giro decolonial”. Aparte del recientemente fallecido Aníbal Quijano pertenecen a este grupo Walter Dignolo, Arturo Escobar, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao Montes, Edgardo Lánder, Nelson Maldonado, Catherine Walsh y, como único filósofo, Enrique Dussel.

---

<sup>4</sup> Para una buena vista panorámica de los estudios decoloniales: Castro-Gómez y Grosfoguel: 2007; Grupo de Estudios sobre Colonialidad: 2012; Restrepo: 2012.

## LA VIOLENCIA EPISTÉMICA DE OCCIDENTE

Para abordar la postura hegemónica de la filosofía occidental en relación con filosofías “subalternas” (o, mejor dicho: “subalternizadas”) como las indígenas de *Abya Yala*, quiero profundizar un concepto específico desarrollado por los estudios decoloniales, es decir el concepto de la “violencia epistémica” y el concepto correspondiente del “epistemicidio”. Se refieren al tipo de “colonialidad” que comúnmente se conoce bajo el título de “colonialidad del saber” que tiene que ver, en contraste con la “colonialidad del poder”<sup>5</sup> y “colonialidad del ser” (Maldonado: 2007), con la producción, difusión, aplicación y valoración de conocimientos.

La “violencia epistémica” es un concepto acuñado por la crítica literaria y feminista hindú Gayatri Spivak en el artículo *Can the subaltern speak?* de 1988<sup>6</sup> y adaptado del concepto de la “violencia simbólica” de Pierre Bourdieu (Bourdieu y Passeron: 2001)<sup>7</sup> a la situación de grupos subalternos, incluyendo la de las mujeres. Según Spivak, la “violencia epistémica” consiste en el proceso colonial de “subalternizar” el conocimiento colonizado “como ‘conocimiento subyugado’, un conjunto total de conocimientos que han sido descalificados como inadecuados para su tarea o insuficientemente elaborados: conocimientos ingenuos, localizados en la parte baja de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición o científicidad” (Spivak Chakravorty: 2003)<sup>8</sup>.

En el mundo anglosajón, este concepto (*epistemic violence*) ha tenido mayor repercusión en la comunidad negra y afro; una de las representantes más destacadas es la filósofa feminista afroamericana Kristie Dotson (Dotson: 2011)<sup>9</sup>. Para el contexto latinoamericano, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha profundizado el concepto (Castro-Gómez: 2000), mientras que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos ha sido uno de los pioneros en plantear la cuestión decolonial de la epistemología, en general, y la “colonialidad del saber”, en particular, como herramientas importantes para entender la manera de cómo sigue funcionando el colonialismo más allá de la colonia. La violencia epistémica sería, de acuerdo con este concepto, la perpetuación del colonialismo con otros medios más sutiles y sofisticados que su forma “clásica” de los siglos XV a XX.

De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos existen cinco modos de discriminación epistemológica que resultan en la producción de ausencias o de no existencias en el “otro” o la “otra”: el/la ignorante, el/la retrasado/a, el/la inferior, el/la local/particular y el/la improductivo/a o estéril.<sup>10</sup> Lo “colonial” o “neocolonial” se extiende mediante la negación (parcial) de la persona o nación colonizada de ser sujeto epistémico y productivo, y de asegurarse como “letrado/a”, “avanzado/a”, “superior/a”, “universal” y “productivo/a”. Moira Pérez amplía el concepto a cualquier régimen “colonial” y “neocolonial” para indicar el soporte ideológico del complejo de la tecnociencia dominante: “la violencia epistémica en tanto fenómeno estructural es un soporte clave, aunque poco reconocido, de sistemas de privilegio tales como el racismo, el sexismo y el cissexismo, que se fortalece con su propia imperceptibilidad” (Pérez: 2019, p.82).

En tiempos coloniales, la violencia epistémica servía de justificación ideológica de la “superioridad” de la ciencia y tecnología occidental-europea, y en el plan filosófico, de la exclusividad del carácter filosófico del pensamiento de los colonizadores. Mediante el mecanismo de “otrear” (*othering*) a la población indígena conquistada y colonizada, se la etiquetaba de “bárbara”, “iletrada”, “pagana” e “ignorante”, según el aspecto por realzar. Y a través de procesos de negación, compartimentalización, paralelismo y adaptación, se pretendía mantener la supremacía o inclusive exclusividad del conocimiento dominante de Europa. Este proceso conllevaba un verdadero “epistemicidio” (Sousa Santos: 2017), una extirpación de conocimientos milenarios autóctonos y la pérdida prácticamente total de “saberes tradicionales” indígenas. Se trata

<sup>5</sup> Este concepto fue acuñado por Anibal Quijano (Quijano: 1992; 1998) y se refiere a la prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la formación del orden capitalista en la época llamada “moderna”.

<sup>6</sup> Spivak Chakravorty no sólo se basa en el concepto de la “violencia simbólica” de Bourdieu, sino también en el análisis de Michel Foucault sobre el nexo entre conocimiento, poder y el control social.

<sup>7</sup> El original apareció en 1970 bajo el título “Fondements d’une théorie de la violence symbolique” en: Bourdieu y Passeron: 1970.

<sup>8</sup> Se trata de una traducción del artículo mencionado de 1988.

<sup>9</sup> Para América Latina, cf. Bidaseca y Vázquez: 2011.

<sup>10</sup> Cf. Sousa Santos: 2009; 2010a; 2010b.

esencialmente de la destrucción de conocimientos, saberes y culturas que no sabían o querían asimilarse a la cultura occidental blanca, y parte de ello son las filosofías indígenas.

Mientras que en la época colonial el “epistemicidio” se llevó a cabo de forma brutal y a *manu militari*, en la época poscolonial (que es al mismo tiempo neocolonial) las tendencias epistémicas se manifiestan de manera mucho más sutil y bajo el manto de la “progresividad” y el “desarrollo”. La tecnociencia occidental es el primer actor de la violencia epistémica, imponiendo a todo el mundo los estándares de la “Academia” y exportando el modelo europeo y estadounidense de desarrollo y progreso a otros contextos. Las universidades y los medios de comunicación de masas son actualmente los principales motores de la “universalización” del ideal científico y de la epistemología única occidental. Esto significa, para los saberes y epistemologías “otros”, que cualquier saber, conocimiento y tecnología que no se adecúa a los estándares de la tecnociencia occidental, es considerado folclore, cosmovisión, paraciencia o simplemente mitología. En el caso de la filosofía, se desvirtúa cualquier intento de elaborar filosofías indígenas no-occidentales como “romanticismo” y “atraso”.

La violencia epistémica de Occidente se manifiesta en la dinámica de elevar ciertos “dogmas” o “axiomas” de la filosofía occidental moderna a un estado supracultural, universal o inclusive absoluto. Son preconceptos que ya no se cuestiona, porque forman parte de la ADN del pensamiento occidental moderno que se justifican por el “éxito” colonial y neocolonial de su globalización actual. A pesar de que el discurso posmoderno haya desvirtuado este tipo de “narrativas totalizantes” como “ideologías”, el subtexto de la posmodernidad es uno que ejerce violencia epistémica sobre todas las narrativas que no son compatibles con el “metarrelato” de la modernidad occidental.<sup>11</sup> Este metarrelato -traducido en términos económicos como “progreso” y “crecimiento”- sigue en pie y se expande día tras día a los últimos rincones del planeta, hasta acabar con todo tipo de saber o conocimiento “otro”. Parece una ironía trágica que el movimiento posmoderno que iba a “diversificar” los discursos y modos de conocer (epistemologías), se ve truncado en una “epistemología única” violenta, en un occidentocentrismo cada vez más radical y bárbaro.

Quisiera mencionar algunos de los supuestos “axiomas” de esta epistemología hegemónica que domina el planeta y lo lleva a su punto de quiebre ecológico, antropológico, ético y político. En primer lugar, es la convicción de que el tiempo se oriente en forma lineal desde un inicio a un final (linealidad) en forma continua y ascendente (progresividad). Esta “convicción” de origen semita forma la base ideológica para el “optimismo” occidental de que todo se orienta hacia un “punto omega”, sea éste la sociedad sin clases, el mercado perfecto o el paraíso terrenal. El camino para llegar a tal punto se llama “desarrollo” o “crecimiento”, según el enfoque (económico, político, cultural) y el interés en juego. En la actualidad, pensar una economía sin crecimiento o una sociedad sin desarrollo, llega a ser una blasfemia y es considerado un sinsentido o inclusive una contradicción lógica. Un corolario de ello es el concepto de “progreso”, es decir la firme convicción de que “desarrollo” y “crecimiento” irremediamente llevan al “progreso”, es decir a una mejora de las condiciones de vida. El axioma occidental de la progresividad del tiempo, junto a los principios de desarrollo y crecimiento, forma la columna vertebral de una ideología que se exporta bajo el nombre de “modernidad” a todo el planeta Tierra e inclusive al espacio.

En segundo lugar, se trata de la diéresis o del dualismo epistemológico entre sujeto y objeto. Un sujeto (humano) se ve frente a un objeto de tal modo que el primero posee todas las características de un ente autónomo, racional, espiritual y activo, mientras que el objeto en la tendencia es considerado inerte, dependiente, irracional y pasivo. El fundamento metafísico es el dualismo ontológico de Descartes entre una “sustancia” pensante (*res cogitans*) y otra extensa (*res extensa*) lo que repercute en la concepción occidental moderna de la “Naturaleza” como un objeto explotable y apropiable. El “pienso luego existo” (*cogito ergo sum*) se convierte en “conquistó luego existo” (*conquiro ergo sum*), respectivamente “colonializo luego existo”. En el contexto posmoderno, se lo puede traducir en “consumo luego existo” (*consumo ergo sum*), con la

---

<sup>11</sup> Considero que la “posmodernidad” no es otra cosa que la modernidad llevada a su forma extrema, es decir: una suerte de “hipermodernidad”. Las narrativas actualmente dominantes en lo económico, político y filosófico no han superado la “modernidad”, sino que la presuponen y la realizan de manera perversa (cambio climático, carrera armamentista, pandemia, desigualdades, racismo, sexismo etc.).

implicación de que lo consumado es lo “objetivo”, la Naturaleza, los llamados “recursos naturales”, el planeta Tierra.

Esta diéresis epistemológica conlleva una antropología elitista que se define por lo que diferencia al ser humano de todo el resto (especismo). En realidad, este “ser humano” es el varón adulto propietario blanco occidental, y tanto las mujeres, los niños, las y los indígenas, las y los afrodescendientes, como también la naturaleza no-humana se convierten en “objeto” de su empresa depredadora. Por ello -y es el tercer axioma de la modernidad occidental- se impone una antropología conflictiva y competitiva, en primer lugar, contra la Naturaleza, pero en segundo lugar también contra la mujer y, en general, contra lo no-occidental. Mediante la “objetivación”, el “otro” y la “otra” se vuelven objeto de apropiación, explotación y destrucción, y el “sujeto” occidental reivindica el derecho exclusivo de tener conocimiento y saber, ciencia y filosofía. En lo económico, esta antropología (*homo homini lupus*) fomenta el capitalismo clásico y el neoliberalismo posmoderno que se basan en la competencia, exclusión y depredación de lo “otro”. Junto con el axioma de la progresividad, este tipo de antropología lleva a la destrucción del medio ambiente, a todo tipo de sexismos y racismo y a las grandes desigualdades a nivel global y nacional.

Un cuarto axioma se refiere al fuerte antropocentrismo que predomina la modernidad occidental. El ser humano -en la figura del varón adulto heterosexual propietario blanco- es la medida de todas las cosas que se deben adaptar al ideal señalado. La Naturaleza sirve al ser humano como reservorio (“recursos naturales”) y campo de la realización del proyecto antropológico depredador. Si no se puede “antropomorfizar” al otro y la otra, se corta todo tipo de nexo “natural”, aspirando a vencer los obstáculos que se le impone (enfermedades, muerte, hambre etc.) en un mundo totalmente artificial. El cambio climático y la pandemia actual que son síntomas de esta *hybris* (soberbia) humana, son tratados como “enemigos” que hay que someter a la voluntad de la tecnociencia y omnipotencia narcisista del hombre “desnaturalizado”. El antropocentrismo se vuelve colonialismo, racismo, sexismo y capitalismo desenfrenado, bajo el presupuesto eurocéntrico de que el hombre europeo adulto encarna de mejor manera el ideal antropológico.

Un último axioma en la modernidad occidental tiene que ver con el predominio del análisis como herramienta para conocer y dominar el mundo. El “análisis” (“des-composición”) parte de la convicción de que se puede llegar a conocer un “objeto” de forma exhaustiva, si se lo descompone en sus partes, se investiga y describe cada una de ellas y se las recompone para llegar al conocimiento pleno. La tecnociencia occidental se apoya a grandes rasgos en este axioma que ha dado resultados asombrosos en la conquista tecnológica, farmacéutica y militar del planeta. Se trata de un acercamiento típicamente masculino (en un sentido genérico y no biológico) y violento a la realidad, porque en el caso de que el “objeto” de la investigación fuera un ser vivo, el análisis conduce irremediablemente a su muerte. Se nota no sólo un fuerte androcentrismo, sino también una suerte de necrofilia (preferencia por objetos muertos) y una aversión por los procesos orgánicos (asociados a menudo con la mujer, la Naturaleza y los pueblos indígenas).

La violencia epistémica de Occidente consiste, por lo tanto, en imponer al resto del planeta estos axiomas como verdades “universales” y desvirtuar, descalificar o inclusive destruir todo tipo de axiomas o principios que los contradicen. Lo mismo se intentaba en Occidente con el pensamiento feminista y ecológico, y se sigue haciendo con alternativas surgidas justamente de la crítica a la “monocultura” patriarcal, capitalista, depredadora, heteronormativa y antropocéntrica. El epistemicidio perpetrado por la tecnociencia occidental dominante, se dirige, entonces, tanto a los “saberes otros” de los pueblos indígenas como a los “saberes subalternos” de Occidente, sea en el pasado o en el presente. Existe toda una historia de conocimientos “heterodoxos” a lo largo de la historia del paradigma filosófico y civilizatorio occidental que fueron marginados, descalificados y finalmente extinguidos por la epistemología dominante, sobre todo a partir del Renacimiento europeo. Igualmente existe en la actualidad toda una diversidad de “saberes alternativos” a la epistemología hegemónica, tal como las teorías de la complejidad, la teoría gay, las teorías del caos o los paradigmas de complementariedad (“el Tao de la física”). Todas estas epistemologías sufren el acecho por la epistemología dominante con los axiomas mencionados. En el caso de sociedades colonizadas, las epistemologías

llamadas “del Sur”<sup>12</sup> compiten en forma asimétrica y desleal con el poderío de la tecnociencia occidental dominante.

### **EL EPISTEMICIDIO COMO FILOSOFICIDIO: EL CASO DE LA FILOSOFÍA ANDINA**

En el caso de los saberes y conocimientos autóctonos de *Abya Yala*, el epistemicidio cometido a lo largo de la Colonia se perpetúa hasta la actualidad. La negación, la exclusión, la marginalización y sobre todo la ignorancia empujaron la cosmo-espiritualidad<sup>13</sup>, religiosidad, cultura y filosofía ancestral a la clandestinidad completa. Y lo que quedaba de ello, fue tildado por los y las representantes del saber occidental de “mito”, “atraso”, “herejía” y “barbarie”. En lo religioso, se intentó erradicar cada huella de una religión y ritualidad precolonial, aunque no se logró el propósito. En el campo de la ciencia y tecnología, se ignoraba simplemente el alto nivel del saber y de la tecnología en el Imperio Incaico y otros pueblos. Y respecto a la filosofía, la misma definición occidental ya eliminaba de entrada cada posibilidad de que haya “filosofía” en *Abya Yala*. Esta fue importada desde Europa, como si las y los pobladores/las de *Abya Yala* fueran menores de edad, incapaces de usar la razón y de pensar de manera sistemática.

Esta concepción colonial encontraba lo que se presuponía: un pueblo “bárbaro”, no civilizado, irracional, sin filosofía ni leyes, sin moral ni pensamiento, tal como, por ejemplo, afirmaba el historiador y teólogo español Juan Ginés de Sepúlveda en su obra *Democrates Alter*<sup>14</sup>. Según la definición occidental, la “filosofía” es un producto exclusivo del espíritu occidental, tal como Hegel en el siglo XIX e inclusive Heidegger en el siglo XX reafirmaron de manera tajante. Esta definición incluye como presupuestos irrenunciables la textualidad, autoría individual, lógica binaria excluyente, institucionalidad y sistematicidad del pensamiento para que este puede ser reconocido como “filosofía”. Y según los criterios coloniales, los saberes autóctonos carecían de todas estas características, con lo que el veredicto era evidente: *Abya Yala* no tiene y no produce filosofía.

Pero esta apreciación tiene que ver con los “axiomas” del pensamiento occidental hegemónico y la ceguera absoluta ante otro tipo de pensamiento y saberes. La cosmo-espiritualidad o filosofía andina no comulga con estos principios fundantes de la modernidad occidental, es más: es totalmente incompatible con ellos. Pero esto no quiere decir que no fuera un pensamiento válido y una alternativa a la supuesta “universalidad” y validez absoluta de la tecnociencia occidental. Se trata de una filosofía “otra” que se basa en otro tipo de epistemología, ontología, lógica y antropología. La epistemología dominante de Occidente trataba y sigue tratando de descalificar la Filosofía Andina como mera “cosmovisión”, “espiritualidad”, “mitología”, o en el mejor de los casos, como una suerte de “folclor filosófico”, pero de ninguna manera como “filosofía” de hecho y derecho. Nos hallamos ante un ejemplo concreto de epistemicidio -o más concretamente: filosoficidio- perpetrado debido a la ceguera ante la propia contextualidad, provincialidad y eurocentricidad.

Comparando los “axiomas” fundantes de la filosofía occidental moderna que han quedado incuestionados y declarados universalmente válidos, con las intuiciones más profundas de la Filosofía Andina, podemos ver al mismo tiempo las grandes diferencias entre las dos y la validez e importancia restringidas de la primera. Una alteridad filosófica vuelve relativa y contextual la mismidad filosófica, en este caso la filosofía occidental hegemónica. En comparación con el primer axioma de Occidente -la linealidad, continuidad y progresividad del tiempo- la Filosofía Andina sostiene el principio de la ciclicidad temporal. Este implica que la supuesta dirección del tiempo no es única, de pasado a futuro, de Alfa a Omega, sino que puede invertirse y orientarse

<sup>12</sup> Cf. Sousa Santos: 2009.

<sup>13</sup> Prefiero la noción “cosmo-espiritualidad” por sobre “cosmovisión” que es una invención de la antropología cultural europea que subraya el predominio del sentido de la vista tal como viene dominando el pensamiento “teórico” (*theorein*: “ver”) occidental. Además, la noción “espiritualidad” sugiere que se trata de algo integral e integradora, una praxis y un saber al mismo tiempo.

<sup>14</sup> “Compara estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión de los españoles con las de esos hombrillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas, y tienen instituciones y costumbres bárbaras”. Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572/3), historiador y eclesiástico español, cronista de Carlos V, tomó en la controversia con Bartolomé de las Casas, sobre la legitimidad de la Conquista y subyugación de los “indios” como esclavos, la posición opuesta. La cita de Sepúlveda es de Pereña: 1992, p.209.



de modo opuesto, de futuro a pasado. La ciclicidad del tiempo incluye períodos temporales (ciclos) que se repiten o que se reproducen a otro nivel, pero en forma discontinua, con ciertos cambios bruscos y rupturas (*pachakuti*)<sup>15</sup>. Lo que para Occidente es el “progreso”, es decir la mejora casi determinista a lo largo de la historia, del pasado al futuro, para la Filosofía Andina puede ser un retroceso, siempre dependiendo de otros factores determinantes de la pachasofía<sup>16</sup> andina.

Por eso, en los Andes, se dice con todo derecho que el “futuro queda atrás” (*qhewa pacha*), y el pasado “adelante” (*ñawpa pacha*), sin por ello implicar una ponderación valorativa. Según la concepción cíclica del tiempo, este no discurre en forma totalmente “neutra” y continua, sino que implica “calidades” como momentos cruciales (*chakanas*) para el cambio de época, período o era. La cantidad abstracta del reloj es cuestionada por la calidad de los momentos temporales que tienen que ver con la relacionabilidad como axioma fundamental de la pachasofía andina. Lo que para Occidente es “progreso” y “crecimiento”, para los Andes puede ser retroceso y una amenaza al equilibrio cósmico. Es inconcebible para la cosmo-espiritualidad andina que pueda haber crecimiento ilimitado, y que este supuesto “crecimiento” pueda servir de criterio para la calidad de vida (“progreso”).

El verdadero “progreso” -si vale hablar en categorías occidentales- para los Andes es llegar al ideal del “buen vivir” o “vivir bien” (*suma qamaña; sumak kawsay; allin kawsay*)<sup>17</sup> que no se confunde con el ideal hedonista del consumismo occidental de acumular bienes. Y el verdadero “retroceso” consiste en el daño que se hace al equilibrio o la armonía del sistema cósmico de relacionabilidad, lo que ocurre justamente en nombre del “progreso” de índole occidental. El crecimiento económico ilimitado del capitalismo neoliberal con la acumulación de bienes y servicios -llamado eufemísticamente “progreso”- lleva al colapso del planeta Tierra y acrecienta las existentes desigualdades a nivel global, nacional y regional. Este supuesto “progreso” para una minoría de un 10% cuyos desechos y daños se “externalizan”, es la verdadera “barbarie” para el 90% de la población del planeta.

El segundo axioma de la modernidad occidental, la diéresis entre sujeto y objeto epistémicos y el subsiguiente dualismo metafísico, no se conoce en el contexto andino. Muy parecido a la no-dualidad hindú (*advaita*), la Filosofía Andina no distingue entre un sujeto conocedor autónomo racional y un objeto conocido dependiente irracional. Las relaciones no son de exclusión mutua o de contradicción, sino de complementariedad, reciprocidad y correspondencia. Todo puede ser “sujeto” epistémico de conocimiento o axiológico de acción, sea humano o no-humano, racional o irracional, profano o sagrado. La no-dualidad impide una diástasis entre una realidad humana racional (*res cogitans*) y otra realidad no-humana irracional (*res extensa*). Ser humano y Naturaleza, lo racional y lo emocional, lo vivo y lo inerte, lo inteligible y lo ininteligible forman una unidad pachasófica que se caracteriza por “polaridades” y “paridades”, pero no por exclusiones, contradicciones y dualismos. La epistemología andina es holística e integradora; incluye aspectos rituales, de memoria colectiva, de memoria “natural” (como en las teorías de física transcultural: el agua, la tierra, los cerros tienen memoria), de intuición y emocionalidad. Como en el mundo andino todo tiene “vida” (panzoísmo), también todo tiene conocimiento y es portador de saberes.

Respecto a la antropología, la runasofía (o jaqisofía)<sup>18</sup> andina sostiene que el ser humano es ante todo un ser relacional, una *chakana*, es decir un “puente” en todos los sentidos. No es una sustancia ni la coincidencia de dos sustancias inconmensurables (Descartes), sino un relacionador que garantiza o imposibilita el flujo vital de la relacionabilidad. Por lo tanto, el ser humano no se define por la “identidad” en diferencia al otro, sea este humano o no-humano, sino por la “función” que cumple o no cumple en el conjunto de relaciones. El ser humano no es, en primer lugar, competidor y “lobo” para los demás, sino complemento, ayudante, cuidante (*arrariwa*) y facilitador. Se trata de una antropología de la solidaridad y no del egoísmo. La “identidad” -si cabe hablar en términos occidentales- no consiste en una autonomía o hasta autarquía, ni

<sup>15</sup> Cf al respecto: Estermann: 2004; 2021a; 2021b.

<sup>16</sup> Como el vocablo quechumara (quechua y aimara) *pacha* puede ser visto como equivalente homeomórfico del «ser» occidental, la “pachasofía” es un equivalente homeomórfico de la “ontología” en acepción occidental. Cf. Estermann: 2020; especialmente el capítulo 6. “*Pacha y on: ¿Equivalentes homeomórficos?*”.

<sup>17</sup> Cf. Al respecto: Estermann: 2015; 2010a; 2010b; 2012.

<sup>18</sup> *Runa* en quechua y *jaqi* en aimara se refieren a la “persona humana”.

en la oposición y diferencia competitiva frente al otro y la otra, sino en la relacionalidad concretizada en lazos sociales (como de la pareja andina o del *jaqichasiña*)<sup>19</sup>. La antropología egoísta y competitiva que forma la base del modelo económico capitalista y político nacionalista, para la Filosofía Andina es totalmente nefasta y autodestructiva.

En contraste con el antropocentrismo occidental moderno, la Filosofía Andina es cosmocéntrica o biocéntrica (en términos autóctonos: pachacéntrica), es decir que la medida de todo no es el ser humano, sino el cosmos en su estructura relacional que forma una suerte de organismo. La filosofía occidental no ha sido siempre antropocéntrica, sino onto- o teocéntrica, según el contexto y la época. Pero a partir del Renacimiento europeo se dio un fuerte empujón hacia la radicalización del antropocentrismo, no sólo debido al “giro copernicano”, sino también gracias al imperialismo y colonialismo de los poderes europeos. Hay un nexo muy claro entre la empresa colonial y la vuelta al antropocentrismo en el sentido del ideal humano encarnado por el hombre blanco adulto propietario y heterosexual. El mundo se ordena y cambia de acuerdo con sus parámetros, la “alteridad” humana y no-humana (Naturaleza) es moldeada hasta que se adapte de manera completa a la empresa civilizacional del hombre occidental que incluye el colonialismo y neocolonialismo.

Para los Andes, el ser humano cumple una “función” en la totalidad del cosmos ordenado (*pacha*), pero ni es su medida ni su meta final. La vida (*kawsay*, *qamaña*) no es lo “biológico”, y por ello no se restringe a los seres “vivos” (en acepción occidental), sino que se extiende a todos los seres que forman parte de la relacionalidad englobante. Vida y relación son elementos íntimamente vinculados: sin relación, no hay vida, y sin vida, no hay relación. El ser humano se siente parte de la red de relaciones a nivel de los ciclos de vida, de la agricultura, de la meteorología, de la historia y del cosmos (astronómico). Por lo tanto, la destrucción del medio ambiente o las grandes desigualdades e injusticias a nivel global atentan contra uno/a mismo/a; cuando se destruye un hábitat natural, se destruye algo de mí, cuando hay gente que sufre hambre, discriminación e injusticia, lo sufro yo también. En un mundo interconectado, no existe un yo ni una civilización aislados. La salvación del planeta Tierra (*Pachamama*) es a la vez mi salvación, y su destrucción es mi destrucción. El antropocentrismo occidental moderno es, para la Filosofía Andina, una actitud miope y suicida.

Esto lleva al cuestionamiento del quinto “axioma” de la modernidad occidental, el predominio del método analítico en la descripción, comprensión y manipulación del mundo. Para esta concepción, el todo es la suma de sus partes, y conociendo estas, se conoce el todo. Para el mundo andino, el todo (*pacha*) es mucho más que la suma de sus partes. El modelo para el espíritu analítico en Occidente es la máquina que posteriormente se vuelve computadora e inteligencia artificial, todo ello basado en la lógica binaria excluyente de “verdad” y “falsedad”, 1 y 0, eficiencia y eficacia, causa y fin, *input* y *outcome*. El espíritu analítico tiene como ideal la mega-máquina cósmica y cibernética inerte y muerta que funciona a la perfección. Los ideales de la modernidad occidental podrían ser realizadas de mejor manera sin el “estorbo” por seres vivos; la debilidad del Libre Mercado ideal es el ser humano, porque se enferma, muere, nace, se deja llevar por emociones y mantiene relaciones de amistad y amor. El capitalismo funcionaría de la mejor manera sin ser humano; por eso, es, en el fondo, necrófilo.

La Filosofía Andina plantea otro tipo de método para entender, describir y moldear la realidad. Se trata de un método holístico-sintético que se orienta por el modelo del organismo y no de la máquina. Un organismo (*pacha*) no puede ser descompuesto (ana-lizado) en sus partes (órganos, células etc.) sin que muera. El análisis es una herramienta muy poderosa, pero invasiva, violenta y necrófila, además de representar el ideal masculino del dominio sobre todo lo que escape de su lógica binaria excluyente. La comprensión representativa-simbólica andina es más ginófila y “cuidadosa”; no atenta contra la vida, sino que se adentra en la búsqueda de los secretos de la vida de modo empático, simpático y compasivo. Para Occidente, conocer es dominar, para los Andes, conocer es amar (inclusive en sentido bíblico).

---

<sup>19</sup> Esta palabra aimara que contiene la noción *jaqi* (“persona humana”) se refiere al matrimonio andino y significa literalmente “hacerse mutuamente persona humana”. Quiere decir que el individuo como tal no es persona plena, sino que se convierte en esta en y a través de relaciones.

## DESAFÍOS PARA EL FUTURO DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Después de más de tres decenios de recorrido, la Filosofía Intercultural se ve ante desafíos mayores. El mundo actual es menos incluyente, las desigualdades y disparidades entre Norte y Sur globales vienen ahondándose, actitudes monoculturales e inclusive culturocéntricas están en aumento, posturas excluyentes racistas, sexistas y homófobas se establecen de nuevo en el seno de democracias supuestamente consolidadas, la pandemia ha revelado las intenciones verdaderas de sectores autoritarios o inclusive fascistas y el afán de lucro de las empresas farmacéuticas, y el cambio climático introduce nuevas injusticias a nivel global y regional. El sueño de una interculturalidad dialógica y dialogante parece haberse alejado más de su realización, con tal de que sus defensores/as están en peligro de convertirse en los tontos útiles del sistema o de ser considerados/as románticos/as incorregibles. Todo esto no significa que hay que abandonar esta visión o utopía ni renunciar a la interculturalidad como camino a un mundo mejor, pero invoca a dar otra vuelta (auto-)crítica.

Todavía el “sistema-mundo” se vende como un modelo exitoso de “progreso” y “desarrollo”, mientras exterioriza su cara fea de inhumanidad, autoritarismo y barbarie al “otro” y la “otra”, las y los excluidos/as de las bondades de un capitalismo enloquecido y altamente tóxico. En el ojo del huracán, todo parece “normal” y de una tranquilidad absoluta; las bolsas de valores siguen subiendo y el número de billonarios crece de manera absolutamente perversa, mientras la pobreza se ahonda, el hambre aumenta, la represión se acrecienta y el medio ambiente se deteriora a una velocidad escalofriante. La mayoría de la población global no está en el ojo del huracán, sino se ve arrastrada por su torbellino, sin piedad. En realidad, la verdadera “barbarie” ocurre en el supuesto “centro”, y el supuesto “progreso” no es otra cosa que la consecuencia temporal de las externalidades dañinas y catastróficas.<sup>20</sup> Pero poco a poco, estas tocan las puertas de los castillos y búnkeres de una elite cleptocrática como bumeranes, en forma de migrantes y refugiados/as, inundaciones y sequías, incendios y pandemias. El desesperado escape al espacio es sólo la consecuencia más nítida de la actitud reinante de “sálvese quien pueda”.

¿Cómo hacer Filosofía Intercultural en tal contexto? ¿Cómo seguir apostando por el ideal de diálogos y polilogos en condiciones más o menos simétricas? ¿Cómo no ser una voz disidente cooptada por la hegemonía del discurso de “progreso” y “desarrollo”? O, en otras palabras: ¿Cómo no caer en la trampa de ser “tonto útil” tal como advirtió Lévinas en el Prólogo de “Totalidad e Infinito”?

El primer peligro en adoptar una postura “intercultural” hoy en día es ser identificado/a con una posición *light* y culturalista que no realmente pone en entredicho el sistema hegemónico, sino que lo aceita. Como dije antes, el discurso de la “interculturalidad” ya se ha vuelto parte de la élite económica, política y mediática, aunque fuera en un sentido totalmente distinto al que una filosofía intercultural crítica intenta ser. Por lo tanto, hay que (re-)introducir el tema de poder, de asimetrías, de colonialidad, de hegemonía etc. en los esfuerzos filosóficos de imaginarse un mundo más justo e incluyente. Para la filosofía, el tema de “poder” se traduce sobre todo en términos de violencia epistémica (incluyendo los filosoficidios), pero también en términos de dominación y liberación, tal como la Filosofía de la Liberación plantea. La Filosofía Intercultural no puede abstenerse de un análisis crítico y profundo del panorama mundial y llamar las asimetrías y desigualdades por su nombre. Creo que América Latina ofrece todo un potencial para llevar adelante este análisis, que no necesariamente tiene que ser (neo-)marxista, pero que sea un análisis a nivel de sistema.

En segundo lugar, hay que advertir que la Academia no realmente ha dejado su eurocentrismo u occidentocentrismo, a pesar de ciertos ajustes y toma de conciencia. Inclusive en América Latina, *Abya Yala* es para muchos/as filósofos/as nada más que un capricho romántico de unos/as pocos/as, pero no un desafío para deconstruir la matriz aún eurocéntrica del quehacer filosófico. La violencia epistémica en la Academia sigue siendo fuerte y ampliamente aceptada. Una revisión profunda de los currículos de filosofía en las universidades, la descolonización del sistema educativo y la interculturalización de los discursos y estándares

---

<sup>20</sup> Una de las características del capitalismo tardío es que “externaliza” sus desechos tóxicos, socializa sus pérdidas y privatiza las ganancias, con tal de que el axioma de la “mano invisible” que haga realidad a largo plazo la extensión de la riqueza de unos pocos a todo el mundo se refuta por los mismos hechos. Tal como en el colonialismo “clásico”, el neocolonialismo capitalista cuenta con poblaciones excedentes y un “progreso” de la minoría explotadora.

académicos son imprescindibles y urgentes. Sólo que las condiciones reales para efectuar tales cambios son adversas; la educación y formación se han vuelto empresa, el saber se rige por las ganancias y los títulos por el poder. Sin embargo, hay que insistir en el alto grado de violencia epistémica que rige en gran parte de las universidades e institutos superiores latinoamericanos, incluyendo en las carreras de filosofía.

En tercer lugar, hay que pensar en la forma de un pensamiento interseccional, incluyendo al discurso intercultural los temas de discriminación por género (sexismo), pertenencia étnica y color de piel (racismo), orientación sexual (homofobia), clase social (clasismo), postura religiosa (fundamentalismo/extremismo) y disidencia política. El tema "cultural" se cruza con temas de "colonialidad", "neoliberalismo", "cambio climático" y desigualdades económicas y sociales. Es un hecho que personas "de color" (*people of colour*) y las mujeres pertenecen significativamente más a los sectores pobres, marginados y políticamente excluidos y son víctimas de discriminación y de las secuelas del cambio climático. El marcador "cultura" tiene repercusión económica, política y mediática.

En América Latina, el tema de la "(de-)colonialidad" es, en cuarto lugar, de especial interés e importancia. Muchas formas de desigualdad e injusticia, discriminación y exclusión tienen que ver con estructuras y mentalidades "coloniales" y "neocoloniales" que se reproducen en los sistemas políticos, económicos, jurídicos y educativos y que conllevan una violencia epistémica en el nivel de lo simbólico y académico. "Abya Yala" se ha vuelto de moda en círculos de una élite académica, pero sin cambiar por ello las bases de un occidentocentrismo aún vigente; esto se puede apreciar especialmente en el contexto de las ciencias sociales y la filosofía. El cambio de terminología de una noción eurocéntrica como "América Latina" por una indígena como "Abya Yala", es de por sí ninguna garantía para una mentalidad decolonial e incluyente. El peligro de dejarse cooptar por el sistema-mundo reinante y de defender ingenuamente una "interculturalidad" *light*, sigue existiendo. Y la "barbarie" sigue vendiéndose como "progreso", "desarrollo" y "modernidad".

## BIBLIOGRAFÍA

BIDASECA, K. y VAZQUEZ LABA, V. (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Godot, Buenos Aires.

BOURDIEU, P. y PASSERON, J.-C. (1970). "Fondements d'une théorie de la violence symbolique", en: Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude (1970). *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Livre 1. Edition de Minuit. Paris. pp. 15-85.

BOURDIEU, P. y PASSERON, J.-C. (2001). «Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica», en: *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Libro 1. Editorial Popular. Madrid. pp. 15-85.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro", en: Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 145-161.

CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (eds.) (2007). *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre, Bogotá.

DOTSON, K. (2011). "Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing", *Hypatia*, 26 (2), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 236-257.

ESTERMANN, J. (2004). "¿Progreso o *Pachakuti*? Concepciones occidentales y andinas del tiempo", *Fe y Pueblo. Segunda época*, 5, La Paz, pp. 15-39.

ESTERMANN, J. (2010a). "Caminar al futuro, mirando al pasado. Progreso, desarrollo y vivir bien en perspectiva intercultural", *Caminar*, 12, Cochabamba, Bolivia, pp. 5-18.

ESTERMANN, J. (2010b). "Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir. La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental". En: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.). *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*, MMAyA, La Paz, pp. 63-78.

ESTERMANN, J. (2012). "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña* andino", *Polis – Revista Latinoamericana*, 33, (11), Universidad de los Lagos, Santiago de Chile, en línea: URL: <http://polis.revues.org/8476>; DOI: 10.4000/polis.8476

ESTERMANN, J. (2015). *Más allá de Occidente: Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Abya Yala, Quito.

ESTERMANN, J. (2020). "Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural", *Concordia* 77, pp. 81-100.

ESTERMANN, J. (2021a). "La pandemia del coronavirus como *pachakuti*. Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina". *POLIEDRO* 2 (5), Universidad de San Isidro, Buenos Aires, pp. 18-30.

ESTERMANN, J. (2021b). «Pachakuti – una nueva Tierra y un nuevo Cielo», en: Vigil, José María y Casaldáliga, Pedro (eds.). *Latinoamericana Mundial 2021*. Agenda Latinoamericana. San Salvador. pp. 44-45.

FANON, F. (1961; 2002). *Les damnés de la terre*. Maspero, París, La Découverte et Syros, París.

FANON, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México.

FERGUSON, N. (2011). *Civilization. The West and the Rest*. Allen Lane, London.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). "¿El movimiento antiimperialista en América Latina: Precursor del pensamiento decolonial y/o postcolonial?", en *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen, pp. 77-119.

GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD (GESCO) (2012). "Estudios decoloniales. Un panorama general", *KULA*, 6, Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de Antropología y Ciencias Sociales, pp. 8–21.

HALL, S. (1996). "The West and the Rest: Discourse and Power", Hall, S. / Held, D. / Hubert, D. / Thompson, K. (eds.). *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Wiley-Blackwell, Malden MA, pp. 184-228.

LEVINAS, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Nijhoff, Den Haag.

LEVINAS, E. (1977). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*. Sígueme, Madrid.

MALDONADO, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto", Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pensar, Bogotá, pp. 127-168.

- MALL, R.A. (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung* [Filosofía en la comparación de las culturas. Filosofía Intercultural – ¿una nueva orientación?]. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- PEREÑA, L. (1992), “El proceso a la conquista de América”, Robles, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, pp. 193-222.
- PÉREZ, M. (2019). “Violencia epistémica: Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable”, *Estudios y Políticas de Género*, 1, pp. 81-98.
- QUIJANO, A. (1992). “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Perú Indígena*, 13 (29), pp. 11-20.
- QUIJANO, A. (1998). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Anuario Mariateguiano*, 9 (9), Lima, pp. 113-122.
- QUIJANO, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, E. (ed.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- RESTREPO, E. y ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial de la Universidad del Cauca, Popayán.
- SAID, E. (1978). *Orientalism*. Penguin Books, London.
- SAID, E. (1997; 2003). *Orientalismo*. DeBolsillo, Barcelona.
- SANTOS, B. de S. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores, México.
- SANTOS, B. de S. (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Don Bosco, Montevideo.
- SANTOS, B. de S. (2010b). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Plural, La Paz.
- SANTOS, B. de S. (2017). *Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Ediciones Morata, Madrid.
- SPIVAK, G. Ch. (2003). “¿Puede el subalterno hablar?” *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 257-364.
- SPIVAK, G.Ch. (1988). “Can the Subaltern Speak?” en: Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan, Basingstoke, pp. 271–313.
- YOUSEFI, H.R. (2005). *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie* [Posturas fundamentales de la Filosofía Intercultural]. Traugott Bautz, Nordhausen.

## BIODATA

**Josef ESTERMANN:** De origen suizo (1956), con una larga trayectoria en el mundo andino, es doctor en filosofía. Fue director del Instituto de Misionología Missio e.V. (MWI) en Aquisgrán en Alemania (1998-2004), docente e investigador en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” (UCB), en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en La Paz-Bolivia. Hasta 2021, trabajaba como responsable de Bases & Investigación con Comundo en la “Casa Romero” y como docente en la Universidad de Lucerna (Suiza). “Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo” (1998; 2006; 2018); “Si el sur fuera el norte: *Chakanas* interculturales entre Andes y Occidente” (2008); “Más allá de Occidente: Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino” (2015)

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99  
Pass: ut27pr992022

Clic logo

