

# Colonialidad, descolonización e interculturalidad

## Apuntes desde la Filosofía Intercultural

*Josef Estermann*

### 1. Introducción

**“Nos hacemos cargo de nuestra propia opresión”**- Con estas palabras describe el sociólogo e intelectual boliviano René Zavaleta el drama de asumir voluntaria y libremente una mentalidad colonial o neocolonial, por parte de la población indígena y mestiza de los Andes de Sudamérica. El diagnóstico vale para la gran mayoría de personas, instituciones y mentalidades del sur Global. La lógica binaria excluyente de Occidente y sus consecuencias en saberes y organizaciones han tenido un efecto duradero y profundo en las poblaciones colonizadas, y quizá aún más en las generaciones crecidas con el Internet y los medios de comunicación masiva.

Esta lógica incide en los sistemas de educación, salud, agricultura, jurisdicción y política, entre otros. En este sentido, Hegel tenía razón hablando de América como “mero eco de lo que ocurre en Europa”, como una copia mediocre de lo que está de moda en el Viejo Continente. Pero no tenía razón al desconocer que detrás de este espíritu imitador y auto-opresor existe un mundo totalmente distinto que sabía resistir durante cinco siglos los ataques de la “modernidad” Europa. El eurocentrismo reinante y la resistencia y crítica al mismo determinan gran parte de la historia del continente de *Abya Yala*, también la actualidad.

Desde unas dos décadas, se ha vuelto casi inflacionario el discurso que incluye los conceptos de ‘colonialidad’, ‘descolonización’ e ‘interculturalidad’, no sólo en el contexto de la emergencia de nuevas propuestas políticas en diferentes países de América Latina, sino también en las ciencias sociales críticas y en voces que pretenden “rescatar” la posmodernidad para una teoría crítica y pos-colonial de las sociedades multi- o pluriculturales.<sup>1</sup> Muestra de ello son las nuevas constituciones políticas de Estado de Ecuador y Bolivia, donde abundan las referencias a estos neologismos que han sido sacados de la esfera netamente académica.<sup>2</sup> Lo que a primera vista parece una victoria de la apropiación popular del discurso “intercultural” y “descolonizador” puede resultar, desde un enfoque emancipador y crítico, un “secuestro” etnocéntrico, posmoderno y un tanto romántico de una herramienta de interpretación socio-política y cultural.

---

<sup>1</sup> A manera de ejemplo menciono a Boaventura de Sousa Santos quien plantea una “teoría crítica posmoderna” que asume la crítica posmoderna a una modernidad occidental, pero que a la vez rescata el potencial emancipador y crítico de esta misma modernidad. Para este fin, de Sousa Santos distingue una “posmodernidad celebratoria” de una “posmodernidad de oposición”. (de Sousa Santos 2008: especialmente 41-45).

<sup>2</sup> En el caso de la Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, la noción “intercultural” (respectivamente “interculturalidad”) aparece 26 veces, “colonialismo”, “neocolonialismo”, “descolonización” y “(neo-) colonial” 7 veces.

En este webinar trataré de replantear el debate sobre lo decolonial en perspectiva de una filosofía intercultural crítica y liberacionista, clarificar los conceptos involucrados y discernir entre posturas más o menos “ingenuas” o “celebratorias”<sup>3</sup> de la interculturalidad/descolonización, por un lado, y posturas “críticas” y “emancipadoras”, por otro lado. Estamos en un punto histórico en el que el discurso de la “interculturalidad” y “descolonización” sufre un proceso de desgaste y cooptación por parte del modelo hegemónico monocultural y globalizador en sentido de un imperialismo cultural occidental y de una posmodernidad en clave consumista.

La articulación entre ‘descolonización’ e ‘interculturalidad’ no es nada fácil y pasa por una serie de mediaciones que incluyen aspectos históricos, de poder, de hegemonías, de asimetrías y de definiciones críticas de lo que es ‘cultura’ y ‘colonialidad’. Como tesis central de este ensayo planteo que el discurso de la ‘interculturalidad’ –al menos en el contexto latinoamericano- sin una reflexión crítica sobre el proceso de ‘descolonización’ queda en lo meramente intencional e interpersonal, pero también al revés: un discurso político y educativo de la ‘descolonización’ no llega al fondo de la problemática, si no toma en consideración un debate sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural. Para aclarar esta compleja dialéctica, la filosofía intercultural crítica y liberacionista ha desarrollado ciertas herramientas que me parecen útil y necesario al momento de meterse a la ‘caja negra’ de esta problemática.<sup>4</sup>

## 2. Del colonialismo a la colonialidad

Cuando se habla de ‘interculturalidad’ a secas, tal como lo hace por ejemplo la nueva Constitución Política de Estado de Bolivia, suena más a *wishful thinking* (pensamiento deseoso) que a un proyecto bien pensado y transversal que toca cuestiones de fondo como la (re-) distribución de los recursos, la participación equitativa en el poder o la injusticia del llamado ‘orden global’. El concepto de la ‘colonialidad’ (igual que el de ‘imperialismo’ económico, mediático, cultural y militar) introduce una reflexión crítica necesaria sobre las mismas condiciones de la posibilidad de la ‘interculturalidad’ como un modelo (paradigma) viable para una convivencia pacífica, pero también justa y equitativa de la humanidad.

El discurso clásico de la ‘descolonización’<sup>5</sup> tiene su *Sitz im Leben* en el debate sobre la ‘independencia’ política de los nuevos estados soberanos del África y –en menor

---

<sup>3</sup> En el sentido que Boaventura de Sousa Santos da al término de un “posmodernismo celebratorio” (de Sousa Santos 2008: 17; 44).

<sup>4</sup> Al igual que respecto a la ‘filosofía posmoderna’, también referente a la ‘filosofía intercultural’ hay que discernir vertientes “culturalistas” (“etnológicas”) y “liberacionistas”. Las primeras plantean el tema del diálogo intercultural en términos de un encuentro con la alteridad cultural, sin mayor análisis previo de las condiciones históricas, sociales y políticas de intereses y poderes existentes, de asimetrías y de cuestiones socioeconómicas de fondo. Las segundas se entienden como una evolución de la tradición liberacionista y crítica de la filosofía. Sin simplificar demasiado, las vertientes “culturalistas” se manifiestan más en los contextos europeo, norteamericano y africano, y las “liberacionistas” más en los contextos latinoamericano y asiático (con sus debidas excepciones).

<sup>5</sup> Entre las publicaciones “clásicas” que tienen que ver con este tipo de ‘descolonización formal’, cabe mencionar:

Bernstein, S. (1973). *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires.

Chamberlain, M. E. (1997). *La descolonización*. Barcelona: Ariel.

Martínez Carreras, J. U. (1987). *Historia de la descolonización (1919-1986)*. Madrid: Istmo.

Moreno García, J. (1993). "La descolonización de Asia". En: *Cuadernos del Mundo Actual. Historia 16*, Madrid.

medida— de Asia. En este sentido, se habla de una primera fase de ‘descolonización’ que abarca los años 1945-1955 y que se concentra en las luchas por la ‘independencia’ política de la India y del “Lejano Oriente” (entre otros Corea, India, Pakistán, Filipinas, Sri Lanka, Myanmar, Laos, Indonesia, Camboya, Libia y Vietnam). Una segunda fase se produce entre los años 1955 y 1975, iniciada por la Conferencia de Bandung (Indonesia) en 1955 que da origen al Movimiento de Estados no Alineados y que establece el mal llamado ‘Tercer Mundo’ como unión fuera de los dos bloques ideológicos, militares y políticos existentes a lo largo de la época de la Guerra Fría (entre otros Sudán, Túnez, Marruecos, Ghana, Malasia, Nigeria, Costa de Marfil, Congo, Tanzania, Argelia, Jamaica, Trinidad y Tobago, Kenia, Zambia, Zimbabue, Granada y Bahamas). En la tercera fase de 1975-2002 se produce la independencia política de los estados de África Austral, África Central y Oceanía (entre otros las Seychelles, Papúa Nueva Guinea, Angola, Mozambique, Belice, Namibia, Lituania, Estonia Letonia, Ucrania, Bielorrusia y Timor Oriental). Si se toma ‘descolonización’ en este sentido como el proceso de independización política de una ‘colonia’ del poder colonial, la constitución de Estados Unidos (1776) ha sido el primer acto de ‘descolonización’ en la época moderna.

Hay autores que derivan ingenuamente los términos “colonia” y “colonialismo” de Cristóbal Colón, navegante genovés y supuesto “descubridor” de *Abya Yala*.<sup>6</sup> Para nuestro propósito, es interesante notar que las nociones de “cultura” y “colonia” provienen de una misma raíz lingüística. Probablemente vienen del indoeuropeo *kuel* (“dar vueltas”) que entró a su vez a la raíz griega *κολ* (col-) que significa originariamente ‘podar’ y que rápidamente fue usada también en sentido metafórico de ‘adular’ (“culto” a los dioses). De ahí que esta raíz pasa al verbo latín *colēre* que significa ‘cultivar’ o ‘labrar’ y que es la base común tanto del conjunto lingüístico de “cultura” (“cultivo”, “cultivar”, “culto”, “interculturalidad”, etc.) como de “colonia” (“colono”, “colonizar”, “colonia”, “colonialismo”, “descolonización”, etc.).<sup>7</sup> Un “colono” (*colonus* en latín) es etimológicamente una persona que cultiva la tierra para su propio sustento, lo que queda lejos de la acepción que adquieren los términos derivados tal como “colonia” (aunque ésta mantiene la ambigüedad semántica), “colonización” y “colonialismo”. El concepto de ‘cultura’ se inserta también en este campo semántico, porque es justamente el “cultivo de la tierra” (la “agri-cultura”) que es el significado genético de toda labor cultural. En la Antigüedad occidental, las civilizaciones fenicia, griega y romana establecieron “colonias”, es decir ocupaciones forzosas de territorios ajenos por personas (los llamados “colonos”) que tenían la tarea de “cultivar” estas tierras. La ciudad alemana de Colonia, por ejemplo, es el resultado de la colonización romana.

El proceso de “colonización” conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. La potencia

---

Rifin, J. C. (1993). *El imperio y los nuevos bárbaros: El abismo del Tercer Mundo*. Madrid: Rialp.

<sup>6</sup> Este tipo de referencias es, por supuesto, un anacronismo —los romanos ya tenían ‘colonias’— y una lectura demasiado miope y etnocéntrica, sólo por la coincidencia accidental del apellido español del conquistador con la raíz del término “colonia”. El nombre original del navegante de Génova era *Cristoforo Colombo* (italiano) o *Christophorus Columbus* (latín), con la variante de *Christophorus Colonus*.

<sup>7</sup> *Cultum* es el participio perfecto de *colēre* (“lo cultivado”; “lo labrado”), del cual se deriva *cultura*, *cultus* (“cultivado”; “culto”) y *agricultura*; mientras que *colonia*, *colonus* (“labrador”; “agricultor”) y *colonatus* (“labrado”; “cultivado”; “rural”) se derivan del infinitivo (*colēre*).

“colonizadora” no sólo ocupa territorio ajeno y lo “cultiva”, sino que lleva e impone su propia “cultura” y “civilización”<sup>8</sup>, incluyendo la lengua, religión y las leyes. Si bien es cierto que hubo ya muchas olas de “colonización” antes de la Conquista del continente americano (*Abya Yala*) –incluso en contextos no-europeos<sup>9</sup>, esta “colonización moderna”, a partir del siglo XVI, ha formado el paradigma de lo que viene a ser el occidentocentrismo y la asimetría persistente entre el mundo “colonizador” (llamado también “Primer Mundo”) y el mundo “colonizado” (“Tercer Mundo”), entre Norte y Sur.

Mientras que “**colonización**” es el proceso (imperialista) de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas, “colonialismo” se refiere a la ideología concomitante que justifica y hasta legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial. La “colonización” –en el sentido de un sistema político– y “descolonización” –en el sentido de la independencia política formal– clásicas prácticamente se han vuelto fenómenos del pasado<sup>10</sup>, pero lo que nos interesa no es la “independencia” o la “descolonización” formales, sino el fenómeno de la “colonialidad” persistente en gran parte de las regiones que fueron objeto del proceso de “colonización” (e incluso en otras como formas de dominación interna).

La “**colonialidad**” representa una gran variedad de fenómenos desde lo psicológico y existencial hasta lo económico y militar, y que tienen una característica común: la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo. En sentido económico y político, la “colonialidad” es el reflejo de la dominación del sector extractivo, productivo, comercial y financiero de los estados y sectores “neo-colonizados” (“Sur”) por parte de los países industrializados (“Norte”), lo que lleva a la dependencia y del “desarrollo del sub-desarrollo”, la sub-alternidad y marginalidad de las “neo-colonias” frente al dominio de los imperios dominadores.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Mientras que el campo semántico de “cultura” se relaciona con el ámbito rural (“cultivar la tierra”), el de “civilización” se asocia con el ámbito urbano del *civis* (“ciudadano”) de la *polis* griega y de la urbe romana.

<sup>9</sup> Uno de los ejemplos es la “colonización islámica” de parte del África, de la península hispana y de partes de la Asia. Otro sería la expansión del imperio mongol (s. XIII) y de los imperios de Babilonia, Asiria y Persa (primer y segundo milenio a.C.).

<sup>10</sup> El comité de Descolonización de las Naciones Unidas considera, en 2007, que existen todavía 16 territorios con características coloniales: Anguila, territorio británico de ultramar; Bermudas, territorio británico de ultramar autónomo; Gibraltar, territorio británico de ultramar autónomo; Guam, territorio no incorporado de los Estados Unidos, autónomo; Islas Caimán, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Malvinas, territorio británico de ultramar, reclamado por la Argentina; Islas Turcas y Caicos, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Vírgenes Británicas, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Vírgenes de los Estados Unidos, territorio no incorporado de los Estados Unidos, autónomo; Montserrat, territorio británico de ultramar autónomo; Nueva Caledonia, colectividad territorial francesa; Pitcairn, territorio británico de ultramar; Sáhara Occidental, territorio anexo por Marruecos (considerada parte integral de su territorio); Samoa Americana, territorio no incorporado de los Estados Unidos; Santa Helena, territorio británico de ultramar; Tokelau, territorio neozelandés de ultramar. A éstos hay que agregar territorios anexados *de facto*, tal como Hawái y Puerto Rico (EE. UU.), Rapa Nui o Isla de Pascua (Chile), Irian Jaya o Papúa Occidental (Indonesia), Cachemira (India), etc.

<sup>11</sup> En este contexto es revelador que los mapamundis clásicos no sólo “inflan” la parte norteña del globo terráqueo (al colocar el ecuador por debajo de la mitad), sino que inciden en la inconsciencia colectiva al colocar el Sur abajo y el Norte arriba, asociando “arriba” con “superior” y “abajo” con “inferior”.

Los conceptos de la ‘**neo-colonización**’ y de ‘**colonización interna**’ (en el sentido de hegemonía económica del centro sobre las periferias y de relaciones sociales y culturales asimétricas) sostienen que con la “independencia formal” de las colonias no termina su condición de ser “colonizadas” y su “colonialidad” fundamental, sino que se ahonda aún más, sólo que los medios de dominación hayan cambiado de una ocupación militar y política a un imperialismo económico, una ocupación simbólica y mediática, un anatopismo<sup>12</sup> filosófico y una alienación cultural cada vez más sutiles. Es en este contexto que el discurso de la “interculturalidad” puede contribuir a una “descolonización” verdadera y profunda, o más bien puede convertirse en aliado del modelo dominante de la globalización.<sup>13</sup>

### 3. De la colonialidad a la descolonización

Si el proceso de la “descolonización” consistiera en erradicar en la propia cultura todos los rasgos (culturales, filosóficos, religiosos, gastronómicos, etc.) del poder colonial de antes, gran parte de Europa tendría que abolir o erradicar su calendario, el derecho romano, la herencia de la filosofía helénica y la religión judeo-cristiana (semita), EE.UU. los valores de la Ilustración europea, el espíritu del protestantismo y la misma lengua (inglés), y América Latina (*Abya Yala*) el arroz, el caballo, las universidades, la biomedicina y las lenguas hispano-lusitanas. La filosofía intercultural crítica rechaza cualquier esencialismo o purismo cultural y sostiene que todas las culturas de este planeta son el resultado de un proceso complejo y largo de “inter-trans-culturación”<sup>14</sup>. Por lo tanto, el objetivo del proceso de “descolonización” no puede significar la vuelta al *status quo ante*, ni a un ideal bucólico y romántico de culturas “no contaminadas”.

“Colonialidad” no es el hecho (“neutral”) de que todas y todos somos producto de este proceso humano de la inter-trans-culturación –que es un hecho histórico–, sino que contiene un aspecto analítico y crítico que tiene que ver con involuntariedad, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación geopolítica. En los últimos años, un gran número de publicaciones de las ciencias sociales –especialmente en América Latina– dan testimonio de este nuevo enfoque de **analizar la “colonialidad” existente y el proceso de “descolonización” en la era de la globalización neoliberal**.<sup>15</sup> En estos trabajos, se

---

<sup>12</sup> Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término “anatopismo” para resaltar el carácter des-contextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente “trasplanta” la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina.

Véase: Estermann, Josef (2003). “Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina”. En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

<sup>13</sup> Véase al respecto: Viaña 2009: especialmente 15ss. y 143 ss.

<sup>14</sup> Este término resalta la dialéctica espacial y temporal entre “culturas”: una cultura actual concreta resulta de múltiples procesos de enriquecimiento mutuo entre tradiciones distintas (*inter*) y de transformaciones históricas (*trans*) en el seno de una misma cultural.

<sup>15</sup> Véase: Quijano, Aníbal (2000a). “Colonialidad del poder: Cultura y conocimiento en América Latina”. En: Mignolo, Walter (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 117-131.

intenta hacer una lectura crítica de la “colonialidad” latinoamericana en torno a las tres categorías de raza (lo “étnico”), trabajo (lo “económico”) y género (lo “social”), siempre bajo la hermenéutica de sospecha del eurocentrismo, capitalismo y androcentrismo vigentes en el proyecto actual de la globalización neoliberal. Según Aníbal Quijano, la idea de raza se encargó de otorgar legitimidad al tipo colonial de relaciones de dominación en la medida en que “naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad” (Quijano 2000b: 243). Gran parte de las repúblicas del continente lograron la “independencia” formal de la Colonia gracias a una constitución racista por parte de una minoría criolla, reemplazando el colonialismo “clásico” por un colonialismo republicano interno.

La filosofía latinoamericana ha intentado analizar la condición de “colonialidad” bajo las categorías de ‘autenticidad’, ‘alienación’, ‘anatomismo’ y ‘descentramiento’ –sobre todo en la tradición del existencialismo– y de ‘centro’ y ‘periferia’ en la tradición liberacionista. La ‘colonialidad’ puede resumirse, en este sentido, como el veredicto de Hegel sobre América Latina: “Lo que aquí sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea...”<sup>16</sup>. Sólo que el “Viejo Mundo” ya no esté presente en forma del poder colonial español o portugués, sino como **introyecto mental de las élites criollas** y “centro” económico-político en las mismas periferias. Y esto es a la vez la expresión más nítida de la postura eurocéntrica de la originalidad de la filosofía occidental-europea y de la condición mimética de cualquier otra filosofía. Sin embargo, la ‘colonialidad’ va mucho más allá de lo que quiere decir “inautenticidad” o “dependencia”.

Al igual que el androcentrismo y patriarcalismo, el colonialismo y occidentalismo establecen una suerte de **interdependencia asimétrica o complementariedad vertical**, tal como Hegel lo había expuesto en su famosa dialéctica de amo y esclavo. El pensamiento colonizado existe gracias al pensamiento colonizador y legitima éste como su sustento. La ‘colonialidad’ refleja una epistemología de sujeto (activo) y objeto (pasivo) que puede reproducirse en los niveles de subalternidad: en el ‘colonialismo interno’, el poder colonial de antes (“Europa”) ya no necesita imponer sus ideas, las relaciones de poder que se orientan en características de raza y género, sino que el

---

Quijano, Aníbal (2000b). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Coronil, Fernando (1998). “Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperialistas”. En: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.). *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa Editores. 121-146.

Coronil, Fernando (2000). “Towards a critique of globalcentrism: Speculations on capitalism logic”. En: *Public Culture* No 12-2.

Walsh, Catherine, Schiwy, Freya y Castro-Gómez, Santiago (eds.) (2009). *Indisciplinar las ciencias sociales - Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo Andino*. Quito: UASB/Abya Yala.

Lander, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Mignolo, Walter (comp.) (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, Walter (2009). *Historias locales/diseños globales: Ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera*. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.

<sup>16</sup> “Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...”; Hegel 1979: 114.

‘poder satelital’, la nueva burguesía políticamente independizada, se encarga de mantener y perpetuar el mismo orden colonial.

El análisis filosófico de la ‘colonialidad’ del pensamiento, de la ‘academicidad’ del saber, del ‘androcentrismo’ de sus categorías y conceptos directivos, y de la falsa ‘universalidad’ de sus pretensiones no es suficiente, si no plantea al mismo tiempo la **cuestión de poder**. Este tiene muchos rostros y se realiza a través de caminos que a menudo son considerados reivindicaciones de movimientos sociales, una izquierda política y un discurso revolucionario, y no simplemente de una derecha recalcitrante e imperialista. Por lo tanto, es de suma importancia que las ciencias sociales y la filosofía críticas no se conviertan en “tontos útiles” de una globalización con etiqueta ‘intercultural’, “plural” y “posmoderna”, un vehículo inconsciente y tal vez inocente de la estrategia de un nuevo “globalcentrismo”<sup>17</sup> capitalista bajo el manto de la diversidad, inclusión y el respeto de la etnicidad. Incluso la filosofía intercultural que desde sus orígenes tenía el afán de desvelar y cuestionar los múltiples centrismos culturales (o monoculturalismos) y de plantear una universalidad basada en el polílogo multifacético de actores y actoras, puede convertirse en víctima de la ingenuidad de la “celebración posmoderna” de la diversidad y de los diferentes tipos de “indianidad”, “indigenismo” y “romanticismo”.<sup>18</sup>

El discurso de la “descolonización” e “interculturalidad”, tal como se lo percibe en los documentos del Estado y de los movimientos indígenas y sociales en Bolivia, es una muestra de este peligro. Los recientemente creados Viceministerios de “Descolonización” e “Interculturalidad”, ambos partes del Ministerio de Culturas (creado como tal en base a la nueva Constitución Política del Estado), –más allá de la buena voluntad y de representar una señal política– no realmente están a la altura del desafío y no son conscientes de la magnitud de la empresa que se le ha asignado. Mientras que el Viceministerio de Interculturalidad tiene las dos direcciones de “Patrimonio” y “Promoción Cultural”, el de Descolonización tiene como vertientes la “Administración Pública Plurinacional” y “Lucha contra la Discriminación y el Racismo”. Sin menospreciar el gran esfuerzo de introducir al debate público estos temas tan urgentes y polémicos, hay que advertir una cierta tendencia “culturalista” y “eticista” en la comprensión y recepción de ‘descolonización’ e ‘interculturalidad’.<sup>19</sup>

Esta impresión aún se confirma al analizar la **nueva Constitución Política del Estado** (2009) en la que abunda la terminología intercultural (26 veces) y descolonizadora (2

---

<sup>17</sup> El término “globalcentrismo” (*globalcentrism*) fue acuñado por Fernando Coronil (Coronil 2000).

<sup>18</sup> El discurso “intercultural” ha sido cooptado por actores y sujetos de muy diferente índole: las instituciones representativas del capitalismo neoliberal (Fondo Monetario, Banco Mundial, G-8), los medios de comunicación globalizados, el altermundialismo, los movimientos sociales, las organizaciones indígenas.

<sup>19</sup> “El viceministro de Descolonización, Roberto Choque Canqui, argumentó que ‘el proceso de descolonización consiste en la recuperación de la identidad étnica, social, política, cultural, económica de los pueblos y naciones originarias [...] para superar esa imagen de colonizados’”

([http://200.87.127.215/unoticias/index.php?option=com\\_content&task=view&id=818&Itemid=1](http://200.87.127.215/unoticias/index.php?option=com_content&task=view&id=818&Itemid=1)).

Maria Esthela Vargas Gareca “como viceministra de Interculturalidad reconoce lo amplio y variado de nuestra riqueza cultural por lo que, desde su cargo, plantea rescatar, valorar y difundir nuestra vasta herencia nacional, en primera instancia para hacerla conocer entre nosotros como bolivianos para así aprender a apreciar lo nuestro y empezar a respetar nuestras diferencias, para después poder mostrar al mundo quienes somos y de donde venimos.”

(<http://www.boliviaentusmanos.com/agendacultural/articulo.php?nota=12220>).

veces). Aparte de declaraciones de intención sobre el tipo de Estado y sociedad, los conceptos de ‘interculturalidad’ y ‘descolonización’ se refieren sobre todo al campo de la educación en general (art. 17, 18, 30, 78, 79, 80, 91), universidad (art. 93, 95), comunidades (art. 3, 100, 218, 394, 395) y al diálogo (art. 9, 79, 98). No se los menciona respecto al régimen económico, la estructura política o el sistema judicial (salvo muy general en art. 178). Sin entrar en un análisis de fondo, parece que todavía se confunde la ‘interculturalidad’ con la ‘multiculturalidad’ (¿qué son realmente las “comunidades interculturales?”), y la ‘descolonización’ con una suerte de reconfiguración del universo simbólico y cultural (lenguas, religiosidad, espiritualidad, etnicidad). Por cierto, que la actual Constitución Política del Estado es un avance muy significativo en comparación con la modificada de 1993 (que subraya el aspecto “multicultural” y “pluriétnico”) y a la de 1967 (que era todavía “colonial” en muchos sentidos). Sin embargo, refleja una postura un tanto “folclórica” y “culturalista” del proceso de descolonización y del desafío de la interculturalidad.

Ante todo da la impresión de que la “descolonización” fuera un logro y un estado que estuviera a la vuelta de la esquina y que se podría introducir e implementar mediante decreto, cambiando los nombres de las calles, los apellidos de las y los indígenas, exigiendo el bilingüismo a los funcionarios públicos o reemplazando en las fiestas públicas el culto católico por una *waxt’a* andina.<sup>20</sup> Mientras que la matriz económica, política y social, pero sobre todo los esquemas mentales e introyectos psíquicos<sup>21</sup> quedan enraizados en mentalidades y estructuras coloniales, occidentocéntricas y neo-coloniales, la tan anhelada ‘descolonización’ se convierte en algo de maquillaje y de folclore, y el Vice-Ministerio correspondiente en una torre de marfil que deja intactas las verdaderas relaciones de poder. Puede incluso crear y alimentar la ilusión de que avancemos considerablemente en la dirección de una sociedad más justa e incluyente, mientras que la minoría económicamente pudiente puede seguir haciendo tranquilamente sus negocios millonarios.

#### **4. De la colonialidad a la interculturalidad**

Para no caer en la trampa que nos tiende el discurso posmoderno de la diversidad y la tolerancia, ni en la que se nos plantea al llamar a la buena voluntad de un “diálogo” y del “respeto”, la filosofía intercultural crítica nos podría ayudar a discernir conceptos y escenarios. Quisiera señalar en primer lugar que ni la descolonización ni la interculturalidad son entidades estáticas o fenómenos fácticos que se dan en una cierta sociedad y en un cierto momento de la historia. Se trata más bien de procesos siempre abiertos e inconclusos que requieren de un esfuerzo histórico de largo aliento y de un

---

<sup>20</sup> Por cierto, que estos cambios son, en el plano simbólico, muy significativos y producen reacciones a menudo muy apasionadas y hasta violentas. Sin embargo, el reemplazo del *Te Deum* católica por un ritual andino (*waxt’a*) conlleva, en un Estado laico, otro “Estado confesional”, privilegiando una expresión religiosa-espiritual sobre otra.

<sup>21</sup> Según la teoría psicoanalítica, el “introyecto” es la aceptación de las proyecciones del otro. Mediante el mecanismo de la introyección incorporamos dentro de nosotros mismos patrones, actitudes, modos de actuar y de pensar que no son verdaderamente nuestros. El introyector depende de los otros para establecer sus propias normas, valores y actitudes. En términos menos psicoterapéuticos, se trata de esquemas mentales no cuestionados, prejuicios y estereotipos que configuran nuestro imaginario moral, cultural y de género.



potencial “utópico”.<sup>22</sup> En segundo lugar, hay que advertir que tanto la ‘descolonización’ como la ‘interculturalidad’ encuentran su fuego de prueba en el campo político, económico y social, aunque las experiencias de encuentros personales y de diálogos entre personas de procedencia étnica y culturalmente distinta sean muy valiosas. En tercer lugar, el discurso de la “inclusión” y del “diálogo” pueden invisibilizar estructuras de asimetría y hegemonía que son características de sociedades coloniales y no de pueblos en vía de emancipación y autodeterminación.<sup>23</sup>

Tanto la estrategia colonial como neocolonial han intentado, mediante innumerables intentos, subsumir al/a la otro/otra al proyecto hegemónico, empresa que siempre está destinada a la aniquilación de la alteridad. A lo largo de la historia, podemos distinguir tres tipos ideales (*Idealtyp* en sentido weberiano) de manejar la alteridad desde una perspectiva monocultural y hegemónica<sup>24</sup>: **negación, asimilación e incorporación** (con la “inclusión” como variante) de la alteridad. La esclavización de las africanas y los africanos, la conquista y el genocidio de las y los indígenas de América, la colonización de asiáticas y asiáticos sólo han sido posibles gracias a la negación teológica y filosófica de su “humanidad”. Mientras que Bartolomé de las Casas (para mencionar un solo ejemplo) logró el reconocimiento tardío de la “animidad” –o por ende de la “humanidad”– de los llamados “indios” de *Abya Yala*, sostuvo al mismo tiempo la sub-humanidad (o “animalidad”) de las y los esclavos/as africanos/as.<sup>25</sup>

La **negación** de la “humanidad” de la otra y del otro pasó por la humillación cultural, sexual y religiosa, llamándole “bárbaro”, “pagano”, “moro”, “indio” o “negro”. Mientras los pueblos europeos en la Antigüedad han sido llamados “bárbaros”, una vez “civilizados” y capaces de conquistar y subyugar a otros pueblos, los (anteriormente “bárbaros”) europeos transferían este título despectivo a aquellos (aunque no llevaban barbas). Juan Ginés de Sepúlveda, después de “haber descubierto a un indio salvaje, sin ley ni régimen político, errante por la selva y más próximo a las bestias y a los monos que a los hombres”, escribe en su obra *Democrates Alter*: “Compara estas dotes de

---

<sup>22</sup> La abolición de la “utopía” como meta narrativa moderna, por la filosofía posmoderna, es una de las razones por la que el potencial emancipador de la ‘descolonización’ e ‘interculturalidad’ no están presentes en los planteamientos del “pensamiento débil” y de un posmodernismo celebratorio.

<sup>23</sup> Llama la atención que también sociedades hegemónicas y monoculturales como las occidentales llaman a la “inclusión” de las minorías y a la “integración” de los grupos alóctonos; el discurso de “diálogo” incluso es fomentado por grupos de choques y sociedades muy intolerantes, prácticamente como medio de negociación con y pacificación de la alteridad cultural y religiosa.

<sup>24</sup> En esta parte sigo las ideas que expuse en: Estermann, Josef (2008). “Das *Humanum* in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur ‘anthropologischen Frage’”. En: Fernet-Betancourt, Raúl (ed.). *Menschenbilder interkulturell: Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung – Concepts of Human Being and Interculturality: Cultures of Humanization and Recognition – Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad: Culturas de Humanización y Reconocimiento* [Documentación del VII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural]. *Concordia – Reihe Monographien*. Vol. 48. Aachen: Mainz-Verlag. 313-326; especialmente 315ss. La versión en español aún no fue publicada.

<sup>25</sup> Independientemente de la grandeza intercultural y el espíritu de respeto que tenía Bartolomé de las Casas (y por ello es denominado “Defensor de los Indios”), el reconocimiento pleno de la “humanidad” de las y los indígenas de *Abya Yala* fue motivado fuertemente por su afán misionero y evangelizador. A una “bestia” que no tiene alma, no se le puede bautizar; por lo tanto, Bartolomé de las Casas ha luchado por el reconocimiento de la “animidad” (que tengan alma) de los “indios”. La diferencia que hizo entre éstos y los esclavos africanos (que no tienen alma) traídos a la fuerza de su tierra lejana, obedece a esquemas mentales “racistas” o incluso a argumentos económicos promovidos por la Corona española.

prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión de los españoles con las de esos hombrecillos 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”.<sup>26</sup>

Lo mismo ocurrió con la población africana, las y los musulmanes/as y las y los asiáticos/as. El primer acto en el “encuentro” ha sido a menudo una “deshumanización” de la otra y del otro<sup>27</sup>, para consolidar y fortalecer la “humanidad” de uno/a mismo/a y de la civilización a la que pertenece. Dentro del paradigma occidental, ocurrió algo parecido con las mujeres, los niños y las personas con una discapacidad física y/o psíquica (llamadas hoy “personas con capacidades distintas”). El reconocimiento pleno de su “humanidad” es un logro relativamente reciente.

Una vez admitido y reconocido que la otra y el otro son “humanos”, tal como nosotros/as, viene el proceso de **asimilación** forzada, a través de un imperialismo económico, educativo, religioso y cultural: la otra y el otro es “humano/a” en la medida en que se asemeja a los estándares de la “humanidad” europea y que se inserta a la economía colonial. Empieza entonces un proceso gigantesco y sistemático de “conversión” civilizatoria, de “circuncisión helénica”<sup>28</sup>, de “andromorfización” de la mujer, de “occidentalización” del idioma nativo, de “cristianización” de costumbres religiosas, de la “racionalización” de las cosmovisiones indígenas consideradas “irracionales”, pero sobre todo de la “subalternización” de la economía autóctona a la colonial y neocolonial.

Sólo quien pudiera adaptarse al ideal semita-griego del varón blanco erudito indogermánico adulto<sup>29</sup>, podría ser llamado plenamente “humano” o “humana”. Este ideal occidental de lo “humano” domina hasta hoy día en lo que se considera las “humanidades” (*humanitas*) y los esquemas mentales de superioridad y de blancura. Este proceso de asimilación cultural y civilizatoria ha impregnado generaciones de intelectuales latinoamericanos/as, africanos/as y asiáticos/as quienes han pasado por el ojo de la aguja de la “occidentalización”, “androgenización” y el “blanqueamiento”,

---

<sup>26</sup> Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572/3), historiador y eclesiástico español, cronista de Carlos V, asumió la contraposición tradicional en la disputa con Bartolomé de Las Casas sobre la legitimidad de la Conquista y el sometimiento de los “indios” a la esclavitud. La cita de Juan Ginés de Sepúlveda es tomada de: Pereña, Luciano (1992). “El Proceso a la Conquista de América”. En: Robles, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta. 193-222. 209.

<sup>27</sup> Según Emmanuel Lévinas, no es posible (éticamente) matar a una persona humana, si se le encuentre verdaderamente cara-a-cara, eso quiere decir que sólo podemos matar a otra persona cuando la deshumanizamos y despersonalizamos antes de este acto de violencia. Y esto significa que siempre hay un “asesinato simbólico”, antes del “asesinato real”. En los enfrentamientos bélicos, se procura denigrar y deshumanizar al enemigo de tal manera que matarle ya no resulta un acto en contra de la humanidad, sino un “daño colateral” o una “eliminación” de “elementos” peligrosos.

<sup>28</sup> Esta expresión (polémica) se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la “circuncisión judaica”, en su disputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada “circuncisión interior” por el Espíritu (Rm 2: 29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta “circuncisión intelectual” son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensibilidad, la corporeidad y la mundaneidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

<sup>29</sup> En el contexto norteamericano, se habla del WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*: “persona Blanca Anglosajona y Protestante”) como ideal del ciudadano estadounidense.

para encontrarse en un “anatotipismo” cultural y filosófico total<sup>30</sup>. Sólo quien contribuye a la economía globalizada y a la prosperidad del “Norte”, puede ser llamado un actor económico de verdad y es merecedor de las “bondades” del mercado que caen como un *fallout* (resultados colaterales) de la abundancia en el Norte sobre las y los “asimilados/as” del Sur.

La **incorporación** –una suerte de canibalismo intelectual– es el acto final de la eliminación de la alteridad y la prueba histórica de la "universalidad" de la concepción occidental del “ser humano”. En la filosofía hegeliana no sólo culmina y se “conserva” (*aufheben*) la razón occidental y la religión cristiana, sino la humanidad como tal. El proceso totalizador ha llegado a su fin y destino, en el reconocimiento global de que el espíritu europeo (y posteriormente nor-atlántico) es realmente el Espíritu Absoluto. La dialéctica de la negación, asimilación e incorporación, proyecto de la modernidad europea, llega a su plenitud en la ejecución real del proyecto de la extensión globalizada del paradigma civilizatorio occidental, mediante la red de las redes y su telaraña mediática, o en su defecto, mediante las armas y la mercancía.<sup>31</sup>

Una variante de esta “incorporación” es la **inclusión** de los pueblos indígenas, sectores empobrecidos y marginados en el proyecto de la modernidad, la democracia formal y el mercado globalizado. El discurso de la ‘inclusión’, que a primera vista parece emancipador e intercultural, parte de una premisa de asimetría y dominación y de una actitud patriarcal y asistencialista. En el proceso de la inclusión siempre hay un sujeto activo que “incluye” y un objeto más o menos pasivo que es “incluido”. La meta de este proceso es una sociedad basada en un proyecto exógeno de ‘desarrollo’, ‘civilización’ y ‘bienestar’ que se traduce en la actualidad en términos de ‘modernidad’, ‘tecnología’, ‘participación’ y ‘consumo’.

Desde la Revolución Nacional de 1952, el discurso de la ‘inclusión’ en Bolivia ha sido el dominante y fue acompañado por esfuerzos de ampliar la escolaridad entre la población indígena y el acceso a las “bondades de la modernidad occidental”. “Incluir” era sinónimo de “desarrollo”, y éste a su vez de “modernización” y participación en la “civilización”. Por lo tanto, esta política de ‘inclusión’ ni supera la colonialidad sino la ahonda, ni es intercultural, sino que sigue en el marco de la monoculturalidad occidental o criolla-mestiza. La definición de la identidad boliviana, a partir de su condición del mestizaje –lo que ocurrió también a nivel latinoamericano<sup>32</sup>– trataba de subsumir otras identidades étnicas y culturales bajo una categoría ‘colonial’ y no con la perspectiva de una ‘descolonización’ profunda.

---

<sup>30</sup> Víctor Andrés Belaúnde (1889–1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término “anatotipismo” para resaltar el carácter des-contextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente “trasplanta” la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina.

<sup>31</sup> Francis Fukuyama aplica esta dialéctica hegeliana al modelo uni-polar del mundo, después de 1989. El "fin de historia" que propone, sólo será para los *happy few*, los pocos felices que han logrado resolver las "contradicciones" en una *apokatástasis* (recuperación total) totalizadora del mercado neoliberal y consumidor, mientras que la gran mayoría de la humanidad ni han logrado entrar a esta "historia". El planteamiento de Fukuyama y los teóricos de la escatología neoliberal plantean nuevamente una dicotomía antropológica, esta vez entre las personas que lograron subir al tren de la globalización (los "humanos" en sentido pleno) y los que se quedaron fuera (los "sub-humanos" y víctimas de la globalización).

<sup>32</sup> Al respecto hay que pensar en un filósofo tan eminente como Leopoldo Zea quien intentó definir la “identidad latinoamericana” en términos del mestizaje y de la latinidad.

La filosofía intercultural crítica y liberadora presupone el proceso de esta ‘descolonización’, y la induce a la vez. Lo presupone en el sentido de la toma de conciencia de la ‘colonialidad’ de estructuras, relaciones de poder, valores, introyectos, esquemas mentales y el régimen jurídico, y lo induce como una *conditio sine qua non* de la interculturalidad. Una filosofía intercultural crítica parte de la constatación de una asimetría<sup>33</sup> entre culturas, de la hegemonía de ciertas culturas sobre otras (en el caso actual: la hegemonía de la “cultura” occidental globalizadora neoliberal), de relaciones de poder dentro de las culturas y de la asimetría de las relaciones de género dentro y entre culturas. Este hecho tiene que ver con lo que venimos denominando la “colonialidad”, sea en sentido económico y político, o sea en sentido cultural y de género. El androcentrismo no es estructuralmente del todo distinto al etnocentrismo: en ambos casos se trata de una ideología de superioridad y de dominación que pretende imponer los propios criterios (étnico-culturales, respectivamente masculinos) a la parte subalterna.

Una interculturalidad (y un “diálogo intercultural”) que no toma nota de esta situación de poder y asimetría, va a ser cooptada e instrumentalizada rápidamente por el poder hegemónico y la “cultura” dominante, con el resultado de su “incorporación” al discurso dominante. Hoy en día, también se habla de “interculturalidad” en las oficinas del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y de los G-8, pero también en los círculos de los *yuppies* posmodernos. Hay que cuidarse mucho de no llegar a ser el instrumento “incluyente” e “incluido” de un discurso que, en realidad, excluye.

## 5. 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>34</sup> y “colonialidad del ser”<sup>35</sup>, 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>36</sup> y adaptado del concepto de la “violencia simbólica” de Pierre Bourdieu<sup>37</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

---

<sup>33</sup> Quizás el concepto de ‘asimetría’ resulte demasiado *light*, al tratarse de situaciones de opresión, subyugación, etnocidio y exterminio. Es un concepto meramente formal (“no-simétrico”) que no dice nada sobre las causas y efectos de tal desequilibrio.

<sup>34</sup> Este concepto fue acuñado por Aníbal 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>35</sup> Maldonado: 2007.

<sup>36</sup> Spivak Chakravorty. 1998. Spivak 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>37</sup> Bourdieu y Passeron: 2001. El original apareció en 1970 bajo el título “*Fondements d’une théorie de la violence symbolique*” en: Bourdieu y Passeron: 1970.

‘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”<sup>38</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<sup>39</sup>. Para el contexto latinoamericano, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha profundizado el concepto<sup>40</sup>, mientras que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos<sup>41</sup> ha sido uno de los pioneros en plantear la cuestión decolonial de la epistemología, en general, y la “colonialidad del saber”, en particular, como herramienta importante 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>42</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.”<sup>43</sup>

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”<sup>44</sup>, una extirpación de conocimientos milenarios autóctonos y la pérdida prácticamente total de “saberes tradicionales” indígenas. Se trata esencialmente de la

---

<sup>38</sup> Spivak Chakravorty: 2003; se trata de una traducción del artículo mencionado de 1988.

<sup>39</sup> Dotson: 2011. Para América Latina, cf. Bidaseca y Vázquez: 2011.

<sup>40</sup> Castro-Gómez: 2000.

<sup>41</sup> Después de haber finalizado este manuscrito, me di cuenta de las acusaciones por acoso sexual de varias mujeres en contra de Sousa Santos. Este hecho echa una luz bastante problemática sobre este intelectual y promotor de una descolonización a fondo, porque según mi criterio no es posible defender una crítica a fondo de las relaciones asimétricas basadas en relaciones neo-coloniales, y al mismo tiempo demostrar semejante conducta con mujeres en estado de dependencia académica. Si se corrobora el acoso sexual, sus escritos y su labor académica también son afectados en su integridad.

<sup>42</sup> Cf. Sousa Santos: 2009; 2010a; 2010b.

<sup>43</sup> Pérez: 2019, p.82.

<sup>44</sup> Término acuñado por Boaventura de Sousa Santos (Sousa Santos: 2017).

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 epistemicidas 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 masiva 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>45</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

---

<sup>45</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.).

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 “conquisto luego existo” (*conquiro ergo sum*), respectivamente “colonizo luego existo”. En el contexto posmoderno, se lo puede traducir en “consumo luego existo” (consumo ergo sum), con la 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 (especiecismo). 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 racismos 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” (“descomposición”) 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 irremediabilmente 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 gaya, 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” compiten en forma asimétrica y desleal con el poderío de la tecnociencia occidental dominante.

## 5. De la interculturalidad a la justicia social

La Filosofía de la Liberación latinoamericana se desarrollaba partiendo de un análisis crítico de la realidad socioeconómica de los pueblos de este continente y asumió, sobre la base de la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación, una postura emancipadora y liberadora. Aunque el discurso de la ‘descolonización’ no jugaba un papel predominante, está presente en forma implícita en el modelo de “centro y periferia”, como también en el método analéctico.<sup>46</sup> En contraste con la ‘ética del discurso’ (Apel, Habermas), la ‘ética liberadora’ siempre planteaba la asimetría y las relaciones de poder en cualquier discurso entre ‘centro’ y ‘periferia’.<sup>47</sup>

En los tres grandes temas mencionados, el “colonialismo” (en un sentido muy amplio de ‘subalternización’) se ha incrustado de manera muy profunda. Respecto al aspecto socioeconómico, este ‘colonialismo’ se suele llamar ‘globalización neoliberal’, con las consecuencias de un ‘mundo de los dos tercios’ (llamado también “Tercer Mundo”), la

---

<sup>46</sup> Véase al respecto: Dussel 1977: 186ss.

<sup>47</sup> Respecto al debate entre la ‘ética del discurso’ (Apel) y la ‘ética liberadora’ (Dussel), véase las publicaciones de los Seminarios de Diálogo Norte-Sur que se llevan a cabo desde 1989, editadas por Raúl Fornet-Betancourt, y un análisis crítico de los mismos por Juan Antonio Senent de Frutos (Senent 2004). *Filosofía para la Convivencia: Caminos de Diálogos norte-sur*. Sevilla: MAD.



pobreza, el hambre (según datos de las NN. UU., el número de hambrientos en el mundo ha pasado la cifra ‘mágica’ de mil millones), la exclusión y la depredación del planeta. Respecto al aspecto cultural y civilizatorio, el tipo de ‘colonialismo’ es denominado ‘etnocentrismo’, ‘imperialismo cultural’, ‘etnocidio’, ‘etnofagia’ o simplemente ‘racismo’. Respecto al ‘colonialismo’ en clave de género, lo conocemos bajo los nombres de ‘patriarcado’, ‘machismo’, ‘sexismo’, ‘androcentrismo’ y ‘misoginia’.

Una filosofía intercultural crítica y liberadora debe desarrollar una crítica que toma en cuenta **las tres variables de ‘clase social’, ‘cultura/etnia’ y ‘género’**.<sup>48</sup> No resulta nada fácil conjugar una teoría intercultural que articule estos tres campos principales de subordinación, dominación y violencia estructural. Hasta el momento de hoy día, las ciencias sociales (incluyendo a la filosofía) han tratado de abordar los temas señalados por caminos separados, estableciendo una jerarquía de importancia y prioridad entre ellos.<sup>49</sup> Es consabido el debate interminable sobre la “contradicción principal” (entre las clases sociales, respectivamente entre capital y trabajo) y la “contradicciones subalternas” (la cuestión “nacional”; la emancipación femenina; la ecología) en sectores de un marxismo dogmático. Lo mismo se puede apreciar en estudios sobre “género” y círculos feministas, como también en teorías interculturales sobre “etnocentrismo” e imperialismo cultural, sólo que el orden jerárquico se invierte.

Lo que urge entonces es una reflexión que sabe articular el debate de ‘clase social’ (económico-sociológico) con el debate de ‘equidad de género’, crítica del androcentrismo y sexismo (sociológico-psicológico-filosófico), y éstos dos con el debate sobre ‘cultura’ y ‘etnia’ (antropológico-filosófico-político). Una filosofía intercultural en clave ‘culturalista’ o ‘posmoderna’ (digamos *light*) se limita al tercer tipo de debate, sin considerar la cuestión de género y de clase social. Lo mismo ocurre con ciertas teorías mono-disciplinarias sobre género y clase social. El concepto de la ‘descolonización’ –en un sentido amplio– nos podría ayudar a construir una teoría filosófica intercultural crítica.

## **6. Justicia social, equidad de género e interculturalidad**

Las asimetrías socioeconómicas, de género y de culturas (incluyendo ‘civilizaciones’) atraviesan la vida contemporánea de muchas maneras y están a punto de producir un colapso definitivo de la vida en este planeta. A estas alturas, me parece un debate demasiado académico el de tratar de determinar cuál de las tres desigualdades tiene prioridad y merece ser abordada con más prematura que otras. Hay que pensar las diferentes problemáticas en forma sistémica e interdisciplinaria (y hasta transdisciplinaria), partiendo de una presuposición holística, tal como se nos presenta la

---

<sup>48</sup> En comparación con la ‘Teoría crítica’ (Escuela de Fráncfort), se trata de una teoría crítica tridimensional en la que no se subordina una dimensión a otra (tal como en la teoría marxista clásica). El tema de la ‘ecología’ podría ser una cuarta dimensión, aunque también se lo puede abordar desde cualquier de las tres dimensiones mencionadas.

<sup>49</sup> Esta jerarquía depende del enfoque principal, pero en la teoría “clásica”, las cuestiones de género y cultura (o “naciones”) siempre han sido subordinadas a la cuestión de ‘clase’ y de la lucha de clases. En la teoría feminista, podemos apreciar otro tipo de jerarquización (subsumiendo la cuestión socioeconómica a la de género), y en las teorías ‘culturalistas’, las cuestiones de clase y de género son subordinadas a la cuestión de las identidades culturales.

Teoría del Caos.<sup>50</sup> Para aportar a una teoría articuladora, aunque abierta y flexible, quisiera plantear algunos principios como vectores directivos.

- a. No existe un verdadero diálogo intercultural, si no se plantea al mismo tiempo la cuestión de las asimetrías económicas y ‘(neo-) coloniales’. La situación de ‘laboratorio’ de un diálogo en la mesa verde, entre representantes de culturas dominantes y subalternas, entre ‘colonizadores’ y ‘colonizados’, no puede prescindir de plantear la cuestión de poder, de la subalternización y dominación, tanto en el pasado como en el presente. Este tema debe ser un punto explícito de debate<sup>51</sup>, antes de “encontrarse” en un supuesto *inter* más o menos equilibrado.
- b. No existe un verdadero diálogo intercultural, si no se plantea al mismo tiempo la cuestión de la desigualdad entre los sexos, la discriminación por el género y el sexismo en sus diferentes formas (machismo, misoginia, androcentrismo). La desigualdad de género es un reflejo de una ‘colonialidad’ simbólica y real ejercida por el sexo masculino, a través de relaciones de trabajo, de propiedad, de valores, de conceptos, de teorías y de representaciones religiosas.<sup>52</sup>
- c. No existe una verdadera teoría social crítica emancipadora, si no plantea a la vez la cuestión de las asimetrías culturales y civilizatorias, incluyendo a la llamada “cultura del mercado” como la mono-cultura dominante de la actualidad. El imaginario simbólico y cultural ejerce un poder real en la configuración del “sistema mundo”, por lo que requiere de una deconstrucción intercultural crítica y profunda.<sup>53</sup>
- d. No existe una verdadera teoría social crítica emancipadora, si no plantea a la vez la cuestión de la injusticia de género, la discriminación social, económica y cultural de la mujer. La cuestión de la división del mundo en Norte y Sur, en ricos/as y pobres, incluidos/as y excluidos/as, atraviesa de manera escandalosa la cuestión de las relaciones de género.<sup>54</sup>
- e. No existe una verdadera equidad de género, si no se toma en cuenta las representaciones sociales y económicas de la discriminación de la mujer. Las luchas por la equidad de género entre varones y mujeres tienen que incluir la lucha por la justicia social y la eliminación de la escandalosa brecha entre ‘(neo-) colonizadores/as’ y ‘colonizados/as’, entre las y los que tienen y las y los que ni tienen para venderse.<sup>55</sup>
- f. Por último, tampoco existe verdadera equidad de género, si no se plantea a la vez las asimetrías culturales y civilizatorias, tanto en los esquemas mentales y

---

<sup>50</sup> Sólo que no se asume el relativismo epistémico, axiológico y ético inherente a ciertas vertientes de la Teoría del Caos.

<sup>51</sup> En otras palabras: las condiciones de la interculturalidad deben ser tema del mismo diálogo intercultural.

<sup>52</sup> Más allá de una teoría “feminista” en sentido clásico, se requiere de una profunda deconstrucción crítica del androcentrismo conceptual, epistémico, axiológico y ético.

<sup>53</sup> Esto significa que la filosofía intercultural no trata solamente de “culturas” en un sentido común (etnias; identidades; naciones), sino en sentido metafórico y transversal (“cultura de la muerte”; “cultura de consumo”; “cultura de mercado”; sub-culturas; etc.).

<sup>54</sup> La “femineidad” de la pobreza y exclusión constituye un hecho que atraviesa fronteras culturales y civilizatorias.

<sup>55</sup> La emancipación de la mujer (y del varón) no puede prescindir de la lucha por la justicia social, si no se quiere llegar a replicar las relaciones de poder entre miembros del mismo sexo (ama de casa y empleada, por ejemplo).

estereotipos sobre roles de género, como en los imaginarios simbólicos, axiológicos y religiosos que fundamentan y perpetúan la desigualdad genérica. Si no se traduce culturalmente la equidad de género y la discriminación correspondiente, uno/a corre el peligro de partir de una concepción monocultural o hasta etnocéntrica de lo que es el ‘feminismo’ y la emancipación de mujer y varón.<sup>56</sup>

Para volver a mi tesis inicial: el discurso de la ‘interculturalidad’ –al menos en el contexto latinoamericano– sin una reflexión crítica sobre el proceso de ‘descolonización’ queda en lo meramente intencional e interpersonal, pero también al revés: un discurso político y educativo de la ‘descolonización’ no llega al fondo de la problemática, si no toma en cuenta un debate sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural. Habrá que agregar la urgencia de la crítica del androcentrismo en todas sus formas y el enfoque de género.

Si tomamos como ejemplo el supuesto caso de un “encuentro” entre un varón blanco adinerado (x) con una mujer indígena pobre, todos los aspectos de la ‘colonialidad’ (étnica, económica, de género) están presentes, sea en forma de dominación o de subalternidad: en la persona (x) se cruzan las líneas estructurales de poder económico, occidentocentrismo cultural y androcentrismo (aunque se trate de una persona consciente y muy abierta), y en la persona (y) las líneas estructurales de injusticia social, imperialismo cultural y discriminación sexual (aún si se trata de una persona militante y crítica). Desenredar la complejidad de articulaciones de las tres variables o dimensiones, en clave de ‘descolonización’ e ‘interculturación’, es, más allá del encuentro o desencuentro concreto de las personas (“diálogo”), una tarea aún pendiente de una filosofía intercultural crítica y emancipadora.

## Bibliografía

- Bernstein, S. (1973). *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires.
- Bidaseca, K. y Vásquez 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. París. 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.
- Coronil, Fernando (1998). “Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperialistas”. En: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.). *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa Editores. 121-146.
- Coronil, Fernando (2000). "Towards a critique of globalcentrism: Speculations on capitalism logic". En: *Public Culture* No 12-2.

---

<sup>56</sup> Una primera muestra de ello es la “diferenciación cultural” del feminismo y de la lucha por la equidad de género, entre, por ejemplo, un feminismo occidental y un feminismo autóctono andino.

- Chamberlain, M. E. (1997). *La descolonización*. Barcelona: Ariel.
- Dotson, K. (2011). „Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing“, *Hypathia*, 26 (2), pp. 236-257.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol [6ª ed. (2001). México: Primero Editores].
- Estermann, Josef (2003). “Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina”. En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.
- Estermann, Josef (2008). “Das *Humanum* in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur ‘anthropologischen Frage’”. En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Menschenbilder interkulturell: Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung – Concepts of Human Being and Interculturality: Cultures of Humanization and Recognition – Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad: Culturas de Humanización y Reconocimiento* [Documentación del VII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural]. *Concordia – Reihe Monographien*. Vol. 48. Aachen: Mainz-Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1840; 1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Tomo 12 de *Werke in zwanzig Bänden*. Francfort/M.: Suhrkamp [(1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Madrid: Alianza].
- Lander, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- 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.
- Martínez Carreras, J. U. (1987). *Historia de la descolonización (1919-1986)*. Madrid: Istmo.
- Mignolo, Walter (2009). *Historias locales/diseños globales: Ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera*. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.
- Mignolo, Walter (comp.) (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Moreno García, J. (1993). "La descolonización de Asia". En: *Cuadernos del Mundo Actual. Historia 16*, Madrid.
- Pereña, Luciano (1992). “El Proceso a la Conquista de América”. En: Robles, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta.
- Pérez, M. (2019). “Violencia epistémica: Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable”, en *Revista de Estudios y Políticas de Género* No.1. 81-98. 82.
- Quijano, A. (1992). “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, en: *Perú Indígena* 13 (29). 11-20.
- Quijano, A. (1998). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Anuario Mariateguiano*, IX (9), Lima. pp. 113-122.
- Quijano, Aníbal (2000a). “Colonialidad del poder: Cultura y conocimiento en América Latina”. En: Mignolo, Walter (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 117-131.
- Quijano, Aníbal (2000b). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO. pp. 201-246.
- Rifin, J. C. (1993). *El imperio y los nuevos bárbaros: El abismo del Tercer Mundo*. Madrid: Rialp.
- Senent de Frutos, Juan Antonio (2004). *Filosofía para la Convivencia: Caminos de Diálogos norte-sur*. Sevilla: MAD.
- Sousa Santos, Boaventura de (2008). *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CIDES-UMSA/CLACSO/Plural.

- Sousa Santos, B. de (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores. México.
- Sousa Santos, B. de (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Don Bosco. Montevideo.
- Sousa Santos, B. de (2010b). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Plural. La Paz.
- Sousa Santos, B. de (2017). *Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata.
- 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.
- Spivak, G. Ch. (2003), "¿Puede el subalterno hablar?" *Revista Colombiana de Antropología*. 39. pp. 257-364.
- Viaña Uzieda, Jorge (2009). *La Interculturalidad como herramienta de emancipación: Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración – Convenio Andrés Bello.
- Walsh, Catherine, Schiwy, Freya y Castro-Gómez, Santiago (eds.) (2009). *Indisciplinar las ciencias sociales - Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo Andino*. Quito: UASB/Abya Yala.