

¿SOBRE QUÉ “HOMBRE” SE HABLA?
APUNTES INTERCULTURALES Y DECOLONIALES ACERCA DE LA
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA¹

Josef Estermann²

ORCID: 0000-0002-2325-1932

josefestermann@hotmail.com

Resumen

El concepto dominante de “hombre” en la tradición filosófica y teológica de Occidente está impregnado por un sesgo patriarcal, colonial y adultocéntrico. Sin embargo, esta concepción culturalmente particular se ha universalizado a través de una indebida inducción lógica de algo monocultural a lo supracultural, y por medio de la globalización colonial y neocolonial. Urgen, entonces, una deconstrucción intercultural y decolonial de lo que es el “ser humano” en acepción filosófica.

Palabras claves: interculturalidad, decolonialidad, antropología filosófica, hermenéutica diatópica.

DE QUE "HOMEM" ESTÁ FALANDO?
NOTAS INTERCULTURAIS E DECOLONIAIS SOBRE ANTROPOLOGIA
FILOSÓFIA

Abstrato

O conceito dominante de "homem" na tradição filosófica e teológica ocidental é permeado por um preconceito patriarcal, colonial e centrado na idade adulta. No entanto, esta concepção culturalmente particular foi universalizada através de uma indução lógica indevida do monocultural para o supracultural, e através da globalização colonial e

¹ El presente trabajo es una versión actualizada y reelaborada del texto publicado en alemán (Estermann 2008).

² PhD. en filosofía; Lic. en teología; Universidad de Lucerna, Suiza.

neocolonial. Uma desconstrução intercultural e descolonial do significado filosófico do "ser humano" é, portanto, urgentemente necessária.

Palavras-chave: interculturalidade, descolonialidade, antropologia filosófica, hermenêutica diatópica.

WHAT “MAN” WE SPEAK ABOUT? INTERCULTURAL AND DECOLONIAL NOTES ABOUT PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Abstract

The dominant concept of "man" in the Western philosophical and theological tradition is permeated by a patriarchal, colonial and adultcentric bias. However, this culturally particular conception has been universalized through an undue logical induction from the monocultural to the supracultural, and through colonial and neocolonial globalization. A cross-cultural and decolonial deconstruction of the philosophical conception of "human being" is therefore urgently needed.

Keywords: interculturality, decoloniality, philosophical anthropology, diatopic hermeneutics.

1. Introducción

La historia de la humanidad es una muestra de una de las mayores paradojas del ser humano: por un lado, existen innumerables esfuerzos filosóficos, teológicos, políticos y civilizatorios de concebir y reconocer la gran variedad de manifestaciones humanas como variantes de un solo *humanum*, de un ser humano abstracto y supracultural³. Por otro lado, no existen menos intentos de dividir la familia humana en razas, grupos e individuos irreconciliables y mutuamente excluyentes, normalmente asociados con una valoración jerárquica. La historia de las ideas antropológicas parece oscilar entre el extremo platónico de una *ousía* meta-cultural e incluso meta-humana de lo que es el «ser humano»

³ La “supraculturalidad” o “metaculturalidad” se refiere a la condición de estar por encima o más allá de cualquier contexto o indexación cultural en espacio y tiempo, lo que coincide con la “idea platónica” o la absolutez de Dios en la teología de las religiones monoteístas.

(*anthropos*), y el otro extremo de la incompatibilidad fundamental de seres humanos en la exaltación de la «diferencia» posmoderna, la inconmensurabilidad cultural y hasta en las múltiples formas de racismo, sexismo, (neo-)colonialismo y clasismo.

No sólo la filosofía, sino también las religiones, la ciencia y la política han invertido mucho tiempo y energía en una afán aparentemente contradictorio: por un lado, demostrar que, a pesar de las diferencias, todos y todas pertenecemos a un mismo género (humano), compartimos una misma «naturaleza» y tenemos los mismos derechos. Pero, por otro lado, también existe el esfuerzo milenario de demostrar que no todas y todos son iguales, que haya humanos de primera y segunda categoría, que las diferencias fisiognómicas, sexuales, raciales, étnicas, culturales y sociales no son secundarias, sino que determinan a la humanidad como tal. La historia de la humanidad está llena de ejemplos de las dos tendencias.⁴

Más allá de esta dicotomía filosófica y sociopolítica entre una concepción abstracta y meta-cultural de lo «humano» y su fragmentación irreconciliable –esta es mi tesis– se abre una alternativa urgente y necesaria que aborda el *humanum* desde una perspectiva intercultural y decolonial. Y esto quiere decir que es preciso abordar la «cuestión antropológica» más allá tanto de un universalismo (que en realidad es monocultural) *a priori* como de un particularismo excluyente e inconmensurable.⁵

⁴ Tal vez la declaración de los derechos humanos en el contexto de la Revolución Francesa (1789) sea el ejemplo más ilustrativo de esta aparente contradicción: mientras que se declare que todos los seres humanos nacen con los mismos derechos, se excluye gran parte de la población (mujeres, menores, extranjeros) de los derechos civiles.

⁵ Paradigmáticamente, las dos posiciones antagónicas se manifiestan en el esencialismo antropológico de la filosofía occidental clásica, sea en la vertiente de un idealismo o de un materialismo, por un lado, y en la «renuncia» a cualquier intento de «definir» el ser humano y lo que compartimos como valores y derechos, planteada por el posmodernismo, por otro lado. La filosofía intercultural y decolonial renuncia a «esencias» meta-culturales y trans-temporales, sin por ello renunciar a la conmensurabilidad y comunicación entre culturas y el horizonte ético de la convivencia planetaria.

2. La urgencia de un diálogo antropológico intercultural y decolonial

La antropología filosófica occidental dominante⁶ se ha desarrollado dentro de un modelo civilizatorio caracterizado tanto por su capacidad abstractiva como por la tendencia totalizadora. Desde la filosofía griega, la «cuestión antropológica» fue abordada como la cuestión por la «esencia» (*ousía*) del ser humano (en general), o más exactamente: del «hombre» (*anthropos*) abstracto, ideal, eidético y meta-cultural. Pero en realidad, se trata en la mayoría de las veces del ser humano de género masculino⁷, de tez blanca y de edad adulta. Detrás del discurso antropológico «universalista» se esconde un discurso cultural y genéricamente determinado, un discurso particular y contextual, que, sin embargo, tiene pretensión universal y hasta absoluta. Hasta en el siglo XX, en muchos países sólo los varones adultos blancos eran considerados “seres humanos” con plenos derechos; mujeres, indígenas, niños, personas con discapacidad y afrodescendientes pertenecían a la categoría de “hombres con defectos” o de “hombrecillos”.

La concepción del ser humano que domina en la era de la globalización económica y mediática de hoy día, es el resultado de un largo proceso sincrético entre la idea semita-cristiana del ser humano como *imago Dei* y la idea grecorromana del ser humano como *zoón noetikón* o *animal rationale* (“animal que piensa”). En el transcurso de la historia de la filosofía y teología occidentales, esta concepción ha sufrido varias modificaciones, aunque el núcleo duro permanecía intacto: la dignidad humana se debe tanto a su «origen divino» como a la capacidad racional (que en un inicio también fue interpretada como «divina»).

En los múltiples choques –más que «encuentros»– con civilizaciones y paradigmas de vida distintos a los europeos, se produjo una estrategia consecutiva de *negación*, *asimilación* e *incorporación* de la alteridad. La esclavización de las africanas y los

⁶ Estoy consciente que dentro de la filosofía occidental existen tradiciones heterodoxas e invisibilizadas que no comparten los presupuestos de la tradición dominante. Se la llama «dominante» simple y llanamente por el hecho que sabía imponerse a lo largo de la historia, tanto en el mundo conceptual como en la realidad sociopolítica y religiosa.

⁷ No es del todo casual que, en muchos idiomas, la palabra para el «ser humano» es la misma como para el «varón» («hombre» en español; *homme* en francés; *man* en inglés; *uomo* en italiano; etc.). La equiparación entre «ser humano» y «varón» se refleja en una antropología de niveles o clases (entre mujer y varón; libres y esclavos; cultos y bárbaros), tan divulgada en la Antigüedad y la Edad Media, y perpetuada hasta el siglo XX en los ámbitos políticos, educativos y culturales.

africanos, la conquista y el genocidio de las y los indígenas de América o *Abya Yala*⁸, la colonización de asiáticas y asiáticos sólo han sido posibles gracias a la negación teológica y filosófica de su «humanidad». Mientras Bartolomé de las Casas (para mencionar un solo ejemplo) logró el reconocimiento tardío de la «animidad»⁹ –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/as esclavos/as africanos/as.¹⁰

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» (respectivamente su forma femenina). Mientras los pueblos europeos indígenas (celtas, normandos, francos, germanos) en la Antigüedad han sido llamados «bárbaros» (por el hecho de que “balbuceaban” algo incomprendible para oídos griegos y romanos), una vez «civilizados» y capaces de conquistar y subyugar a otros pueblos, los (anteriormente «bárbaros») europeos transferían este título despectivo a los pueblos recién “descubiertos” en *Abya Yala*, África, Asia y Oceanía. Los “bárbaros” siempre son los otros, esta estrategia funciona hasta en las guerras de la actualidad. Para poder matar a los Talibanes, Hutíes, Rohinyás o Uigures, se los deshumaniza como animales y se caracteriza a sus culturas como “bárbaras”.

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*:

⁸ Prefiero el término nativo *Abya Yala* (que significa en el idioma de los Kuna de Panamá «la tierra donde vivimos») al de «América» que se debe al afán del conquistador italiano Amerigo Vespucci a eternizarse. Normalmente, los/las autores/as hacen una distinción entre «Iberoamérica» o «América Latina» por un lado, es decir: la cultura y sociedad bajo influencia española y portuguesa, y «Amerindia» o «Abya Yala» por otro lado, es decir: la cultura y sociedad nativa original, la llamada «América Profunda» (Kusch).

⁹ De anima, latín para “alma”. Es decir la cuestión si tienen o no “alma” lo que implicaría tanto su capacidad de recibir el bautismo como de usar la razón y ser mayores de edad.

¹⁰ 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, refleja esquemas mentales «racistas» o incluso a argumentos económicos promovidos por la Corona española.

Compara estas dotes de 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.¹¹

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 otro¹², 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»), como con personas de orientación sexual no heteronormativa. El reconocimiento pleno de su «humanidad» es un logro relativamente reciente, y aún es muy débil como manifiestan círculos de “masculinidad tóxica” y de homofobia.

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 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. Empieza entonces un proceso gigantesco y sistemático de «conversión» civilizatoria, de «circuncisión helénica»¹³, de «andromorfización» de la

¹¹ 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, 1992: 209.

¹² Según Emmanuel Lévinas, no es posible (éticamente) matar a una persona humana, si se le encuentra 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.

¹³ 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 que la proclamada «circuncisión interior» por el Espíritu (Rom 2:

mujer, de «occidentalización» del idioma nativo, de «cristianización» de costumbres religiosas y de la «racionalización» de las cosmovisiones indígenas consideradas «irracionales».

Sólo quien puede adaptarse o aculturarse al ideal semita-griego del varón blanco erudito indogermánico adulto¹⁴, podría ser llamado/a 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 cultural, de género (masculino) 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», «androgeneización» y el «blanqueamiento», para hallarse finalmente en una suerte de «anatopismo» cultural y filosófico total¹⁵.

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» como *homo occidentalis*. En la filosofía hegeliana no sólo culminan y se «conservan» (*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 noratlántico) 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, primero mediante el colonialismo y posteriormente por

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 otras) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensación, lo corpóreo, natural y mundano, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

¹⁴ En el contexto norteamericano, se habla del WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*: «persona Blanca Anglosajona y Protestante») como ideal del ciudadano estadounidense.

¹⁵ Víctor Andrés Belaúnde (1889–1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* (1932; escritas entre 1912 y 1918) el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado 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.

medio de canales “neocoloniales” como la red de las redes (Internet) y su telaraña mediática, o en su defecto, mediante las armas y la mercancía.¹⁶

La *perspectiva intercultural* denuncia esta «síntesis» y la concepción antropológica subyacente como cultural e históricamente determinadas y particulares. La concepción «universal» del ser humano, promovida desde Sócrates hasta Heidegger e incluso más allá, se revela como cultural y genéricamente «particular», es decir: como expresión contextual de una cierta cultura (la europea), de un género determinado (el masculino) y de un paradigma filosófico particular (el occidental). Esta «culturización» *de facto* de la antropología occidental dominante permite cuestionar la vigencia y pertinencia universal y abrir a la vez un espacio de reconocimiento de la alteridad antropológica.

Existe otro motivo para el planteamiento intercultural de la «cuestión antropológica», a saber, la sensación de que el modelo tradicional y culturalmente dominante de lo «humano» parece haber llegado a su agotamiento. Los indicadores para afirmarlo sobran: la mercantilización y monetarización del ser humano (sobre todo de la mujer) ha llegado a dimensiones perversas; la «objetivación» de la persona humana como destinatario de la seducción mediática, la exclusión de dos tercios de la «humanidad» de lo que la misma tradición occidental llama «dignidad humana», y la destrucción de la base planetaria de la vida son efectos tardíos de un solo modelo antropológico, llevado al extremo. El “transhumanismo”¹⁷ contemporáneo es sólo la manifestación más consecuente del espíritu mecanicista androcéntrico de la Modernidad, pero de ninguna manera su superación.

Urge entonces una deconstrucción intercultural de las concepciones dominantes del ser humano, si esta especie quiere sobrevivir y convivir con sus semejantes (convivencia

¹⁶ Francis Fukuyama (1992, 1994) aplica esta dialéctica hegeliana al modelo unipolar 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 *apocatástasis* (recuperación total) totalizadora del mercado neoliberal y consumidor, mientras que la gran mayoría de la humanidad ni ha 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 «subhumanos» y víctimas de la globalización).

¹⁷ Algunos ejemplos de la abundante literatura de los últimos años: Cortina y Serra, 2015; Damour, 2015; Diéguez, 2017; Filosofía & co., 2021.

humana) y con la Naturaleza (convivencia cósmica). El modelo antropológico occidental que empezó con los nobles propósitos de fomentar y fortalecer la «dignidad humana» como *imago Dei* y *zoón noetikón*, se ha convertido en una de sus más graves amenazas. La perspectiva intercultural (la «interculturalización» de la antropología) y decolonial (su crítica decolonial) permiten una «liberación del ser humano» de su propio entrapamiento (además de la «liberación de la antropología» misma).

3. La deconstrucción intercultural y decolonial de las antropologías dominantes

Lo que está en juego en este diálogo intercultural y deconstrucción decolonial urgentes, es justamente el *humanum* (lo humano) propuesto y promovido por la antropología de raíces semita-helénica. Me refiero al proceso de «humanización» del mundo, no en el sentido de un antropocentrismo o de la «antropologización» del universo, sino en el sentido de la recuperación de la «dignidad humana» (y como corolario de la «dignidad de la Naturaleza») en y a través de un polílogo abierto entre diferentes culturas, civilizaciones y religiones. Como las concepciones antropológicas están íntimamente ligadas a la empresa colonial (y neocolonial), el diálogo o polílogo intercultural debe de ser complementado por una crítica o deconstrucción decolonial.¹⁸

Este *humanum* que los griegos pensaban poder definir en forma abstracta e ideal, y que los semitas (judeocristianos/as) tomaban como regalo y mandato divino, este *humanum* tiene que ser deletreado nuevamente en clave intercultural y decolonial incluyendo las sabidurías de todas las culturas y realizaciones concretas de lo que es lo «humano». No se trata de un *a priori* supracultural ni de un don de una sola cultura¹⁹ –lo más «alta» que fuera–, sino el resultado de un esfuerzo empírico y dialógico que incluye todos los aspectos históricos, religiosos y civilizatorios del género humano, y que tome en cuenta las asimetrías de poder

¹⁸ Entre las obras más importantes para América Latina, figuran: Lander, 2000; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Grosfoguel y Mignolo, 2008; Quijano, 2014; Santos, 2009; Walsh, 2009.

¹⁹ Ninguna cultura particular, lo muy elevada y sofisticada que fuera, puede abarcar todas las posibilidades del *humanum*. La civilización occidental se ha concebido y proclamado como super-cultura, como «satélite» hermenéutico de todas las demás formas de vida y realizaciones antropológicas. Esta superculturalidad fue hipostasiada como meta- o supraculturalidad, en el sentido de una «universalidad supracultural». La verdadera universalidad antropológica sólo se da en forma sintética, mediante un proceso real o *a posteriori*, que implica una «negociación conceptual» y simbólica entre las muchas tradiciones y manifestaciones de este mismo *humanum* (como idea heurística).

económico, simbólico, epistémico y filosófico. Y este esfuerzo no se acabará nunca mientras existan seres humanos.

Sin embargo, no se trata de un esfuerzo vano ni de una búsqueda sin brújula; el *humanum* es una realidad heurística anticipada, un ideal de convergencia intercultural o simplemente una realidad por construir en forma de condiciones simétricas de poder por conquistar. Este proceso filosófico consiste en *dos momentos*: un momento de «deconstrucción intercultural y decolonial» del paradigma antropológico (occidentocéntrico y androcéntrico) dominante, y un momento de planteamiento de alternativas, es decir, de un pluralismo antropológico, con ciertas «invariables humanas» consensuadas.

El *primer momento*, la «deconstrucción intercultural y decolonial», es un proceso filosófico de revelación y liberación²⁰ mutua de ‘juicios’, esquemas mentales, de visibilización de los puntos «ciegos» de cada una de las antropologías culturalmente contextuales. El primer paso consiste justamente en el reconocimiento de esta misma contextualidad y de la “carga de poder” colonial (y neocolonial) de cada antropología, por lo más antigua y «exitosa» que fuera. En el caso de la antropología occidental dominante (se sobreentiende que hay vetas heterodoxas y discrepantes en esta misma tradición)²¹, este (auto-) reconocimiento, en un primer momento, simplemente significa hablar de «antropología occidental» en vez de «antropología» a secas.

Pero la experiencia nos demuestra que este primer paso no es nada fácil, dado que un número considerable de filósofas y filósofos consideran la expresión «antropología occidental» como tautológica (tal como «filosofía occidental») y su opuesto, «antropología no-occidental», como contradictoria. El proceso histórico exitoso de la *negación, asimilación e incorporación de la alteridad antropológica* por la concepción occidental dominante sigue siendo para la Academia una demostración *ex eventu* de la «universalidad»

²⁰ Es importante recalcar que cada encuentro verdadero con la alteridad tiene un efecto «liberador», prácticamente en sentido psicoanalítico: el otro o la otra se me revela como «otro/a», y, por lo tanto, revela en mí los aspectos que no podía apreciar y percibir. Es un proceso doloroso y a la vez liberador que implica una apertura total y la exposición mutua «al desnudo» de las personas y culturas que entran al diálogo.

²¹ A manera de ejemplo: la “cosmo-sensibilidad” de Francisco de Asís o la antropología de Blas Pascal.

(validez universal) de esta, y de la imposibilidad o por lo menos falsedad de una concepción alternativa.²²

Es preciso, entonces, una deconstrucción *histórica*, y no solamente una deconstrucción intercultural conceptual; y esta implica una crítica intercultural de las condiciones política, militar, económica y tecnológica de esta supuesta «universalización» (que en realidad es realizada mediante una colonización y un imperialismo intelectuales). No se puede prescindir de una revisión crítica de los procesos de colonización y neocolonización mentales, a través de un análisis de relaciones de poder, de asimetrías, de imposición y de «circuncisión» intelectual forzada. Es ahí que los enfoques de la interculturalidad y decolonialidad se juntan en una suerte de “interseccionalidad”.²³

En esta «deconstrucción intercultural y decolonial» de la antropología occidental dominante, se nos plantean una serie de supuestos axiomas incuestionados (los «puntos ciegos» o «preconceptos») por parte de la tradición occidental.

- Entre ellos, hay que mencionar un fuerte *antropocentrismo* metafísico y ético que llega a una exclusión o subordinación de la alteridad no-humana (Naturaleza) y conlleva la destrucción inevitable de nuestra base de vida. Tanto la tradición judeocristiana (semita) como la grecorromana (helénica) insisten en la excepcionalidad y superioridad del ser humano respecto al resto del universo, lo que se sustenta por parte en motivos teológicos. Este tipo de antropología resulta ser conflictiva, porque se la construye a partir de una oposición (con la «naturaleza» exterior e interior).²⁴

²² Muchas religiones llaman a este punto de toma de conciencia «conversión» (*metanoia*) que presupone un momento de introspección, de «auto humillación» en sentido de humildad y de la renuncia a la egolatría y el egocentrismo. Occidente y su Academia sufren, por su supuesta superioridad, de un síndrome de humillación al momento en que otros paradigmas civilizatorios reivindicquen su “justicia epistémica” y filosófica

²³ El feminismo y los estudios de género (*gender studies*) han acuñado este concepto, para referirse a las muchas dimensiones de discriminación y opresión de la mujer. En la filosofía, se podría adoptar el concepto para indicar el hecho de que una actitud crítica siempre debe de considerar diferentes dimensiones (lo cultural, político, económico, colonial, de género, epistémico etc.).

²⁴ La Filosofía Andina, por ejemplo, hace hincapié en que el ser humano tiene su “dignidad” no por su lugar excepcional y exclusivo en el *pacha*, sino por su función de ser “cuidante” y *chakana* (puente) del equilibrio pachasófico. Cf. Estermann, 2006a: 209-241; especialmente 214ss.

- Un segundo axioma es la *dicotomía o el dualismo antropológico* que se ha arraigado, a partir de Platón, en muchas concepciones del ser humano. Sabemos que este dualismo entre una realidad (o hasta sustancia) física y otra psíquica (o espiritual) ha llevado a un menosprecio de la sensación, corporeidad y sexualidad, y a un enaltecimiento de lo espiritual, racional y teórico. Esta “injusticia epistémica” ha contribuido fuertemente al menosprecio de la mujer, del niño, de los pueblos indígenas, africanos y de la Naturaleza. En la época contemporánea, este dualismo se manifiesta bajo otros parámetros, es decir: de un hedonismo, de un individualismo exagerado y de nuevos fundamentalismos.²⁵
- Un tercer axioma concierne el *androcentrismo* vigente en la mayoría de las antropologías de Occidente, aunque sea de forma invisible e incluso imperceptible. En otra ocasión he tratado ampliamente este punto²⁶; aquí quisiera solamente mencionar algunos rasgos «androcéntricos» del pensamiento dominante de Occidente: la fuerte analiticidad (descomposición) y por tanto no-organicidad del pensamiento; la linealidad, progresividad e irreversibilidad del tiempo; la objetivación y materialización de la alteridad (femenina, naturaleza extrahumana); la virilidad y «virtualidad» (en el sentido de ‘virtud’²⁷) de la ética; la necrofilia abstractiva y teórica.
- Un cuarto axioma tiene que ver con la *exaltación de la capacidad racional y discursiva del ser humano*, en desmedro de las capacidades (femeninas) de la emocionalidad, intuición, sensación, sensibilidad y corporeidad. Mientras que las raíces judeocristianas (semitas) subrayan el carácter lingüístico de la revelación de

²⁵ Me parece que la filosofía posmoderna no ha superado –a pesar de su discurso anti-metafísico- este dualismo antropológico, sino lo ha desplazado: el culto al cuerpo por el hedonismo desenfrenado de los *yuppies* (*young urban professionals*) y *dinks* (*double income, no kids*) contrasta con el sufrimiento corporal de la mayoría de la humanidad. En términos del capitalismo neoliberal: hay “seres humanos” de verdad que participan activamente en el Mercado, y hay seres humanos (si aún vale el término) “excedentes.”

²⁶ Estermann, 2006b; sobre todo, apartado 3: «Crítica andina del androcentrismo occidental».

²⁷ Como sabemos, *virtus* bien de *vir* (“varón”), es decir que las “virtudes” cardinales son modelos éticos masculinos (fortaleza, bravura, ataraxia etc.); las “muliertudes” (sensibilidad, empatía, compasión, cuidado etc.) no forman parte de los códigos éticos occidentales dominantes.

lo divino (el Verbo, la palabra, la Escritura) y su respectiva recepción humana (el ser humano como ente lingüístico), las raíces grecorromanas (helénicas) insisten en la preeminencia de la teoría (ver) y de la racionalidad (*zoón noetikón*) en el ser humano.²⁸

- Un quinto axioma, finalmente, enfatiza y absolutiza la *individualidad* y *personalidad* del ser humano. La egología y egolatría occidental empiezan con la exaltación del yo individual como sujeto sustancial (el alma personal) en la tradición semita, pero llevada a un extremo en la Modernidad y Posmodernidad occidental donde se convierte en idolatría hedonística (el culto al yo estético). El capitalismo neoliberal y el liberalismo político son expresiones visibles y perversas de este axioma antropológico subyacente.²⁹ Lo que, en un inicio, era una emancipación legítima, se ha convertido en soledad, solipsismo e *hybris*. En perspectiva decolonial, se ha impuesto una estructura jurídica, educativa y política basada en el sujeto individual (“persona”) a culturas y naciones no-occidentales que viven desde una subjetividad colectiva o corporativa.

4. Vislumbrando alternativas antropológicas

En un *segundo momento*, el esfuerzo intercultural y decolonial se dirige a plantear alternativas al modelo vigente y dominante en las concepciones del ser humano. Para tal fin, hay que llevar a cabo un polílogo intercultural y un análisis en clave decolonial, entre diferentes tradiciones filosóficas, religiosas y civilizatorias.

Como se trata, en el mundo real del siglo XXI, de relaciones de poder asimétricas, es imprescindible plantear explícitamente la cuestión del poder, de dominación, de supuesta supremacía y de sentimientos de inferioridad (Fornet-Betancourt, 2006). No basta sentarnos en una mesa y crear teóricamente condiciones simétricas de diálogo o polílogo, pero

²⁸ Alternativas formas epistémicas como la intuición, los sentimientos, lo celebrativo y simbólico, siempre fueron relegadas, tal como demuestra la “rigidez académica” de la ciencia occidental. En clave decolonial, epistemologías “subalternas” siempre fueron marginalizadas o hasta extirpadas (cf. Santos, 2009).

²⁹ La antropología subyacente del capitalismo enfatiza el «egoísmo natural» y la conflictividad congénita (*homo homini lupus*) del ser humano. Por los mismos valores y principios, es, en el fondo, necrófila: el Mercado funcionaría de manera perfecta, si no existieran seres humanos imperfectos.

tampoco es posible, bajo los parámetros de la globalización neoliberal y mediática actual, crear en la brevedad requerida condiciones reales de simetría. La única salida de este dilema es la sinceridad filosófica de aceptar que nos encontramos en condiciones coloniales y neocoloniales desiguales, y que hay que tener en cuenta en cada paso de nuestros diálogos este punto de partida.³⁰

Plantear alternativas significa, por una parte, *rehabilitar concepciones heterodoxas y marginadas en la historia de las ideas antropológicas de Occidente* (la «historia clandestina» de otra antropología), y escuchar las voces de tradiciones filosóficas y religiosas no-occidentales. Aunque el primer propósito no lleva a un verdadero diálogo *inter-cultural*, sino *intra-cultural* (dentro de la misma tradición occidental), se trata de un esfuerzo necesario para demostrar la sincrética e interculturalidad «olvidadas» de la civilización occidental, o en otras palabras, a un “colonialismo interno”.³¹

Aquí puedo solamente señalar algunas vetas de estas «antropologías heterodoxas» de Occidente: la concepción epicúrea de «vivir de acuerdo con la Naturaleza»; la *vera universorum connexio* de Marsilio Ficino (y del Renacimiento en general); el *ordo essendi* y la «cadena del ser» medievales; las concepciones astrológicas, homeopáticas e hillozoístas (Hipócrates, Paracelso, Hahnemann, van Helmond); el panenteísmo y vitalismo; el romanticismo (Rousseau) y las diferentes vertientes irracionistas, y sobre todo las tradiciones feministas invisibilizadas.

El otro momento de *plantear alternativas*, en y a través de un diálogo (o polílogo) polifónico entre diferentes paradigmas antropológicos, de raigambre filosófica y/o religiosa, recién está por plantearse. Se nos plantean una serie de *dificultades* que hay que tomar muy en serio:

³⁰ Esto significa, a nivel metodológico, que el análisis decolonial se vuelve perspectiva permanente en los diálogos interculturales, o al revés, que el enfoque intercultural sea una perspectiva inherente al análisis decolonial.

³¹ Existen diferentes intentos de «deconstruir» la historia de la filosofía occidental, sea desde la perspectiva feminista, sea desde la perspectiva intercultural. Cf. Fornet-Betancourt, 2002. No sólo existen formas de “colonialismo interno” en sociedades anteriormente colonizadas (tal como expone Casanova, 2006), sino también dentro de los poderes coloniales y neocoloniales. Y eso repercute en tradiciones “dominantes” u “ortodoxas” frente a vetas subalternas y heterodoxas.

- La primera que ya he mencionado es la *asimetría existente* entre las diversas antropologías de trasfondo cultural muy distinto, debido al orden (o desorden) global colonial y neocolonial aún persistente. Plantear cuestiones de poder y de supremacía lleva inevitablemente a debates que rebasan ampliamente el ámbito netamente filosófico.
- Una segunda dificultad consiste en lo que se llama el *desafío de una «hermenéutica diatópica» de conceptos antropológicos* de raíces culturales y filosóficas totalmente distintas.³² No basta traducir, por ejemplo, los vocablos aimara *jaqi* o quechua *runa* por la palabra griega *anthropós* o latina *homo*. Se requiere de un proceso de «traducción conceptual», de interpretación topológica y de una deconstrucción intercultural de los conceptos principales de las respectivas antropologías. Personalmente, he hecho esfuerzos en este sentido para el diálogo entre la antropología andina (*runasofía*) y la antropología dominante occidental.³³ En el debate decolonial, la cuestión lingüística y la deconstrucción crítica de conceptos y expresiones con carga colonial y neocolonial son sumamente importantes.
- Una tercera dificultad que hay que afrontar es el *fuerte androcentrismo* incluso en antropologías no-occidentales, debido al patriarcalismo y los presupuestos religiosos patriarcales vigentes en la mayor parte de las concepciones del ser humano a nivel global. Tal como se dijo, es el “hombre” en sentido masculino que servía a los filósofos, juristas, teólogos y educadores (todos varones) a lo largo de los últimos veinte siglos como modelo de lo que es o debería ser el “ser humano”.

³² La «hermenéutica diatópica» es un proceso de interpretación mutua a base de las connotaciones de ciertos conceptos en el contexto de origen y de su función dentro de ello. Si, por ejemplo, tomamos el concepto occidental del «ser» (*esse*) y el concepto andino de *pacha*, no se trata simplemente de conceptos sustituibles el uno por el otro, ni de traducciones intercambiables, sino de «equivalentes homeomórficos». Cf. Panikkar, 1996: especialmente 17-19: «Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce) sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.» (18). Con respecto al concepto de la «hermenéutica diatópica» véase: Panikkar, 1997: 46; Estermann, 2020.

³³ Cf. Estermann, 1998, 2006; sobre todo, el capítulo 7: «*Runasofía* o *jaqisofía*: antropología andina», pp. 209-241 (edición de 2006).

La inclusión de la perspectiva de género en todos los esfuerzos interculturales es imprescindible, y eso no quiere decir que la sola inclusión de filósofas (mujeres) fuera suficiente ni a veces pertinente. La superación del androcentrismo filosófico es una tarea tanto de mujeres como de varones e implica también la perspectiva decolonial.

- Una cuarta dificultad consiste en realizar una *ruptura o un cambio epistemológico*, en el sentido de cuestionar la misma categorización académica occidental de la «antropología» como rama filosófica (lo que en tiempos anteriores incluso era la «psicología filosófica»). La «cuestión antropológica» en clave intercultural rebasa ampliamente lo que es considerado el campo filosófico de la «antropología» en perspectiva occidental; incluye aspectos cosmológicos, religiosos, éticos, gnoseológicos, pero sobre todo históricos, políticos y económicos. En perspectiva decolonial, es imprescindible romper la “hegemonía epistémica” de Occidente y la injusticia epistémica que conlleva. Para fomentar antropologías “otras”, hay que abrirse a epistemologías distintas a la occidental dominante.
- Una quinta dificultad resulta de la disponibilidad o no de poner sobre la mesa de debate *las llamadas «invariantes humanas»* y su definición normativa en la Declaración Universal de los *Derechos Humanos* de 1948. Se trata de la cuestión del reconocimiento (o su negación) del sesgo (mono-) cultural occidental de la formulación de los DD.HH. y de la reivindicación de su universalidad supra-cultural. Un enfoque intercultural no puede partir de la universalidad *a priori* de esta Declaración histórica, sino que tiene que plantearse como resultado de un proceso de «negociación intercultural». Aunque la formulación es “universal”, todavía refleja el modelo tradicional del ser humano como un ser capaz de razonar, de tener propiedad, de participar en lo político, de disponer de los recursos necesarios. La preferencia por los derechos individuales refleja un sesgo occidental y excluye todo tipo de derechos que no pueden ser “anclados” en el individuo. La diversificación de estos DD.HH. en derechos de la mujer, del niño de los/as ancianos/as, de los pueblos indígenas, de la Madre Tierra etc., no es

suficiente ante los desafíos interculturales y decoloniales tal como los planteamos aquí.

- Una última dificultad se da por las divergencias en cuanto al objetivo de un diálogo intercultural sobre y una crítica decolonial de las concepciones del ser humano. Para Occidente está en juego una revisión y transformación intercultural de sus principales axiomas antropológicos, mientras que para muchas tradiciones no-occidentales, el *propósito de un diálogo intercultural* es el reconocimiento de la alteridad antropológica por la tradición dominante, a la vez con la afirmación de la igualdad de derechos y “dignidad” (valor) de todos y todas. Será difícil encontrar un norte común, si no fuera la supervivencia misma del género humano y del planeta Tierra.

5. Algunas pistas del diálogo intercultural y decolonial sobre el ser humano

Parece que lo «humano» (*humanum*) es el núcleo duro, el denominador mínimo común en nuestros diálogos y encuentros interculturales: nos vemos como «seres humanos», nos reconocemos como tales, y recurrimos a una base inconscientemente aceptada de que nos «entendemos» como miembros de un solo género humano. Poner a disposición del debate filosófico intercultural y decolonial este fundamento tácitamente aceptado, parece como si nos quitáramos la base misma del diálogo intercultural. Sin embargo, no hay manera –a la Münchhausen³⁴– de declarar a la fuerza (en forma autoritaria) lo que es este *humanum* o esta “humanidad” que nos une y que nos provee de la base de la comprensión mutua. No podemos recurrir a un «discurso ideal» y «libre de dominación», porque la misma discursividad ya está en el juego en la deconstrucción en perspectiva intercultural y decolonial.³⁵

³⁴ Me refiere a la leyenda del Barón de Münchhausen (1720-1797) según la que este se sacó del lodo tirándose de su propio pelo. Se trata de una situación imposible de solucionar. El “trilema de Münchhausen” niega una justificación última para cualquier proposición: o bien se llega a un regreso infinito, o bien a un racionamiento circular, o bien a la postulación arbitraria de un axioma.

³⁵ Aunque parezca un «círculo lógico» o una tautología («lo *humanum* es lo *humanum*»), se trata de una «círculo hermenéutico intercultural», al que entramos con ciertos presupuestos sobre lo que es lo «humano» (los «preconceptos» en sentido de Gadamer), pero sin que ello nos impida debatir y dialogar sobre estos mismos presupuestos. Lo que el diálogo intercultural requiere es una «ética mínima» de diálogo, una ética provisional (en sentido de Descartes), o simplemente la vigencia de algunos valores humanos de respeto. Véase más abajo.

Por otro lado, la situación contemporánea nos exige juntar fuerzas y unirnos en nuestra perspectiva de la «humanización» del mundo; y para ello, tenemos que ponernos de acuerdo justamente sobre ciertos *denominadores mínimos comunes* (tal vez a la manera del Proyecto de la «Ética Mundial» de Hans Küng³⁶). Lo propio de cualquier diálogo intercultural consiste en su carácter «no-conservador», es decir: uno nunca sabe cómo sale de esta aventura, cuando se mete en ella. En y a través del diálogo, también las posiciones, suposiciones, axiomas y bases paradigmáticas cambian.

Quisiera señalar, a manera tentativa, algunas pistas para este diálogo abierto y dificultoso:

- En primer lugar, este diálogo no se puede concebir desde una u otra tradición filosófica particular, sino que hay que *realizarlo in concreto*, es decir: dialogando con representantes (varones y mujeres) de un máximo número de tradiciones antropológicas. En eso, es importante no excluir en forma *a priori* a concepciones consideradas –en la perspectiva canónica occidental– religiosas, mitológicas, sapienciales, etnofilosóficas, narrativas u otras, para no incurrir en “injusticias epistémicas”.
- El *humanum* debe de guiar este diálogo, no como un *depositum cognitionis* (al igual que el *depositum fidei* como núcleo dogmático de una fe religiosa), sino como *ideal heurístico de esta búsqueda intercultural y decolonial*. Es decir: entramos en un verdadero círculo hermenéutico. Por un lado, tenemos ya preconceptos y «prejuicios» (en el sentido de Gadamer) de lo que es lo «humano», y, por otro lado, lo explicitamos, deconstruimos, sintetizamos en un esfuerzo de «hermenéutica diatópica» o «politópica».
- Tal como Descartes en su duda metódica ha establecido una «ética provisional», el diálogo intercultural y decolonial sobre lo «humano» tendría que establecer *ciertas*

³⁶ El proyecto “Fundación Ética Mundial” (en alemán *Weltethos*) pretende describir los puntos en común entre las distintas religiones del mundo y establecer un conjunto de normas que se basen en unos principios fundamentales aceptados por todas. Cf. Küng, 1991, 2002 y 2006.

reglas de juego que son los fundamentos de cada diálogo intercultural y decolonial. Aunque debatamos sobre lo que implica una antropología en clave intercultural/decolonial y lo que se considera lo «humano», nos reconocemos desde un inicio como «humanas» y «humanos». Este reconocimiento es un hecho prefilosófico (comparable con la revelación del «rostro» en Lévinas)³⁷ y revela una presuposición ética de respeto por la alteridad.

- En vista del peligro de sobrevivencia de la humanidad y del planeta Tierra, la perspectiva heurística del debate tiene que ser *político-socioeconómica*, es decir: praxológica. Tenemos aquí un momento de «interés» filosófico que nos guía. Lo que es primordial no es una síntesis, un acuerdo común, una convergencia teórica y conceptual de una imposible «antropología intercultural y decolonial», sino una convergencia ético-práctica sobre la «humanización» del mundo. No se trata de elaborar una «antropología intercultural» o “decolonial”, sino de una (o varias) antropología(s) en perspectiva y clave intercultural y decolonial.
- Este afán presupone un proceso de *transformación intercultural y decolonial de las antropologías existentes*, empezando por las dominantes de la tradición occidental. Esta transformación tampoco se realiza en una torre de marfil filosófica o teológica, sino en las mismas luchas por el reconocimiento de minorías (étnicas, culturales, de género, de orientación sexual, de discapacidad etc.), en una perspectiva de un mundo en el que caben todas y todos, incluida la Naturaleza.

Referencias bibliográficas

Belaúnde , Víctor Andrés. (1932; 1987). *Meditaciones Peruanas*, Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario.

Casanova González, Pablo. (2006). “Colonialismo interno [una redefinición]”, en Boron, Atilio; Javier Amadeo y Sabrina González (comp.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 409-434.

³⁷ Cf. Lévinas, 1999: pp. 201-261 (El rostro y la exterioridad).

- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. (comps.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Cortina, Albert; Serra, Miquel-Àngel. (eds.). (2015). *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*, Barcelona, Fragmenta Editorial.
- Damour, Franck. (2015). *La tentation transhumaniste*, Paris, Salvator.
- Diéguez, Antonio. (2017). *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Madrid, Herder Editorial.
- Estermann, Josef, (1998; 2006a). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Quito, Abya Yala; La Paz, ISEAT.
- Estermann, Josef. (2006b). «La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental», *Concordia*, No. 49, pp. 81-104.
- 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* [Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie], Concordia – Reihe Monographien. Vol. 48. Aachen, Mainz-Verlag, pp. 313-326.
- Estermann, Josef. (2020). “Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural”, *Concordia*, No.77, pp. 81-100.
- Filosofía & co. (2021). *Transhumanismo*, Madrid, Taugenit.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2002). *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte: Ein Lehrbuch*, Fráncfort/M., IKO.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (ed.) (2006). *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dominance of Cultures and Interculturality. El dominio de las culturas y la interculturalidad. Hégémonie culturelle et interculturalité. Documentación del VI. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*, [Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, vol. 23], Fráncfort/M., IKO.

- Fukuyama, Francis. (1992). *The End of History and the Last Man*, [El fin de la historia y el último hombre, 1994, Planeta], Nueva York, Free Press.
- Grosfoguel, Ramón y Mignolo, Walter. (2008). “Intervenciones decoloniales: Una breve introducción”, *Tabula Rasa*, No. 9, pp. 29-37.
- Küng, Hans. (1991). *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta [original alemán de 1990]
- Küng, Hans. (2002). *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*, Barcelona, Herder [original alemán de 2002].
- Küng, Hans. (2006). *Ética mundial en América Latina*, Madrid, Trotta.
- Lander, Edgardo. (comp.) (2000). *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- Lévinas, Emmanuel. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme [original francés de 1961].
- Panikkar, Raimon. (1996). «Filosofía y Cultura: Una relación problemática», en: Fornet-Betancourt, Raúl. (ed.). *Kulturen der Philosophie*, Aachen, Concordia, pp. 15-41.
- Panikkar, Raimon. (1997). *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta.
- Pereña, Luciano. (1992). «El Proceso a la Conquista de América», en: Robles, Laureano. (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, pp. 193-222.
- Quijano, Aníbal. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso.
- Santons, Boaventura. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, La Paz, Clacso.
- Walsh, Catherine. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (De) coloniales de nuestra época*, Quito, Aby Yala.