

A FILOSOFIA ANDINA¹: UMA INTERPELAÇÃO AO PENSAMENTO OCIDENTAL. COLONIALISMO, COLONIALIDADE E DESCOLONIZAÇÃO PARA UMA INTERDIVERSIDADE DE SABERES (J. ESTERMANN)

THE ANDEAN PHILOSOPHY: AN INTERPELLATION TO WESTERN THOUGHT. COLONIALISM, COLONIALITY AND DECOLONIZATION FOR AN INTERDIVERSITY OF KNOWLEDGES (J. ESTERMANN)

Manuel Tavares

Doutor em filosofia

Professor do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Nove de Julho - PPGE

tavares.lusofona@gmail.com

RESUMO: Este artigo é uma reflexão sobre o pensamento de Josef Estermann, um dos acadêmicos mais estudiosos do pensamento andino e apresenta alguns dos princípios da filosofia andina que constituem uma verdadeira interpelação ao pensamento ocidental dominante durante séculos. Todo o pensamento se caracteriza pela sua incompletude. O pensamento ocidental afirmou-se como hegemônico e invisibilizou as alteridades culturais e epistemológicas. O diálogo intercultural contribuirá para dissolver a pretensão hegemônica do pensamento dominante e para dar visibilidade a formas de pensamento mais holísticas e mais humanas.

PALAVRAS-CHAVE: Estermann; filosofia andina; pensamento ocidental; interpelação.

ABSTRACT: This paper is a reflection about the thinking of Josef Estermann, one of the most scholars academic of the andean thought and which present some of the principles of Andean philosophy which constitute a real questioning of the dominant Western thought for centuries. All the thought is characterized by its incompleteness. The Western thought has established itself as hegemonic and made invisible the cultural and epistemological alterities. The intercultural dialogue will help to dissolve the hegemonic pretension of the dominant thought and to give visibility to a more holistic and human way of thought.

KEY WORDS: Estermann; Andean philosophy; Western thought; interpellation.

Nota introdutória

Na obra, *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, de Josef Estermann (2008), o autor afirma que não há nenhuma lei da Física que impeça que o mundo possa ser representado ao contrário. No nosso imaginário, o Sul sempre esteve e deverá continuar a estar em baixo e o Norte, em cima; este arquétipo, quicá de origem platônica ou parmenidiana, aprofundado e consolidado ao longo da Idade Média e da modernidade, faz-nos crer que o que está em cima é superior ao que está em baixo; o Norte seria, então, hierarquicamente superior ao Sul e este, pela mesma razão, inferior ao Norte. Foi esta ideia arquetípica e convencional, sustentada na visão dualista, etnocêntrica, androcêntrica e colonial do pensamento ocidental que organizou toda a nossa maneira de pensar, de conhecer, de relacionamento com o mundo, com os outros e com outras culturas e condicionou o diálogo intercultural entre o Norte e o Sul e, mais do que isso, impediu a afirmação das culturas do Sul no mesmo pé de igualdade em relação às culturas ocidentais que se autodesignaram como superiores, etnocêntricas, para além de outras questões mais profundas que teremos a oportunidade de discutir ao longo deste texto. Os povos que foram colonizados participaram da modernidade pela violência, exclusão e discriminação que a modernidade lhes impôs (SANTOS, 2006). A constituição da dicotomia Norte-Sul

[...] e a natureza hierárquica das relações Norte-Sul permanecem cativas das relações capitalistas e imperiais. No Norte global, os “outros” saberes, para além da ciência e da técnica, têm sido produzidos como não existentes e, por isso, radicalmente excluídos da racionalidade moderna (MENESES, 2008, p. 5).

Persistem, ainda, relações coloniais de exploração, opressão e silenciamento no diálogo entre o Norte e o Sul; talvez seja “[...] o eixo da colonização epistêmica o mais difícil de criticar abertamente” (MENESES, 2008, p. 5). A superação do etnocentrismo e androcentrismo ocidentais e da colonialidade² do conhecimento (QUIJANO, 2009) implicará o reco-

nhecimento de outras culturas, com outras visões do mundo e da vida, e o confronto com as respectivas alteridades culturais.

1 As alteridades como interpelação ao pensamento dominante

Nenhuma cultura pode autodesignar-se como superior e mais importante do que outra nem considerar-se como detentora de uma visão única e verdadeira do mundo. As possibilidades e potencialidades do ser humano e os modos diversos de dizer o mundo e a vida não se concentram numa única visão cultural: “[...] nenhuma cultura, nenhum *tópos* filosófico pode abarcar todas e cada uma das possibilidades da humanidade” (ESTERMANN, 2008, p. 27). O mundo é, na sua diversidade, muito mais rico do que as possíveis representações que possamos ter dele, e muito mais ainda do que as representações construídas a partir do modelo epistemológico da modernidade; “[...] o vasto campo das interrogações abrangidas pela reflexão filosófica excede em muito a racionalidade moderna, com as suas zonas de luz e sombra, as suas forças e fraquezas” (MENESES, 2008, p. 5). Daí que a questão da modernidade e da participação dos povos não europeus no movimento da modernidade suscite algumas reflexões. Enrique Dussel (2012) e Walter D Mignolo (2000) preferem falar de transmodernidade³ para designar a exterioridade das vítimas em relação ao movimento moderno, a alternativa oferecida pelas vítimas enquanto resistência.

Impossibilitados de ter uma visão ontológica do mundo, avançamos na perspectiva epistemológica de modo a que possamos resignificar o mundo a partir das suas inúmeras potencialidades. Falamos das epistemologias da diferença, das epistemologias oprimidas e das suas indiscutíveis potencialidades como epistemologias da alternância. Não sendo possível apresentar o mundo tal como ele é, será, todavia, possível perspectivar como ele deverá ou poderá ser. A visão epistemológica unidimensional imposta e “aceita” social e historicamente como suporte das diversas formas de exploração e dominação, impediu que possibilidades emancipatórias se realizassem, que outros modelos sociais se afirmassem e que outras epistemologias se tornassem visíveis. Esta perspectiva,

apoiada nos princípios da teoria crítica, não tem um carácter utópico, mas pretende analisar aquilo que o mundo e as sociedades poderão ser se as subalternidades se transformarem em “alternidades”. Naturalmente que as potencialidades emancipatórias das alternativas têm algumas limitações que se prendem com uma visão negativa apresentada pela modernidade. As outras culturas e as respectivas experiências locais são perspectivadas como tradicionais, exóticas e nunca constituíram polos de comparação com a cultura eurocêntrica. Efetivamente, não existe nenhuma razão filosófica intercultural que permita justificar que o pensamento andino ou outro pensamento não ocidental seja uma etnofilosofia em oposição ao estatuto filosófico do pensamento ocidental. Se há razões para que o pensamento andino seja uma etnofilosofia, não há razões para que o pensamento ocidental não seja também uma etnofilosofia. Verdadeiramente, ambas são filosofias culturalmente contextualizadas de fato e de direito. A alteridade andina revela, afinal, o rosto etnocêntrico do pensamento ocidental por meio de uma hermenêutica diatópica e de um diálogo intercultural.

Do ponto de vista geográfico, se imaginarmos o mundo ao contrário, isto é, se colocarmos o Sul no Norte e este no Sul, esta inversão não alterará, de imediato, as nossas representações do mundo, mas terá algum significado do ponto de vista metafórico, dado que nos permitirá entender que a própria construção cartográfica do mundo tem raízes nos impulsos de dominação e de hierarquização dos povos e das culturas. Em entrevista concedida à *EccoS – Revista Científica* e aqui integralmente reproduzida, Josef Estermann afirma a este propósito:

A inversão dos “clássicos” mapamundi é um exercício epistemológico de mudança de perspectiva, perante uma ordem geopolítica estabelecida que se impregnou até às subconsciências dos dominadores/as e dominados/as e que transporta valores culturais e epistémicos. A “introjeção” dominante diz respeito à repartição geográfica da superfície da Terra que correspondeu à repartição económica e ao saber a nível planetário: o Norte situa-se “acima”, o Sul “abaixo”. Mas para além de serem indicadores geográficos ou cosmológicos – no universo não há “em cima” ou “em baixo” –, trata-se de metáforas ou símbolos com

uma carga psicológica que configura o nosso “mapeamento mental” (ESTERMANN, 2013a).

Imaginar um outro mundo possível implica, em primeiro lugar, a construção de uma outra geopolítica, que contribua para dissolver todas as dicotomias que estabelecem hierarquias entre culturas e povos, entre o Ocidente (Norte) e os povos historicamente dominados e oprimidos (Sul). O exercício do diálogo intercultural representa, na contemporaneidade, um desafio ao próprio pensamento filosófico no sentido da construção de uma nova geopolítica do conhecimento. Para isso torna-se necessário que o paradigma ocidental, historicamente dominante, possa ser confrontado com as alteridades culturais de modo a que seja denunciado o seu solipsismo, narcisismo e complexo de superioridade relativamente a outros paradigmas existentes no mundo e, simultaneamente, a clarividência da sua incompletude.

Quando Karl Marx afirmou, na XI tese sobre Feuerbach, que a filosofia só tinha interpretado o mundo e que se impunha a sua transformação, avançava, simultaneamente, com uma crítica à filosofia ocidental e com a proposta de uma filosofia da *praxis*. De facto, a filosofia dominante, que supostamente começa na Grécia Antiga (também esta afirmação é duvidosa!)⁴, foi interpretada como filosofia dos dominadores, vendo o mundo a partir de uma perspectiva eurocêntrica. Chegou, pois, o tempo de perspectivar o mundo a partir dos dominados e de o transformar, partindo das posições dos historicamente invisibilizados e subalternizados. O pensamento ocidental afirmou a sua identidade ao longo do tempo por meio da negação do outro, do diferente. Os indicadores fundamentais que constituíram a base fundamental para a negação do outro e da outra foram o género e a raça. As características deste pensamento que marcaram e marcam a sua historicidade são o machismo, o sexismo, o racismo e o etnocentrismo. As grandes obras do pensamento ocidental foram escritas por homens brancos e não por mulheres, e muito menos por negros. “Os outros e as outras não possuem filosofia, a não ser que cumpram todos os requisitos que a filosofia e os filósofos ocidentais (os ‘unos’ ou a mesmidade filosófica) definem como essenciais para merecer tal título”. (ESTERMANN, 2008, p. 22). Esta posição é um ato violento, excludente por definição, na medida em que exclui aprio-

risticamente todas as formas de pensamento que não se expressem pelo mesmo tipo de linguagem, não se rejam pelos mesmos princípios lógicos e não se fundamentem no mesmo conceito de racionalidade. A partir do momento em que o pensamento ocidental se concebia a si próprio como “[...] a negação da sua própria negação, como a alteridade do outro e da outra” (ESTERMANN, 2008, p. 23), define-se como monoculturalidade negando o estatuto filosófico a outros paradigmas que não reconhece como “filosofias”, mas como cosmovisões, mitologias, religiosidades ou, simplesmente, como etnosaberes.

O mundo acadêmico, quer no Norte quer no Sul, prisioneiro de uma visão científica da modernidade, recusa e exclui todas as visões que não se enquadrem nos critérios de cientificidade impostos pela modernidade e pelo positivismo. Estes critérios, coloniais na sua essência, não só impediram que as ciências sociais e humanas se afirmassem na sua especificidade, quer do ponto de vista epistemológico quer metodológico, como também estabeleceu uma ruptura epistemológica entre o conhecimento científico e os outros saberes aos quais não reconheceu dignidade epistemológica nem dignidade ontológica aos portadores desses saberes.

Na perspectiva de Estermann (2008, p. 24),

[...] a defesa de uma “filosofia andina” não é um assunto acadêmico, nem um simples debate imaginário ou um capricho de alguns andinófilos, mas a reivindicação de uma humanidade completa e integral, de um modo peculiar de conceber e representar o mundo, de uma sabedoria milenar ocultada por preconceitos culturalistas e etnocêntricos.

A filosofia andina, tal como outras filosofias indígenas (nahua, maya, amazônica, bantú) questiona alguns dos pressupostos do pensamento ocidental dominante e questiona, sobretudo, o seu modelo de racionalidade enclausurado no etnocentrismo, no androcentrismo e numa suposta pureza cultural.

O paradigma epistemológico eurocêntrico oprimiu e silenciou todas as formas de conhecimento irredutíveis aos seus princípios e propósitos epistemológicos e ocultou uma interculturalidade que está na sua origem. Ao reprimir e silenciar outras formas de conhecimento significa que essas

outras formas de conhecimento silenciadas, tal como os silenciados, eram contemporâneos de quem reprimiu e silenciou. O pensamento ocidental não é, de modo algum, na sua gênese, homogêneo e monocultural: o que se chama pensamento ocidental é o resultado da incorporação, ao longo da história, de elementos das culturas egípcia, grega, romana, árabe, semita, hindú, anglosaxônica, etc. Deste ponto de vista, a noção de “pensamento ocidental” é uma invenção, uma construção histórica do próprio Ocidente. Ao longo do seu desenvolvimento histórico, o “pensamento ocidental” escondeu esta “[...] interculturalidade intrínseca e suprimiu as correntes e visões dissidentes” (ESTERMANN, 2008, p. 29), o que significa que não há culturas puras, mas, quer na sua gênese quer no seu processo de desenvolvimento, todas elas são híbridas (CANCLINI, 2008), derivando daí processos complexos de mestiçagem, apesar da distância diferencial entre elas (GRUZINSKI, 2007).

A desconstrução deste modelo de racionalidade só é possível por meio da abertura a uma filosofia intercultural, ou seja, pelo diálogo com todas as formas de saber historicamente invisibilizadas e menosprezadas. Uma desconstrução intercultural da filosofia ocidental dominante, defende Estermann (2008, p. 26), “[...] não se realiza sem um diálogo aberto com outras tradições” e, no caso específico, com a tradição filosófica andina. Este processo dialógico pode designar-se por “hermenêutica diatópica” ou “interparadigmática” (ESTERMANN, 2008), no sentido que lhe é atribuído por Panikar (1997 apud ESTERMANN, 2008, p. 26, grifo do autor), “como compreensão da alteridade a partir do diálogo intercultural entre os diversos *topoi culturais*”. Também Santos (2004) se refere à hermenêutica diatópica nos seguintes termos:

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi*⁵ de uma dada cultura por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude [...] mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé

numa cultura e outro noutra. Nisto reside o seu carácter diatópico. (SANTOS, 2004, p. 342).

O trabalho de construção e desconstrução apresenta-se com alguma complexidade por diversas razões: num primeiro momento, a elaboração de uma filosofia andina não será possível sem o recurso à própria língua e aos próprios conceitos (a castelhana e ocidentais) que produziram a sua invisibilidade histórica. Dar voz ao silêncio com os instrumentos teóricos dos silenciadores desvirtua a cultura que se pretende resgatar. Por outro lado, também não será possível a desconstrução do pensamento ocidental dominante sem um diálogo intercultural com tradições culturalmente distintas, tal como a tradição cultural andina. Apesar de, atualmente, as estratégias da globalização económica e cultural não serem favoráveis a um diálogo equitativo entre o pensamento ocidental e o pensamento andino, este diálogo, ainda que desigual, possibilitará que cada uma das culturas tome consciência da sua incompletude, das suas limitações e das suas potencialidades emancipatórias.

A filosofia andina, contrariamente à filosofia ocidental, parte de uma concepção não dualista da realidade. Os princípios da relacionalidade, da complementaridade, da correspondência e da reciprocidade estão na base de todo o pensamento andino. Assim, não existe cisão entre o divino e o humano, entre o vivo e o inerte, entre o céu e a terra ou entre o religioso e o profano. Há uma complementaridade essencial entre tudo o que existe, nada pode ser separado da totalidade e este holismo constitui um princípio de vida: “[...] não há vida de uma forma isolada, mas apenas por meio de uma rede de relações complementares” (ESTERMANN, 2008, p. 32). Uma das críticas do pensamento andino ao pensamento ocidental é ao seu histórico androcentrismo. O pensamento ocidental é, na sua origem, evolução e construção, um pensamento masculino e ao serviço da masculinidade, responsável, afinal, pela subordinação da mulher e pela sua exclusão da vida social ao longo da história. Pelo contrário, os grandes princípios em que assenta o pensamento andino supõem outra racionalidade: “Os princípios transversais e paradigmáticos de relacionalidade, integralidade e ciclicidade parecem adequar-se mais a uma forma de vida e a um modo de estar no mundo feminino do que masculino” (ESTERMANN, 2008, p. 32). Por outro lado, a filosofia andina supera a visão biológica da sexua-

lidade tal como uma perspectiva redutível ao gênero para a ampliar a uma sexualidade cósmica, o que implica que

[...] todos os fenômenos obedecem ao princípio de uma complementaridade entre o feminino e o masculino e a vida só se reproduz como resultado desta complementaridade sexual e destruir-se-ia se desaparecesse um desses complementos (ESTERMANN, 2008, p. 33).

Neste sentido, o paradigma andino é uma interpelação aos fundamentos do pensamento ocidental e um convite à recolocação e desconstrução dos seus fundamentos ideológicos. Tal desconstrução deverá realizar-se a diversos níveis:

Em primeiro lugar, a partir de uma hermenêutica diatópica e em diálogo com a filosofia andina, é necessário desconstruir todos os dualismos do pensamento ocidental que contribuíram para uma visão de dominação do homem em relação à natureza e, conseqüentemente, à degradação dos recursos naturais. Em segundo lugar, há que submeter a uma crítica intercultural e de gênero a visão analítica que predomina na racionalidade ocidental que, embora tenha contribuído para o desenvolvimento científico e tecnológico, sacrificou a visão integral, holística e relacional da vida e do mundo. A racionalidade analítica do pensamento ocidental, eurocêntrica e etnocêntrica, pode ser complementada por uma visão sintética e inclusiva das tradições não ocidentais. Em terceiro lugar, a concepção androcêntrica da linearidade, progressividade e irreversibilidade do tempo pode ser complementada por uma visão cíclica, ondulatória e de periodicidade do tempo. A visão fragmentária e economicista do tempo (tempo é dinheiro), existente na cultura ocidental, contribui para a divisão do trabalho entre homem e mulher, para a separação entre esfera pública e privada e para o esquecimento da dimensão qualitativa e histórica do tempo. Finalmente, é necessário desconstruir os pressupostos éticos da filosofia ocidental como marcadamente androcêntricos e antropocêntricos. O conceito de virtude é um conceito masculino, viril e não feminino. Falar em virtudes femininas é cair em contradição, se tomarmos a origem etimológica do conceito de virtude (*vir* - diz respeito ao homem, virilidade).

Nesta perspectiva, os conceitos da filosofia andina, como a solidariedade, a compaixão, a sensibilidade, o cuidado e a corresponsabilidade, sem grande impacto na ética ocidental, podem contribuir para a construção de uma ética não dualista, cosmocêntrica, que privilegia o cuidado pela ordem cósmica, a preservação da vida e a reciprocidade como fundamento da solidariedade (ESTERMANN, 2008). Um diálogo entre culturas diferentes não diminui nenhuma das culturas em diálogo, pelo contrário, permite reconhecer cada uma delas como uma entre muitas culturas e não como “a cultura”;

[...] num diálogo entre diferentes, o outro se vê interpelado na sua pretensão universalista ou imperialista e o uno converte-se em “outro” perante o olhar do “outro”. Trata-se de uma dialética que inclui a crítica e a constituição e que constitui uma verdadeira “desconstrução analética” no pleno sentido de uma filosofia da libertação (ESTERMANN, 2013a).

Os grandes princípios que sustentam o pensamento ocidental dominante são incompatíveis com os princípios do pensamento andino, o que não significa a impossibilidade do diálogo entre culturas e tradições diferentes. No pensamento ocidental existe também uma tradição cultural que foi invisibilizada, subalternizada pelo pensamento dominante e que é mais compatível com o pensamento andino. O diálogo intercultural pode permitir que o Ocidente se redescubra nos aspetos que ele próprio suprimiu (ESTERMANN, 2013a). Esse diálogo pode constituir uma espécie de terapia contra a cegueira histórica em relação a outras propostas epistemológicas tão válidas como a ocidental. A recusa de outras propostas filosóficas, da alteridade, nomeadamente da filosofia andina, não permite que a tradição filosófica ocidental se autorevele como contextual, monocultural e etnocêntrica. A declaração da não existência da alteridade acaba por ser produzida sob a forma de uma inferioridade insuperável, dado que se apresenta como inevitavelmente natural: quem é inferior nunca poderá apresentar-se como alternativa a quem é superior, dado que a superioridade e a inferioridade são inerentes à própria condição. É a sua condição ontológica e existencial.

A alteridade andina, de acordo com Estermann (2008, p. 37-38), “[...] acaba por revelar o rosto etnocêntrico da filosofia ocidental por meio de uma hermenêutica diatópica, de um diálogo intercultural aberto e simétrico”. Entender a cultura do outro significa ser capaz de a traduzir porque “[...] toda a aprendizagem da cultura alheia é um esforço constante de tradução” (ROWLAND, 1987, p. 16 apud CORTESÃO; STOER, 2003, p. 36). No entanto, a tradução de outra cultura supõe a compreensão da sua racionalidade e da sua lógica sem enclausuramentos numa racionalidade eurocêntrica. Como afirma Heinz Neuser (2008, p. 28), “[...] a opressão cultural reflete-se nos princípios da racionalidade europeia utilizados como mecanismos de domínio, tal como na consciência de superioridade da sua própria cultura”. Todavia, não há uma racionalidade, mas racionalidades, não há uma única lógica, mas diversas lógicas que se construíram a partir de processos históricos, modos de existência e realidades geopolíticas diferentes e que conferem sentido à existência concreta dos povos. Há, por isso, para além da racionalidade ocidental, de raiz grega e iluminista, racionalidades oprimidas, racionalidades periféricas, fronteiriças, mestiças, femininas, indígenas, homossexuais e outras.

O pensamento andino revela, ainda, que sob a ortodoxia do pensamento dominante existem propostas heterodoxas que vão ao encontro das propostas de visão do mundo e da vida defendidas pela filosofia andina: o hilozoísmo ou pampsiquismo (Haeckel), o simbolismo cósmico (Pitágoras), o organicismo (Nagel), a relacionalidade cósmica (Leibniz), a coincidência entre opostos (Nicolau de Cusa), etc. A pluridiversidade cultural existente no mundo, desde as culturas indígena e afrodescendente até a diversidade cultural existente na Ásia Ocidental⁶, todas elas oprimidas e invisibilizadas pelo pensamento ocidental, revelam outros modelos de racionalidade diferentes do modelo logocêntrico da filosofia ocidental. Para outras culturas não ocidentais, as oposições não são posições contraditórias que se excluem, mas polaridades complementares: símbolo, razão, sentimentos, intuições, analogias não são formas de expressão que se excluam umas às outras, mas formas complementares de expressão do ser humano na sua relação com os outros, com a natureza e com o cosmos. A obsessão pelas classificações, hierarquias e conceitualizações, própria do pensamento ocidental, é uma forma de domínio

poderoso sobre a diversidade caótica que constitui a própria “ordem” cósmica. Reduzir a riqueza da vida e do mundo a um conjunto de conceitos é uma forma de domesticar e até de aniquilar tudo o que é irredutível a uma linguagem conceitual.

Do ponto de vista epistemológico, a filosofia andina põe em causa o reducionismo da epistemologia ocidental que pretende atingir a verdade absoluta por meio da sensação e da razão. A concepção cientificista de verdade, o seu dogmatismo que se afirmou historicamente, fazendo da verdade científica uma verdade a-histórica, descontextualizada, neutra e desideologizada, excluiu todas as fontes alternativas de conhecimento, tal como a filosofia, a ética, a intuição, os sentimentos, as celebrações ritualísticas e as representações artísticas, literárias, musicais e outras. A filosofia andina

[...] insiste numa epistemologia integral que transcende o género humano como sujeito cognoscente. O conhecimento é uma qualidade de todos os entes, sejam humanos ou não humanos, animados ou inertes e atinge-se por muitas vias tal como o ritual, a celebração, a representação simbólica e a união mística (ESTERMANN, 2008, p. 40).

Todas as relações estabelecidas entre os diversas esferas da realidade e entre os seres são uma forma de religiosidade: a separação entre o âmbito secular e o espaço religioso, característica do pensamento ocidental, corresponde a uma forma de exclusão e colide com o princípio holístico do pensamento andino. O trabalho agrícola, por exemplo, tem uma dimensão religiosa: “[...] trabalhar a terra é uma forma de oração” (ESTERMANN, 2008, p. 192).

A filosofia andina não é uma filosofia de ideias, ruminante, mas um pensamento que se constrói a partir da assistemeticidade da vida e do contato direto com a realidade multifacetada, vivida e pensada por mulheres e homens que vivem nos Andes em comunhão com a natureza (*Pachamama*) e com todas as esferas do universo. Na relação com a *Pachamama*, a reciprocidade é uma condição imprescindível de manutenção da vida e de sobrevivência. A segurança social funciona baseada no princípio de reciprocidade, princípio fundamental de co-

esão familiar e social e, ao mesmo tempo, garantia de conservação da justiça universal. Deste ponto de vista, o princípio da reciprocidade tem implicações éticas, dado que cada ato humano afeta toda a rede de relações e o grau de responsabilidade é mais elevado do que o da liberdade. Um comportamento não recíproco causa distúrbios na ordem social, natural e cósmica, o que colide com a dimensão ética do pensamento ocidental baseada no altruísmo, na responsabilidade individual e na autonomia do indivíduo. De acordo com Estermann, “[...] a concepção holista do pensamento andino pressupõe uma grande quantidade de relações entre as diferentes esferas e os distintos níveis” (ESTERMANN, 2008, p. 188). As rupturas estabelecidas pelo pensamento ocidental entre o divino e o humano, entre o transcendente e o imanente são incompatíveis com o princípio holista e com a correspondência essencial entre todas as esferas do universo. A concepção andina de Deus nega muitos dos atributos teológicos do pensamento ocidental, tais como a autosuficiência, a absolutização, a transcendência, a impassibilidade. Deus é parte do sistema de relações cósmicas e está sujeito à lógica da reciprocidade e complementaridade, ou seja, Deus sofre, sente pena, está triste e sente cólera, é afetado pelas dores e injustiças que acontecem no mundo. Não é, por isso, uma substância transcendente e imperturbável, superior a todos os acontecimentos que se desenrolam no universo, mas um ser que participa ativamente nas atividades humanas e, por isso, precisa das contrapartidas humanas para ser completo e integral. Não é autosuficiente, mas depende da relacionalidade múltipla do universo (ESTERMANN, 2008).

Neste sentido e considerando que todo o pensamento se caracteriza pela incompletude, a filosofia andina constitui uma verdadeira interpelação ao pensamento ocidental que se enclausurou em si próprio, na sua sistematicidade e na sua visão redutora e dualista do mundo e da vida. É necessário que o pensamento ocidental realize uma abertura às alteridades filosóficas e que se deixe inspirar pela interpelação dessas alteridades. Esta abertura à interpelação “[...] é um verdadeiro processo de ‘inter-transculturalidade’, um processo histórico e dinâmico de diálogo vivo entre culturas, paradigmas e cosmovisões” (ESTERMANN, 2008, p. 284). Se o pensamento ocidental pretende afirmar-se como um pensamento emancipatório deverá percorrer o caminho da denúncia em re-

lação à legitimação histórica da exploração dos povos; deverá abrir-se ao diálogo intercultural no sentido de superar a sua própria pobreza perante a riqueza multicultural e a multiplicidade de vozes existentes no mundo. Esta interculturalidade deverá ser crítica tendo em vista a superação da concepção “culturalista” ocidental e das ideologias que lhe estão subjacentes e que determinaram a hegemonia, incluindo todo o seu capital simbólico, de um modelo sobre outros.

2 Colonialismo, descolonização e colonialidade

Do ponto de vista teórico, poderíamos afirmar que o nosso mundo é um mundo descolonizado. Em meados do século XVIII mais de metade do território americano era juridicamente constituído por colónias sob o domínio europeu, particularmente da Grã-Bretanha, Espanha, França e Portugal. A parte restante do território encontrava-se fora do sistema interestatal da economia-mundo capitalista (WALLERSTEIN, 2010). A colonização, nas suas diferentes e múltiplas dimensões,

[...] foi uma tentativa, por parte da Europa e, posteriormente, do Ocidente, de exercer a sua influência e o seu domínio sobre a maior parte do mundo [...]. A colonização é a realização violenta e canibalística do *cogito* racionalista no sentido do “conquistado, logo sou” (ESTERMANN, 2013a).

Em meados do século XIX, estas colónias converteram-se em estados independentes sob a égide das populações europeias, excluindo dos direitos de cidadania as populações ameríndias, de ascendência africana e povos indígenas. O processo de “descolonização” começa, assim, por ser um processo brutal de neocolonização.

A segunda fase da “descolonização” desenvolve-se ao longo do século XX, particularmente no período pós-segunda guerra mundial, pela persistência das lutas travadas pelos movimentos de libertação ou por determinações da ONU. No entanto, do ponto de vista da realidade atual dos países “descolonizados”, a colonização persiste sob múltiplas formas. Estermann (2013a) refere a este propósito:

Apesar de uma longa história de “des-colonização” política, económica e cultural em grande parte do Sul global, o carácter colonial das sociedades anteriormente colonizadas por potências europeias e norte-americanas, não diminuiu substancialmente. O que mudou foram as formas e as estratégias da “colonização” ou “neocolonização”. Em vez de uma opressão política ou militar crua, a colonização “pós-moderna” serve-se dos mecanismos do mercado, das ferramentas da telecomunicação e de estandartes ainda muito eurocêtricos da educação e produção cultural. As universidades continuam a impor os seus critérios baseados numa perspectiva ocidental, em que as epistemologias dominantes continuam a refletir os interesses dos dominadores.

O conceito de colonialidade, de Anibal Quijano (2009, p. 73), representa “[...] a parte invisível e constitutiva da modernidade [...] é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista”. Este conceito de colonialidade, conceito mais profundo e duradouro do que o de colonialismo, embora engendrado dentro deste último, está ligado, primordialmente, ao poder político e económico, estende-se ao próprio conhecimento como imposição e resultado das consciências colonizadas, das relações intersubjetivas de dominação, abrangendo, ainda, a relação dos seres humanos com a natureza, consigo próprios e com os outros, as noções de corpo, género e sexualidade. Uma colonialidade epistemológica, sem dúvida, mas que se estende ao domínio ontológico porque desvaloriza os outros seres não humanos, os humanos não ocidentais e todos os que não são brancos. O fim do colonialismo político como forma de dominação que envolve a negação da independência dos povos subjugados não significou o fim da dominação, da exclusão e das relações profundamente desiguais entre grupos sociais. O colonialismo do poder continua sob a forma de colonialidade. A matriz colonial do poder é, assim, como afirma Mignolo (2010, p. 12), “[...] uma estrutura complexa de níveis que se entrelaçam”. Efetivamente, se o conhecimento é um instrumento imperial de colonização, uma das tarefas urgentes que teremos, é a de descolonizar o conhecimento (QUIJANO, 1994; MIGNOLO, 2010). Descolonizar o conhecimento supõe, do nosso

ponto de vista, descolonizar a lógica e o modelo de racionalidade totalizante, excludente, em função dos quais pensamos, em suma, descolonizar o imaginário, reprogramar o pensamento, despensar, no sentido de “[...] dismantelar a matriz colonial do poder” (MIGNOLO, 2010, p.12), aliado ao reconhecimento de outros lugares com manifestações culturais e epistemológicas próprias. Descolonizar significa dar visibilidade aos povos silenciados e oprimidos pelo colonialismo, capitalismo e neocolonialismo e para isso não basta o simbolismo das leis. Dar visibilidade significa que o projeto político intercultural deve viabilizar a participação equitativa no poder e assumir-se também como um projeto económico, redistribuindo a riqueza, e reparar as injustiças provocadas por uma ordem global injusta (ESTERMANN, 2013a).

Descolonizar significa, ainda, “[...] superar uma visão da vida humana que não dependa da imposição de um ideal de sociedade àqueles que são diferentes, como aconteceu com a modernidade/colonialidade” (MIGNOLO, 2010, p. 32), superar, também, a ideia de raça como forma de segmentação, discriminação e dominação social. Todavia, este processo de descolonização afigura-se na atualidade como uma tarefa gigantesca e uma luta difícil e sem tréguas. O capitalismo global, com todos os mecanismos de que dispõe, é mais do que um modo de produção. É um regime cultural e civilizacional que amplia os seus tentáculos a todos os domínios,

[...] da família à religião, da gestão do tempo à capacidade de concentração, da concepção de tempo livre às relações com os que nos estão mais próximos, da avaliação do mérito científico à avaliação moral dos comportamentos que nos afetam (SANTOS, 2009, p. 11).

A luta contra uma forma de dominação que é cada vez mais pluri-dimensional e multifacetada significa, perversamente, “[...] lutar contra a indefinição entre quem domina e quem é dominado, e, muitas vezes, lutar contra nós próprios” (SANTOS, 2010, p. 12), dado que a “[...] ‘mentalidade colonizada’ não é simplesmente um produto do sujeito opressor, mas também uma apropriação epistémica por parte do sujeito oprimido – o/a oprimido/a assume a sua própria opressão” (ESTERMANN,

2013a) e, por sua vez, condiciona a sua vida e as suas representações em função dessa opressão. As formas múltiplas e sofisticadas de dominação neocolonial têm-se ampliado a todas as esferas e lugares do planeta; a luta contra os resíduos do colonialismo e contra as estratégias amplificadoras de neocolonização implicará uma aliança global dos povos subalternizados e invisibilizados e das respectivas epistemologias no sentido de assumirem a sua própria condição colonial: os povos indígenas, as mulheres, os afrodescendentes e todos os indignados do mundo, sejam do Norte ou do Sul.

Os desafios que se colocam, tendo em vista um verdadeiro processo de descolonização passam pelo sistema jurídico, político e, imprescindivelmente, pela educação. Estermann (2013a) afirma:

[...] parece-me que há que superar um simples reducionismo idealista ou marxista, no sentido de que a mudança na matriz económica e política conduziria automaticamente à mudança das estruturas mentais e epistémicas, ou ao contrário. Creio que a relação é muito mais dialéctica. Há que afrontar, ao mesmo tempo, a descolonização das almas, das mentes, dos conceitos (educação), e a descolonização de estruturas políticas, económicas e culturais. Na Educação, o desafio é duplo: por um lado, uma desconstrução descolonizadora dos programas de estudo, materiais educativos, currículo, modelos académicos, metodologias de aprendizagem e ensino.

Para todos os sujeitos colonizados, oprimidos e invisibilizados, o processo de descolonização implica, em primeiro lugar, a recuperação da alteridade esquecida pelo colonialismo que acabou por mutilar a sua própria dignidade humana mas também a do colonizador. Recuperando a visão freiriana, a libertação do oprimido contribui para a libertação do opressor e, neste sentido, as alteridades epistemológicas contribuem para a desalienação da epistemologia dominante, base teórica de todo o processo de dominação. Em segundo lugar, mas não menos importante, o processo de descolonização implica uma

[...] desconstrução epistemológica por parte da filosofia, das ciências sociais e da teologia, mas ao mesmo tempo é imprescindível a existência de uma vontade política que possa pôr em prática estas epistemologias alternativas. Creio que o Equador e a Bolívia são laboratórios que antecipam alguma coisa do que possivelmente poderá acontecer noutros contextos (ESTERMANN, 2013a).

Parece, pois, que a procura de um modelo contra-hegemónico surgirá de alternativas que se encontram não no centro, mas nas periferias e nos contextos de alteridades invisibilizadas, silenciadas e suprimidas.

Notas inconclusivas

O texto que acabamos de escrever pretende ser uma primeira abordagem ao pensamento de Estermann a partir de um conjunto de propostas do pensamento andino como interpelador do pensamento ocidental.

As reflexões inacabadas permitem-nos extrair alguns indicadores que podem e devem ampliar as discussões sobre a diversidade epistemológica por descobrir que existe neste nosso mundo e que representa, sem dúvida, uma interpelação ao pensamento, ainda dominante, de matriz eurocêntrica e ocidentocêntrica. O pensamento neoliberal globalizado que domina as sociedades contemporâneas reduz a totalidade da vida e todas as esferas da sociedade à dimensão económica. Esta redutibilidade significa a perda de uma visão holística do ser humano numa relação de reciprocidade com os outros, com a natureza e com o cosmos; significa, também, a desvalorização da espiritualidade humana e dos valores que sempre devem organizar a existência humana nas suas múltiplas relações, quer com os outros quer com o mundo e todos os seres que dele fazem parte. A figura do “viver bem”, proposta pela filosofia andina, distancia-se, precisamente, de uma visão e interpretação meramente economicistas da sociedade, do ser humano e das relações com os outros. Viver bem implica que o ser humano estabeleça uma relação saudável com a natureza e com todos os seres que dela fazem parte, tomando o cuidado como pressuposto ético; implica uma visão holística do ser humano e

do mundo e não uma visão fragmentária e dualista. Do ponto de vista das relações sociais, o princípio da reciprocidade constitui o fundamento da coesão e do equilíbrio sociais. Os desafios que se colocam a todos os que não desistem de pensar e que se indignam pelas injustiças existentes no mundo contemporâneo, são os de continuar a pugnar pela abertura de caminhos de justiça por onde todos os seres humanos, especialmente aqueles que foram e são oprimidos, quer no Norte quer no Sul, possam afirmar a sua dignidade. Continuar o debate sobre os direitos de todos ao exercício da cidadania, ao direito a ser, no âmbito de outras visões antropológicas, epistemológicas e éticas é uma exigência intelectual.

Apresentamos, em seguida, a entrevista de Josef Estermann, à qual, por diversas vezes nos referimos neste texto, e que foi gentilmente cedida pelo próprio ao longo do mês de julho de 2013.

Notas

- 1 A expressão filosofia andina não significa a ausência de contaminação de outras culturas que a influenciaram, nomeadamente a cultura ocidental; não se trata de uma filosofia pré-colonial incaica, tiawanacota, pucara ou wari, mas é o resultado de um processo sincrético de mestiçagem cultural dos últimos 500 anos (ESTERMANN, 2008).
- 2 O conceito de colonialidade de Anibal Quijano (2009, p. 73) representa “[...] a parte invisível e constitutiva da modernidade [...] é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista”. Este conceito de colonialidade, conceito mais profundo e duradouro do que o de colonialismo, embora engendrado dentro deste último, está ligado, primordialmente, ao poder político e económico, estende-se ao próprio conhecimento como imposição e resultado das consciências colonizadas, das relações intersubjetivas de dominação, abarcando, ainda, a relação dos seres humanos com a natureza, consigo próprios e com os outros, as noções de corpo, género e sexualidade (TAVARES, 2011).
- 3 Santos (2006) prefere chamar-lhe modernidade ou modernidades alternativas.
- 4 Afirmção duvidosa dado que os grandes princípios sistematizados pelos gregos originaram-se no chamado Médio Oriente, particularmente na Índia e na China.
- 5 “Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos” (SANTOS, 2004, p. 341).
- 6 Utilizamos a expressão Ásia Ocidental porque adotamos a perspectiva de E. Said (2012) de que o conceito de Oriente é uma construção do Ocidente e não corresponde, geograficamente, à realidade. Na mesma perspectiva se posiciona Josef Estermann (2013b) ao estabelecer uma crítica ao conceito de Próximo Oriente como um conceito colonial e sugerindo, precisamente, o conceito de Ásia Ocidental.

Referências

- CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: USP, 2008.
- CORTESÃO, Luíza; STOER, Stephan. A interculturalidade e a Educação Escolar: Dispositivos pedagógicos e a construção da ponte entre culturas. *Inovação*, Porto, n. 9, p. 35-51, 2003.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. São Paulo: Vozes, 2012.
- ESTERMANN, Josef. *Colonialismo, colonialidade e descolonização: para uma interdiversidade de saberes*. Entrevista [15 de julho de 2013]. Entrevistador: Manuel Tavares. Entrevista realizada por e-mail, 2013a.
- _____. La letra con sangre no entra... Apuntes sobre una educación intercultural y descolonizadora. In: MENDIZABAL CABRERA, Christian et al. *Interculturalidad y educación superior: Desafíos de la diversidad para un cambio educativo*. Buenos Aires: Biblos, 2013b. p. 205-232.
- _____. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISE, 2008.
- GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo*. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento. Barcelona: Paidós, 2007.
- MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 5-10, mar. 2008.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: ediciones Del Signo, 2010.
- _____. *Género e descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2008.
- _____. *Local Histories/global designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-117.
- SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Schwarcz, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: Para uma nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento, 2006.
- _____. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Afrontamento, 1995.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 23 -71.

_____. *Reconhecer para Libertar*: Os caminhos do cosmopolitismo cultural. Porto: Afrontamento, 2004.

_____. *Refundación del Estado en América Latina*. Perspectivas desde una Epistemología del Sur. Buenos Aires: Antropofagia, 2010.

_____; TAVARES, Manuel. Em torno de um novo paradigma sócio-epistemológico. *Revista Lusófona de Educação*, Lisboa, n. 10, p. 131-140, 2007.

TAVARES, Manuel. Despensar as pedagogias coloniais e os seus pressupostos epistemológicos. 2011. Disponível em: <http://www.uninove.br/marketing/viii_coloquio/pdfs/Manuel_Tavares.pdf>. Acesso em: 12/10/2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial*. III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista 1730-1850. Madrid: Siglo XXI, 2010.

Apendice I:

Entrevista de Josef Estermann: Manuel Tavares conversa con Josef Estermann

Colonialismo, colonialidad y descolonización: hacia una intersubjetividad de saberes

Josef Estermann: biografía

Nacido en Sursee (Suiza). Ciudadano suizo y holandés. Casado con Colette Jansen y padre de tres hijos. Licenciatura en teología católica por la universidad de Lucerna (Suiza). Licenciatura en filosofía por la universidad de Ámsterdam (Países Bajos) y doctorado en filosofía, por la universidad de Utrecht (Países Bajos).

Misionero de la Misión Belén de Immensee (Suiza) en Perú (1990-1998) y Bolivia (2004- 2012).

Director del Instituto de Misionología Missio e V. (MWI) en Aquisgrán (Aachen) en Alemania (1998-2004).

De 2004 a 2012, coordinador nacional de la Misión de Belén de Immensee (BMI) en Bolivia. Investigador y docente en el Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz – Bolivia.

Docente en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” (UCB), en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en La Paz – Bolivia.

Docente invitado en la Universidad Johann-Wolfgang-Goethe de Frankfurt S. M. (2010) sobre “Teología Andina”.

Desde 2012, director de la “Casa Romero” en Lucerna (Suiza).

Las obras principales del autor:

“Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo” (1998);

“Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena” (Coord.) (2006);

“Si el sur fuera el norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente” (2008);

“Movimientos sociales y Teología en América Latina” (Coord.) (2010);

“Interculturalidad: Vivir la diversidad” (2010);

“Compendio de la Filosofía Occidental en Perspectiva Intercultural” en cinco tomos (2011).

Manuel Tavares: Más de 50 años después de la publicación de la obra de Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (1961), una de las obras que, de un modo brillante, expone y denuncia el proceso de colonización política, económica, ideológica y cultural que sigue siendo dominante en algunos países, especialmente en África (1975 es el final de la colonización portuguesa, 14 años después de la publicación de la obra de Fanon y de la descolonización de Argelia), las consecuencias de la colonización en todos países colonizados (ahora en la forma de la globalización hegemónica y de procesos neo-coloniales) tienen la marca de la exclusión, discriminación y pobreza que afecta a millones de personas en todo el mundo, particularmente en América Latina. ¿Cuál es su perspectiva sobre la posibilidad de construir un nuevo pensamiento (no colonial) que constituya el fundamento epistemológico de una *praxis* transformadora teniendo

como horizonte la construcción de una sociedad más justa y más humana?

Josef Estermann: A pesar de una larga historia de “des-colonización” política, económica y cultural en gran parte del Sur global, el carácter colonial de las sociedades anteriormente colonizadas por potencias europeas y norteamericana, no ha disminuido sustancialmente. Lo que ha cambiado, son la manera y las estrategias de la “colonización” o “neo-colonización”. En vez de una opresión política o militar cruda, la colonización “posmoderna” se sirve de los mecanismos del mercado y de las herramientas de la telecomunicación, pero también de los estándares todavía muy eurocéntricos de la educación y producción cultural. La Academia sigue imponiendo sus criterios desde una perspectiva occidental, con tal de que las epistemologías dominantes simplemente reflejan los intereses de los dominadores.

Construir, en este contexto de grandes asimetrías a nivel global, una epistemología alternativa y en perspectiva de los sujetos colonizados, es un gran reto que implica una reflexión compleja en diferentes niveles. Como la “mentalidad colonizada” no es simplemente un producto de un sujeto opresor, sino también de la apropiación epistémica por parte del sujeto oprimido – el(la) oprimido(a) se hace cargo de su propia opresión (como diría René Zavaleta) –, la construcción de una nueva epistemología debe de empezar por una doble crítica. Una crítica a las asimetrías de poder en cuestiones de valores, conceptos, planes de estudio, etc. entre una “cultura imperial” occidental (sobre todo estadounidense) y “culturas marginalizadas”. Y, por otra parte, la (auto-) crítica de la propia condición colonial del sujeto colonizado, en el Norte como en el Sur. El neo-colonialismo se ha ampliado hoy día a todas las esferas y lugares del planeta; también los ámbitos culturales de países que nunca fueron colonizados o que inclusive eran colonizadores, manifiestan rasgos de un fuerte colonialismo mental y cultural, lo que en términos marxistas se suele llamar “alienación”. Por lo tanto, debe de haber una alianza global de epistemologías “invisibilizadas” de personas y grupos que toman nota de su propia condición colonial: pueblos indígenas, mujeres, ancianos(as), indignados, *Occupy*, altermundualistas, etc. En otras palabras: la visión de otro mundo posible presupone la capacidad de ver el mundo de otra manera. Es decir: presupone un giro o una ruptura epistemológica. La

epistemología violenta del capital globalizado debe de ser contrastada por unas epistemologías de una solidaridad globalizada. Desde los escritos de Fanon, los mecanismos de “colonización” y “alienación” se han sofisticado extremadamente, con tal de que también el análisis de estos mecanismos y la construcción de alternativas sean sumamente exigentes. Me temo que las epistemologías posmodernas y “poscoloniales” (en sentido técnico) no están a la altura de estos desafíos.

MT: En el capítulo “La letra con sangre no entra... Apuntes sobre una educación intercultural”, incluido en la obra *Interculturalidad y Educación Superior. Desafíos de la diversidad para un cambio educativo* (2013), afirma que el tema de la interculturalidad tiene cierta tradición en algunos de los países de América Latina, tanto que fue incorporado en las Constituciones políticas de Bolivia e Ecuador. Pero lo mismo no se pasa respecto al tema de descolonización. ¿Considera, pues, que la educación en los países de América Latina es aún una educación cuyos fundamentos son coloniales y eurocéntricos? ¿Cómo, desde su punto de vista, es posible descolonizar la educación sin descolonizar el poder político y económico?

JE: Pienso que en América Latina hay tres campos primordiales para la descolonización: la educación, la religión y el régimen jurídico. Hasta ahora, la interculturalidad fue introducida como una suerte de respuesta a la multiculturalidad interna de un país, y enfocada al tema de la pluri-lingüística (educación bilingüe). Pero una educación en aimara o quechua que reproduce todos los parámetros y estructuras de la educación heredada de la Colonia, no es descolonizadora en absoluto. En Bolivia, se ha incluido la tarea de la “descolonización” en la nueva Ley Educativa, pero ha quedado en lo netamente programático y declarativo. Creo que tiene que ver con el hecho de que el proceso de “descolonización” es algo que toca a todos los ámbitos de una sociedad, desde los introyectos culturales, la ideología del desarrollo, hasta los planes de estudio, la titulación académica, las filosofías de fondo y el régimen económico. Por lo tanto, una “descolonización” de la educación sólo puede funcionar, si se descoloniza a la vez al aparato estatal y la matriz económica dominante. Pero inclusive hay que ir más allá de esto. El desafío de la descolonización en

América Latina debe de incluir también el hecho de los estados-naciones actuales, producto artificial de la Colonia que no refleja las identidades culturales, étnicas y populares del continente. El nacionalismo es una herramienta muy sutil en manos de las potencias para dominar a los pueblos, más allá de una dominación colonial formal (*divide et impera* = divide y gobierna). Me parece que este tipo de nacionalismo fomentado por los gobiernos y la mayoría de la población, es un signo de una “colonialidad” tan enraizada que ni se dan cuenta de ella. Para volver al tema de la educación: me parece que hay que superar un simple reduccionismo idealista o marxista, en el sentido de que el cambio en la matriz económica y política conllevaría automáticamente un cambio en las estructuras mentales y epistémicas, o al revés. Creo que la figura es mucho más dialéctica. Hay que afrontar, al mismo tiempo, el reto de la descolonización de las almas, de las mentes, de los conceptos (educación), y la descolonización de estructuras políticas, económicas y culturales. En la educación. El desafío es doble: por un lado, una deconstrucción descolonizadora de los planes de estudio, materiales educativos, currículo, estándares académicos, metodologías de aprendizaje y enseñanza (a esto se refiere, por ejemplo, la nueva Ley Educativa en Bolivia). Pero, por otro lado, urge una “descolonización” de profundidad, es decir de modelos y esquemas conceptuales, estereotipos mentales, representaciones preconcebidas, aparentes universalismos, lo que sería prácticamente una descolonización “psicoanalítica”. Como ejemplo que desarrollo justamente en “Si el Sur fuera el Norte”: los mapamundis usados en la gran mayoría de nuestras aulas que reflejan una epistemología colonizada.

MT: *Si el Sur fuera el Norte* propone una inversión, aunque especulativa del mapamundi. No hay en la geografía del mundo una justificación sobre la jerarquía eurocéntricamente establecida. ¿Del punto de vista epistemológico cuales podrían ser las consecuencias de la inversión geográfica?

JE: La inversión de los mapamundi “clásicos” es un ejercicio epistemológico de cambio de perspectiva, ante un orden geopolítico establecido que se impregnado hasta en las subconsciencias de dominadores(as) y dominados(as) y que transporta valoraciones culturales y epistémicas. El

“introyecto” dominante respecto a la repartición geográfica de la superficie de la Tierra corresponde a la repartición económica y del saber a nivel planetario: el Norte se ubica “arriba”, el Sur “abajo”. Más allá de ser indicadores geográficos o cosmológicos – en el universo no hay “arriba” o “abajo” –, se trata de metáforas o símbolos con carga psicológica que nos configuran en nuestro “mapeo mental”. Desde la mitología griega hasta las teologías monoteístas y las filosofías idealistas, en la tradición occidental, lo de “arriba” es asociado con lo “superior” (en valor, poder, dignidad, ser, etc.), religiosamente hablando con el “cielo”, y lo de “abajo” con lo “inferior” (en valor, poder, dignidad, ser, etc.), religiosamente hablando con el “infierno” o “inframundo”. Si asociamos en nuestra subconsciencia el Sur global con lo de “abajo” (en nuestro imaginario cartográfico), implícitamente asociamos el Sur con algo inferior y subalterno, tal como se refleja en las diferentes nociones con el prefijo sub-: “subdesarrollo”, “subalternidad”, “subsunción”, etc.

La inversión didáctica del imaginario cartográfico sacude estas certezas epistemológicas sobre la producción y el valor de los saberes, o en concreto: sacude todo tipo de centrismos epistemológicos, en primer lugar el eurocentrismo y occidentocentrismo como posturas ideológicas dominantes en la producción y reproducción del saber a nivel planetario. Pero no se trata de instalar otro “centro”, esta vez en el Sur, para perpetuar los centrismos a la inversa. La idea es desarticular epistemológicamente la asociación casi arcaica de lo (geográfica, topográfica y cartográficamente) superior con lo (económica, ética, políticamente) de mejor valor. El ejercicio mental de invertir el Sur y el Norte es un acto de de-centramiento del sujeto epistémico y político, a fin de crear espacios de comunicación “no contaminados” por preconceptos de índole ideológico (mejor-peor; arriba-abajo; subdesarrollo-desarrollo; Primer Mundo-Tercer Mundo; Norte-Sur). Tal como nos enseñan las teorías postcoloniales y de descolonización, el “Norte” (en sentido económico y cultural) también existe en el “Sur”, y el “Sur” en el “Norte”. Los esquemas coloniales son vigentes tanto en la persona que “colonializa” (en forma clásica o en forma postmoderna) y en la que es “colonizada”. La inversión de los mapamundi “canónicos” es un primer acto de irreverencia por el orden epistemológico establecido por la globalización civilizatoria reinante.

MT: La filosofía occidental se ha impuesto a lo largo de la historia a todos los pueblos del mundo, a través de los procesos de colonización, pero también por vía de una “consentida y interiorizada” superioridad del pensamiento occidental por parte de los pueblos oprimidos. En la obra *Si el Sur fuera el Norte* describes una filosofía andina como otra visión del mundo, de la vida, del hombre, del cosmos, de la sexualidad, del género, etc. Pero, al mismo tiempo, propones un diálogo entre la filosofía andina y el pensamiento occidental. En tu punto de vista, ¿cuáles son las dimensiones de la filosofía andina que hacen un rompimiento con el pensamiento occidental y como tornar posible un diálogo entre dos pensamientos que tienen una matriz originaria tan diferenciada?

JE: A diferencia de posturas que plantean la elaboración de una filosofía andina “indígena” monológica (desde adentro; sin referencia a otras tradiciones), apuesto por la interculturalidad y el diálogo (o “polílogo”), para llegar a la elaboración de una filosofía andina en el contexto actual que necesariamente contiene un alto grado de hibridez y sincretismo. Esto de por sí no es señal de decadencia o inautenticidad, sino un simple hecho histórico y la suerte de todas las culturas humanas, aunque puedan diferir en el grado de la “contaminación”. Según mi parecer, la “contaminación cultural” (en el sentido de la hibridez y del sincretismo) es un signo de la vivacidad de una cultura. El intento (esencialista) de restablecer una “filosofía andina” pura, precolonial y no-contaminada por Occidente, no solamente es anacrónico, sino que atenta contra la experiencia vivencial de gran parte de la población indígena de los Andes. Ninguna mujer aimara se dejaría quitar la pollera con el argumento de que fue introducida por los colonizadores, y ningún campesino mataría a sus ovejas por ser el resultado de una implantación foránea en los Andes.

Este diálogo intercultural busca una doble estrategia: por un lado, se “decentra” la misma tradición occidental como una entre muchas, con sus limitaciones contextuales e ideológicas, y por otro lado, se llega a mayor nitidez en la conceptualización de la propia filosofía andina. En terminología de alteridad: en un diálogo entre “diferentes”, el “otro” se ve interpelado en su pretensión universalista o imperialista, y el “uno” se convierte en “otro” ante la mirada del “otro”. Se trata de una dialéctica que incluye la crítica y

la constitución, y que constituye una verdadera “deconstrucción analéctica”, en el pleno sentido de la Filosofía de la Liberación. En esta dinámica, se hacen más nítidas las facetas de la filosofía andina difícilmente compatibles con la tradición occidental. Entre ellas quisiera mencionar las más importantes. El primado de la relación sobre la sustancia que se plasma en el axioma de la relacionalidad o principio holístico. El rechazo de todo tipo de reduccionismos y dualismos. Una postura cosmo- o biocéntrica en vez de un enfoque antropocéntrico o teocéntrico. Complementariedad en vez de contradicción. Ciclicidad temporal e histórica en vez de linealidad e irreversibilidad.

Aunque casi todas estas facetas resultan incompatibles con los presupuestos de la tradición occidental dominante, no se trata de una “ruptura” o inconmensurabilidad total entre filosofía andina y filosofía occidental. Hay tradiciones y posturas “invisibilizadas” dentro de la misma tradición occidental que comulgan con varias de las facetas de la filosofía andina, pero que fueron reprimidas por la “ortodoxia filosófica” de Occidente. Y este es otro resultado tal vez no intencionado del diálogo intercultural mencionado: Occidente se “re-descubre” en sus aspectos suprimidos (en sentido psicoanalítico).

MT: “El Occidente se ‘re-descubre’ en sus aspectos suprimidos”. ¿La colonización será uno de esos aspectos suprimidos y “re-descubiertos”? No lo será, por cierto, todo el proceso de colonialidad. El olvido de la colonialidad y de la memoria histórica por parte de la filosofía occidental y de la teoría social ha contribuido para la perpetuación de la colonialidad del poder, de la economía, de las relaciones laborales, del conocimiento, de la sexualidad, del género y del pensamiento. ¿Es esta tu perspectiva? En caso afirmativo, ¿cuál la tarea de la educación en el proceso de descolonialidad?

JE: Considero que la colonización en todas sus formas ha sido el intento de extender el radio de influencia de Europa (y posteriormente de Occidente, en general) a todo el mundo conocido, de tal modo que se “incorpora” a la alteridad en el proyecto civilizatorio occidental. Uno de los grandes problemas de la filosofía occidental no es el “olvido del ser”, como señaló Heidegger, sino el olvido de la alteridad, del otro y de la otra. En este sen-

tido, Lévinas ha dado un paso importante hacia el “redescubrimiento” de los aspectos suprimidos más importantes, pero con la limitación de que sólo se fijó en la situación ética primordial de “cara a cara”, olvidándose de las demás alteridades como la de género, de orientación sexual, de edad, de etnia, de la naturaleza, de cultura y civilización, ni hablar de la “alteridad filosófica”, es decir de la “otra filosofía”.

Aunque la colonización es ciertamente uno de los aspectos suprimidos por la tradición occidental dominante de la era moderna (y posmoderna), me refería a este tipo de “alteridades” anteriormente mencionadas. El *cogito ergo sum* cartesiano que resume de manera concisa el espíritu de la filosofía occidental moderna, excluye desde los principios al “otro” y a la “otra” en sus diferentes acepciones: lo femenino, lo emocional, lo afectivo, lo social (“nosotros”), lo procesual, la naturaleza, la materia, el cuerpo, la sexualidad, lo ilógico, lo irracional, lo dialógico. Es la base del “monólogo” occidental al que debe de someterse cualquier *logos* distinto al occidental. La colonización es la realización violenta y canibalística del *cogito* racionalista, en el sentido del *conquiro ergo sum* (Dussel). La filosofía occidental posterior se ha olvidado completamente de este acto primordial del “altericidio” (extinción del/de la otro/a), muy parecido al Complejo de Edipo. La supresión es de tal magnitud que la filosofía occidental dominante de los siglos XVII hasta la fecha se desarrollaba como si la colonización de dos tercios de la humanidad nunca hubiera sucedido. Son muy pocos los filósofos (no había filósofas de entre las figuras más destacadas) que consideraban el colonialismo como un problema. Si tomamos como paralela la llamada “teología después de Auschwitz”: en el campo teológico ocurrió un sacudón radical después del genocidio nazi, pero nunca se produjo algo parecido en la filosofía occidental por el genocidio y “altericidio” de los pueblos indígenas en gran parte del mundo.

La “descolonización” de Occidente implica, entonces, la toma de conciencia de esta supresión monumental y de este olvido profundo de la “alteridad”. Por las grandes migraciones a nivel mundial, la vieja Europa se ve enfrentada hoy en día de manera involuntaria con un pasado “suprimido”: lo que quería olvidar, toca a las puertas y agudiza el miedo a lo “irracional”, lo “salvaje”, lo “premoderno” y lo “otro” (así los estereotipos). Se podría hablar de una “dialéctica de la Ilustración” a nivel global. El proyecto ilustrado de Occidente sólo podía realizarse a costa de la supresión de la

alteridad, y su visibilización causa un remezón en este mismo proyecto, con tal de que Occidente deba de enfrentarse irremediablemente a su “provincialidad” y los muchos “cadáveres” enterrados en su sótano.

Si pasamos al tema de la educación, sería interesante re-escribir la historia de la filosofía occidental en perspectiva de “descolonización”. Pero no solamente en un sentido “técnico”, como proceso de liberación de un pasado colonial, sino en el sentido de la supresión de la alteridad. La filosofía – como también la economía, ciencia, cultura y política – occidental se basa en su pretensión universal tan solo en un sujeto muy reducido (el varón racional adulto propietario) y en una realidad fragmentada (lo racionalizable, lo textual, lo espiritual). El colonialismo ha sido, aparte de una atrocidad y barbarie hacia las y los “otros(as)” (altercidio), a la vez una auto-mutilación y un reduccionismo perverso que se plasman, entre otros, en una antropología sesgada, una epistemología reduccionista y una ontología totalmente antropocéntrica. Las consecuencias más palpables de esta supresión “histórica” y radical: las múltiples crisis por las que atraviesa el planeta en este momento.

Para los sujetos “colonizados” (pueblos indígenas; mujeres; economías subalternas; naturaleza; pueblos afrodescendientes; etc.), el desafío de la “descolonización” consiste, ante todo, en la recuperación de la “alteridad” (incorporada de el proyecto hegemónico) y la crítica de cualquier pretensión universal de cualquier tradición filosófica, cultural y civilizatoria, lo más grande que sea. Recién la recuperación de la alteridad puede revelar la “provincialidad”, “parcialidad” y “contextualidad” de la “alteridad de la alteridad”, en este caso de Occidente. Tal como en el colonialismo (económico, mental, epistemológico, etc.) se produjo, tanto en el colonizador como en el colonizado, una mutilación de su humanidad, de la misma manera, la “descolonización” es un proceso de restablecer la humanidad plena de colonizado y colonizador.

MT: El Sur y el Norte son metáforas de una realidad injustificable del punto de vista geográfico, epistemológico, antropológico y ontológico. El Sur del Norte y el Norte del Sur son símbolos del sufrimiento en el Norte y de la perpetuación de la dominación en el Sur. El reto en el presente y en el porvenir, del punto de vista teórico y de una praxis descolonial, apunta hacia el desmantelamiento de formas

económicas y sociales, de organización política y educativa, de formas de trabajo imperiales y coloniales. Las nuevas experiencias en Bolivia y Ecuador al respecto de la organización y refundación del Estado, ¿podrán ser una especie de laboratorio teniendo a la vista una nueva reconfiguración política y económica?

JE: Me parece importante que el proceso de “descolonización” se dé al mismo tiempo en distintos niveles y ámbitos de la vida. Es necesaria la desconstrucción epistemológica intercultural por parte de la filosofía, las ciencias sociales y la teología, pero al mismo tiempo son imprescindibles los intentos políticos de llevar a la práctica estas epistemologías alternativas. Creo que Ecuador y Bolivia son ejemplos de este laboratorio que anticipan en algo lo que probablemente sucederá con otros contextos. La búsqueda de alternativas a un modelo hegemónico cada vez menos viable debe surgir en la “periferia”, en los contextos de alteridades invisibilizadas y suprimidas. La principal problemática consiste en el hecho de que hay que plantear alternativas en un contexto del aparente dominio por la “única vía”, es decir por el capitalismo neoliberal globalizado. Esto tiene que ver con el problema de fondo de la interculturalidad: ¿Cómo es posible un diálogo entre desiguales? La propuesta andina del “Vivir Bien”, por ejemplo, se inserta en una racionalidad totalmente distinta a la occidental que sigue siendo la dominante. Muchas de las críticas al planteamiento alternativo de Ecuador y Bolivia emplean una racionalidad que no comulga en absoluto con el paradigma civilizatorio subyacente del “Vivir Bien”. Así, por ejemplo, la cuestión de la “operacionabilidad” del “Vivir Bien” refleja una racionalidad medio-fin y la concepción lineal y progresiva del tiempo. Si la parte andina adopta el “juego lingüístico” occidental para defenderse y sustentar su propuesta, será combatida por las armas de este mismo modelo racional. Si se niega entrar en el juego de la racionalidad dominante, simplemente es ignorada. Es el gran dilema actual.

A pesar de la aparente insignificancia a nivel mundial, es importante esta “irrupción de la alteridad”, a través de planteamientos totalmente contrarios a la lógica dominante. El gran peligro consiste en que países como Bolivia y Ecuador pretenden cambiar las ventanas de su casa, sin cambiar los cimientos.

A lo que apuntan epistemologías alternativas no son reformas “cosméticas” al modelo hegemónico, sino alternativas de fondo que implican un cambio radical de perspectiva. En otras palabras: no se trata de alternativas de desarrollo y progreso, sino alternativas al desarrollo y progreso. Creo que la metáfora del “laboratorio” es acertado en muchos sentidos. Por la “insignificancia” de Ecuador y Bolivia a nivel planetario, tienen una cierta margen de maniobra en “experimentos”. La crisis financiera de 2008, por ejemplo, no ha afectado sustancialmente a un país como Bolivia, por la escasa inserción de las finanzas en los mercados financieros internacionales, y por la pluralidad económica existente.

Lo mismo se da en el Norte, en innumerables intentos de alternativas de y al modelo dominante de desarrollo. Todo el movimiento altermundialista es también una suerte de “laboratorio” de las fuerzas de la sociedad civil y refleja una epistemología muy distinta a la del Norte dominante. Tanto en el Norte como en el Sur, hay epistemologías dominadas como alternativas. Los ejemplos de Bolivia y Ecuador son un severo cuestionamiento del economicismo reinante en gran parte del planeta. El planteamiento de una pluralidad jurídica, económica y política pretende reconquistar la prioridad de lo político, ético y sapiencial por sobre lo meramente económico. La figura del “Vivir Bien” se distancia justamente de una interpretación meramente económica. Urge un debate integral y holístico sobre el ser humano, el cosmos, lo espiritual, los valores y el propósito de la educación y de los saberes.

MT: Contactando con las culturas quechua y aimara en el Perú, sobretudo en Cusco y Puno (Islas Flotantes de los Uros y Taquilla en el lago Titicaca), tuve la oportunidad de constatar precisamente la visión holística de estas dos culturas en lo que respecta a la dimensión existencial y cósmica. La madre Naturaleza (*Pachamama*) es siempre la matriz primordial donde todo se funda; lo que significa que en estas culturas el dualismo no hace parte de su pensamiento. El propio pensamiento sobre la muerte (¡la muerte no existe!) representa una ruptura con la visión occidental y hasta cierto punto con el pensamiento cristiano. Estas culturas consideradas por la cultura occidental “primitivas, salvajes, alejadas de la ciencia”, ¿tienen la llave de la felicidad humana o, por lo menos, una “*scientia*” que puede

ser transmitida a los hombres y mujeres occidentales teniendo a la vista otro modo de vida y de relación con los otros/otras?

JE: Reitero que ninguna cultura particular tiene la llave de la felicidad humana, y ninguna civilización de la humanidad tiene el monopolio del saber, sino que la interculturalidad, es decir: el intercambio abierto, creativo y respetuoso entre las distintas construcciones culturales de la humanidad, recién puede crear las condiciones necesarias para que el ser humano, el animal, la planta, los espíritus, el cosmos en su totalidad esté en equilibrio. La gran falacia de Occidente ha sido que basta una sola cultura – la síntesis semita-helénica – para resolver todos los enigmas y problemas de la humanidad. Mientras se excluya ciertas respuestas humanas a los desafíos que nos plantea el universo, no lograremos la felicidad. Antropológicamente hablando: mientras que haya pobres y hambrientos(as), tampoco habrá felicidad plena para los(as) rico(as) y satisfechos(as). Ecológicamente hablando: mientras que la Naturaleza sufra, no puede haber felicidad plena para una parte de ella que es el ser humano. Generacionalmente hablando: mientras que las futuras generaciones no tienen base para una vida digna, las presentes generaciones no lograrán la felicidad. Etc. El modelo de fondo es el integral y holístico: todo tiene que ver con todo, y si hay una parte que sufre, el todo sufrirá.

Por ello, tampoco el modelo civilizatorio andino de por sí nos traerá la felicidad. Hay un gran peligro en un cierto romanticismo: nuevamente nos encerramos en lo monocultural que se vuelve supercultural. Se espera la redención de la humanidad de una sola cultura, esta vez de la andina en vez de la occidental. Pero lo que ocurre es nuevamente una exclusión a la inversa, una monoculturalidad, un culturocentrismo en la forma del andinocentrismo. Lo que la civilización y el modelo sapiencial andinos pueden aportar es complementar una concepción muy reducida, sesgada y ciega del mundo, tal como fue implementándose en Occidente a partir del siglo XVIII. En este sentido, es imprescindible dejarnos inspirar por el holismo andino, por su visión cósmica, su postura ante la muerte, su concepción del tiempo, su alternativa al crecimiento económico occidental. Porque sólo de este modo, el modelo andino puede entrar en diálogo con el paradigma dominante de Occidente, y el objetivo de la interculturalidad es este intercambio en condiciones horizontales, de iguales a iguales, para aprender mutuamente. Un

diálogo nunca es conservador, es decir: uno(a) sale diferente, cambiado(a) y renovado(a) del encuentro. Y si uno(a) pretende entrar en un diálogo sin ser afectado(a) en absoluto por el desafío del otro o de la otra, no se trata de diálogo, sino de “monólogo”. He aquí otra ceguera de Occidente: no requerimos del diálogo con otras filosofías, cosmovisiones, proyectos de vida, porque ya sabemos todo, ya tenemos las llaves para la solución, ya hemos avanzado con la ciencia lo suficientemente como para resolver los grandes enigmas del mundo. Una falacia que resulta bumerán, ahora que presenciamos las secuelas del cambio climático, de las múltiples crisis del neoliberalismo, extractivismo y de la monetarización de la vida.

La sabiduría y filosofía andinas nos pueden abrir los ojos ante este tipo de ceguera civilizacional que es, en el fondo, una arrogancia no digna de una tradición filosófica que se jacta ser “crítica”. Falta una profunda (auto-) crítica en clave intercultural y de género, lo que sólo es posible en un encuentro real con el otro y la otra. Inclusive hoy día, Occidente pretende entablar un diálogo intercultural de por sí solo, una reedición cínica del solipsismo cultural europeo. Los Andes son para Occidente *el alter*, el otro y la otra, la alteridad que es la condición imprescindible (o si se quiere: trascendental) para una auto-crítica de fondo, y para el camino verdadero a la felicidad del ser humano.

Donde Occidente ha mutilado la vida y se ha reducido a un simple dualismo entre *res extensa* y *res cogitans*, los Andes pueden abrir caminos hacia la plenitud, a la sanación de una civilización enferma y en crisis, sin que el futuro sea occidental ni andino, sino planetario, cósmico, humano, integral. Esto incluye la valoración de la vida no humana, del universo como organismo, del mundo espiritual, de lo emotivo, afectivo, ritual, sobre todo de lo femenino y de lo no-dual en todos los sentidos.

MT: No hay en el presente culturas puras. Como dice Canclini, todas son híbridas. Los pueblos indígenas tienen su celular, energía solar, internet, parabólicas, televisión. ¡Pero también les gusta mucho el dinero! ¿Te parece que los pueblos indígenas tienen una cierta seducción por las “maravillas del capitalismo”?

JE: Tal como subrayó la Teología de la Liberación en los años setenta del siglo pasado: “no se opta por los(as) pobres, porque fueran mejores, sino por-

que son pobres”, del mismo modo podemos decir que no es la cuestión de optar por el mundo indígena porque los(as) indígenas fueran mejores que los(as) no-indígenas, sino porque eran y son excluidos(as) y abusados(as) por cientos de años. Es ante todo una cuestión de justicia, pero también de perspectiva epistemológica: una solución a los problemas actuales del planeta no se puede dar, si no somos capaces de “meternos en los zapatos” de las víctimas de la historia. Y entre las muchas víctimas – mujeres, he-rejes, ancianos(as), africanos(as) – están los pueblos indígenas. Creo en la “epistemología de los débiles” (que no es una “epistemología débil”), o sea, en la construcción del saber a partir de los sujetos excluidos, marginados, discriminados e invisibilizados. Por eso es preciso adoptar la opción por los pueblos indígenas (al igual que la por la mujer, etc.).

Ahora es cierto que he podido constatar una cierta fascinación de entre los miembros de los pueblos indígenas por las maravillas de la tecnología occidental. Incluso se habla – al menos en Bolivia – de un emergente capitalismo aimara, de una nueva burguesía aimara. Creo que las culturas andinas son sumamente “materialistas”, pero no en el sentido occidental de la palabra. Este materialismo se conjuga con lo espiritual, por lo que es al mismo tiempo sumamente religioso. Es un materialismo de lo tangible, lo sensitivo, lo concreto (no hay nociones en quechua o aimara para entidades abstractas), de la inmanencia (no hay trascendencia en un sentido platónico), de lo “natural”. Pero todo ello está impregnado de una “mística”, de una presencia simbólica del misterio, de la interconectividad e interdependencia. Es decir: el dinero no sólo es dinero, el celular no es solamente celular. El inca Atawallpa no tenía muchos reparos en dejar a los españoles todo el oro que poseía, pero le dolía en el alma que este oro de uso ritual fue fundido como si fuera solamente un metal y objeto de codicia.

El capitalismo de consumo tiene entrada libre en el mundo indígena, no tanto por el afán de acumulación que tienen los pueblos indígenas, sino por la curiosidad, el interés, la fascinación por el “misterio”. Sin embargo, es preocupante ver como el capitalismo logra subvertir las estructuras ancestrales de la propiedad colectiva, del corporativismo, del comunitarismo, de la solidaridad entre comuneros(as). Creo que tiene que ver con el tema del colonialismo y neo-colonialismo, de los introyectos culturales occidentales por la educación y los medios masivos de comunicación.

Normalmente, los(as) aimaras y quechuas son bastante selectivos(as) en la inclusión de elementos culturales ajenos a sus propias culturas. En Bolivia, McDonald's tenía que retirarse, no por boicot, sino porque no podía agrandar los gustos de la mayoría mestiza e indígena. Se sigue bailando las danzas folclóricas, inclusive en la juventud, y hay un rebrote de orgullo indígena por las lenguas nativas. Pero al mismo tiempo, se usa con un cierto fervor el Internet y el celular, y se procura tener un buen "negocio". La descolonización es tarea de todos(as), y solo puede ser llevada a cabo en un esfuerzo intercultural. Todos(as) somos alienados(as) por la supuesta única vía de un consumismo desenfrenado y un capitalismo de casino, y todos(as) necesitamos de la liberación, por medio de este encuentro que sirve de "espejo" para los puntos ciegos de cada cultura y civilización.

MT: En el proyecto de una visión cósmica, no reduccionista, tampoco dualista y monocultural tiene lugar la Universidad. El inédito viável (Freire), las heterodoxias (Foucault), el todavía no (E. Block), la utopística (Wallerstein), la Ucronia (Ricoeur) suponen que la universidad del Siglo XXI y los intelectuales descolonicen sus estructuras aún coloniales y su propio pensamiento aún centrado y direccionado en y hacia una única racionalidad. Si nuestro escenario de actuación es sobre todo la educación superior, ¿cuál te parece ser la función o funciones de la universidad y de los intelectuales en la construcción del posible y de lo deseable, pero "todavía no"?

JE: En una de mis publicaciones, he abogado por la creación de "inter-versidades" en vez de "universidades". La misma palabra "universidad" pretende reducir la "di-versidad" del saber a una única racionalidad, la de la "uni-versidad". Por lo tanto, urge diseñar "inter-versidades" o "universidades interculturales" que se dedicarían al diálogo o polílogo entre distintas racionalidades, lógicas y paradigmas de saberes. En el momento actual, la "universidad", en el Norte como en el Sur, es dominada por el modelo hegemónico occidental, es decir por una racionalidad medio-fin que obedece a las características de un mercado globalizado. Estos diálogos inter-epistémicos deben de incluir las cuestiones de género (la deconstrucción del androcentrismo universitario y conceptual), de cultura (la deconstrucción de los centrismos culturales de la ciencia), de colonia-

lidad (la deconstrucción de introyectos coloniales y neo-coloniales en la institucionalidad universitaria), de procedimientos (la deconstrucción de la academicidad vigente en currículo y titulación). Una “interversidad” es un laboratorio de encuentro y debates entre saberes y la producción de saberes alternativos, en condiciones no dominantes y con la inclusión de todas las minorías en el campo de las ciencias. Creo que es necesario deconstruir interculturalmente la misma concepción dominante de “ciencia” que viene reemplazando en Occidente a la religión y que se ha vuelto cada vez más rehén del dictado mercantil y financiero. Una “interversidad” del futuro debe de orientarse nuevamente en la promoción y conservación de la vida en todos sus aspectos, y no en la acumulación de “capital cognoscitivo”. Por lo tanto, hay que introducir nuevamente la cuestión ética: ¿Para qué sirve un cierto saber? ¿Puede ser universal en un sentido intercultural? ¿A qué condiciones de poder obedece?, y ¿cómo se instrumentaliza por los intereses particulares del complejo industrial-militar?

Además, hay que reivindicar el rol protagónico de la “utopía” como referente heurístico de construir alternativas al mundo existente. La utopía no es simplemente una receta que se puede aplicar tal cual, sino la posibilidad de pensar de otra manera. Las grandes ideas de la humanidad han sido, en su forma germinal, “imposibilidades” o “locuras”, no-lugares (utopías) que hay que transitar tentativamente. El “fin de las utopías” postmoderno es la capitulación del consumismo actual ante el dictado de la racionalidad mercantil única. Las y los intelectuales deben “soñar” más que “obedecer”, pero hay que “soñar con los ojos abiertos”. He visto un grafito que dice: “despierta, es hora de soñar”. Me parece un excelente lema para una buena “interversidad” del futuro.

MT: Walter Mignolo hace una crítica a Boaventura de Sousa Santos, afirmando que su propuesta de transición paradigmática dispersa el eurocentrismo en la historia de las colonias, en los saberes subalternizados, en las formas de vida vilipendiadas (referenciado por SANTOS, B. S. *A Gramática do tempo*. Porto: Afrontamento, 2006. p. 31; citando la obra de MIGNOLO, W. *Historias locales/Diseños globales*. Madrid: Akal, 2003. p. 56). Es una propuesta de un intelectual europeo, aunque del Sur, que toma posición sobre los históricamente dominados, subalternizados y oprimidos. J. Estermann es, tal

como Santos, un intelectual del Norte pero que se sitúa geopolíticamente en el Sur (partiendo de una posición geográfica colonial!!!). ¿Cómo concilias tu educación y formación académica occidental con las propuestas epistemológicas y los retos puestos por las epistemologías invisibilizadas?

JE: Pienso que hoy en día ya no debe importar mucho la “ciudadanía” en el sentido del lugar (bastante contingente) del nacimiento y de la formación primordial, sino la “opción” deliberada por un “lugar” desde el que se ve e interpreta al mundo. La característica de “nacionalidad” es, a grandes rasgos, un elemento tardío del colonialismo y racismo, una determinación bastante arbitraria impuesta por los imperios (hacia fuera y hacia adentro). Para un aimara, no es importante ser peruano o boliviano, porque las dos categorías son secuelas coloniales que simplemente dividen una identidad cultural y étnica de manera arbitraria.

Creo que lo mismo ocurre a nivel mundial con intelectuales que se desplazan “sociológicamente” del Norte al Sur o del Sur al Norte. Claro que el contexto de la formación básica (el bagaje intelectual) es muy importante, pero más importante es la toma de posición, el cambio de perspectiva, la “opción” que uno(a) adopta, el compromiso de pensar desde las márgenes y no desde el centro (aún viviendo en este mismo centro). Este desplazamiento “opcional” es lo que ocurre a muchos niveles y en forma cada vez más frecuente: muchos(as) intelectuales del Sur adoptan una “postura del Norte”, pero también hay intelectuales del Norte que adoptan una “postura del Sur” (me subsumo a ello). El traslado del eurocentrismo al Sur, inicialmente por el colonialismo e posteriormente por la misma élite intelectual del Sur, no es causa del “anatopismo” intelectual y filosófico de gran parte de los saberes producidos y reproducidos en el Sur, sino una consecuencia casi lógica del sistema hegemónico occidental que no tolera una alteridad “epistémica”.

Como intelectual “orgánico” en culturas no-occidentales (como la andina), uno(a) tiene que tener mucho cuidado en no perpetuar este tipo de colonialismo y eurocentrismo de una manera aún más sutil: tratar de “revelar” la propia “alienación cultural” de los pueblos indígenas y ser más etnocéntrico(a) que los propios. Como “puente intercultural” (*chakana*), me compete simplemente “reflejar” las asimetrías e híbridesces, los puntos

ciegos a ambos lados, los centrismos y romanticismos, pero sin “predicar” un esencialismo cultural. Cuando me preguntaban cómo yo como extranjero pudiera decir algo sobre su propia cultura (en este caso la andina), solía contestar: “el pez no conoce el agua en la que nada”. Es decir: todos los seres humanos, todas las culturas, todas las civilizaciones necesitan la mirada del otro/de la otra para tomar conciencia de los esquemas inconscientes, presuposiciones invisibles y puntos ciegos. Sin ello, cada cultura tiene el peligro de absolutizarse y caer en un universalismo que no es otra cosa que una super-culturalidad camuflada de verdades universales. Para Occidente, esta mirada ajena es sumamente importante, porque sólo de este modo puede revelarse a sí mismo como violento, hegemónico, imperialista y (neo-) colonial, y curarse de esta enfermedad llamada prepotencia y arrogancia.

Procedente de Occidente respecto al lugar de nacimiento y la formación intelectual, se me reveló mi propia cultura y civilización de origen, justamente por en encuentro con una cultura y civilización “otra”, muy distinta y además menospreciada. La alteridad se me impone como criterio de auto-juicio.

Josef Estermann
15 de julio de 2013

Recebido em 16 out. 2013 / Aprovado em 11 dez. 2013

Para referenciar este texto

TAVARES, M. A Filosofia Andina: uma interpelação ao pensamento ocidental. Colonialismo, colonialidade e descolonização para uma interdiversidade de saberes (J. Estermann) *EccoS*, São Paulo, n. 32, p. 197-235. set/dez. 2013.

