

Epistemología andina

Del exterminio de lo ajeno a la recuperación de lo propio

Josef Estermann

Resumen:

La búsqueda de una epistemología indígena andina encuentra muchos obstáculos por parte de la epistemología occidental dominante que se viene imponiendo a partir de la Modernidad a todo el mundo. Se plantea como necesidad una deconstrucción intercultural y *decolonial* de los presupuestos principales de la tecnociencia de cuño occidental y el desarrollo de una epistemología indígena propia que se basa en la *cosmovivencia* y filosofía andina indígena. La cuestión del lenguaje es fundamental en esta aspiración. A manera de ejemplo, el autor diseña pautas para una ciencia médica indígena en el contexto de enfermedad y salud. Sin un diálogo o *polílogo* intercultural crítico que incluya una mirada *decolonial* y *depatriarcal*, no es posible llegar a tener una epistemología indígena propia.

Palabras-clave: epistemología, *epistemicidio*, *decolonialidad*, tecnociencia, Filosofía Andina, hermenéutica diatópica, universidades interculturales, Filosofía Intercultural

Abstract:

The search for an indigenous Andean epistemology encounters many obstacles from the dominant Western epistemology that has been imposed on the entire world since Modernity. The need arises as an intercultural and decolonial deconstruction of the main assumptions of Western techno-science and the development of an indigenous epistemology based on Indigenous Andean *cosmovivencia* and philosophy. The question of language is central to this aspiration. By way of example, the author designs guidelines for an indigenous medical science in the context of illness and health. Without a critical intercultural dialogue or polylogue that includes a decolonial and depatriarcal perspective, it is not possible to have an indigenous epistemology of our own.

Keywords: epistemology, epistemicide, decoloniality, tecno-science, Andean Philosophy, diatopical hermeneutics, intercultural universities, Intercultural Philosophy

1. Introducción

Lo “indígena” ha sido, por muchos siglos, objeto de investigación antropológica y caja de resonancia para todo tipo de proyecciones, desde la figura del “noble salvaje” hasta aquella del “hombre bárbaro”.

La mujer y el varón indígenas —y todos los demás géneros— han sido (en el caso de *Abya Yala* o América Latina) durante quinientos años un “objeto” de estudio para sujetos no-indígenas, con la consecuencia de que su ser y actuar fueron descritos y analizados dentro de los parámetros vigentes en el mundo académico occidental.

La mirada ajena encontraba en la alteridad humana lo que el campo axiomático y científico esperaba, con tal de que muchas obras de la antropología cultural o etnología digan mucho más sobre las y los investigadores/as que sobre su “objeto”, los pueblos indígenas. Así, por ejemplo, el veredicto de Hegel sobre América de que ésta haya sido hasta el momento de la Conquista “sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea...” (Hegel, 1979, p. 114)¹, expresa mucho más sobre el eurocentrismo del filósofo alemán que sobre América.

Este veredicto es la síntesis concisa de la empresa monológica² del colonialismo y de la expansión del modelo occidental de ciencia y conocimiento. La alteridad civilizacional, es decir: el otro y la otra, no tiene ni ideas ni voz propias para expresarlas, sino que es solo caja de resonancia de una “vitalidad foránea”. El eco tiene su origen en Europa u Occidente³ a donde vuelve sin alteración alguna rebotado por los pobladores de este “nuevo mundo”; ellos mismos quedan silenciados y mudos, porque sus idiomas y saberes no logran sintonizar con las frecuencias de los idiomas y saberes europeos.

Conclusión: *Abya Yala*⁴ no existe, y si existiera, sólo es gracias a Europa y sus voces. Ginés de Sepúlveda, el contendiente de Bartolomé de las Casas en la disputa de Valladolid de 1550 sobre la cuestión de si las y los indígenas de *Abya Yala* tuvieran alma o no, lo expresó aún más drásticamente en su obra *Democrates Alter*:

¹ (“Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...”). En: Hegel, Gottfried Wilhelm Friedrich (1979). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in zwanzig Bänden. Tomo 12. Frankfurt/M., 114.

² Con este adjetivo me refiero tanto al “monólogo” que viene practicando gran parte de la Academia occidental, como a la “única lógica” que considera como universalmente válida.

³ Está claro que “Europa” y “Occidente” no son sinónimos, pero cuando se trata del dominio colonial y neocolonial, Europa es la bandera para la expansión de la civilización occidental en el mundo. En la actualidad, sería más acertado hablar de “occidentocentrismo” en vez de “eurocentrismo”, porque los valores de la civilización europea han pasado a otros ámbitos geográficos (EE. UU., Canadá, Australia, etc.) que impregnan el mundo con sus valores e ideas.

⁴ 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 Américo Vespucio de eternizarse. Normalmente, los/as 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).

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. (Pereña, 1992, p. 209)⁵

Un tercer ejemplo ilustra la situación de lo “indígena” ante el prejuicio científico y epistemológico por parte de la investigación antropológica tradicional. Me refiero al encuentro legendario entre el conquistador español Pizarro, secundado por el padre Valverde, y el último Inca Atawallpa⁶ en 1532 en Cajamarca. Según la leyenda, el padre Valverde ofreció a Atawallpa el libro de la Biblia diciendo que éste fuera la palabra de Dios; se dice que Atawallpa tomó el libro, lo acercaba a su oído, escuchaba atentamente, y, como no hablaba, tiró el objeto al piso diciendo que no habla. Una vez más, el “monólogo” europeo no podía imaginarse una epistemología y axiología “otras”, hecho que ha dado inicio al genocidio más grande de la historia y la cristianización forzosa del continente americano.

2. Epistemicidio como forma colonial y racista de exterminio

El colonialismo conoce muchas formas de exterminio, de erradicación de lo “otro” de las personas y estructuras colonizadas. El genocidio es la forma más extrema, el racismo un dolor y humillación permanentes, la “extirpación de idolatrías”⁷ un intento histórico de acabar con la religiosidad y espiritualidad ancestrales de los pueblos de *Abya Yala*.

El *epistemicidio*⁸ era y es tal vez la forma más sutil y a la vez más eficaz de ignorar la alteridad. En el caso andino, tiene muchos aspectos y una historia de más de quinientos años. La epistemología dominante del colonizador y *neocolonizador* ejerce una violencia simbólica y real sobre todo tipo de representación epistémica que no fuera consistente con su propia postura. El último inca Atawallpa no entendía que la

⁵ Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572/3), historiador y eclesiástico español, cronista del rey Carlos V, tomó en la controversia con Bartolomé de las Casas (1484/5-1566), sobre la legitimidad de la Conquista y subyugación de los “indios” como esclavos, la posición opuesta. Defendió entonces, basándose en Aristóteles, la legitimidad de la esclavitud de la población indígena y de la Conquista.

⁶ En forma españolizada, se lo escribe “Atahualpa” (ca. 1500-1533); en quechua, *Atawallpa* o *Ata wallpa* significa “gallina feliz”, pero como la gallina recién fue introducida por los colonizadores, es posible que el nombre del último Inca provenga del puquina, un idioma preincaico, utilizado por los gobernantes incas. En puquina, *ata wallpa* significaría “electo” (*ata*) y “valiente” (*wallpa*).

⁷ Me refiero a las “campanas de extirpación de idolatrías” (sobre todo en Perú, pero también en México) que se llevaron a cabo en tres etapas: de 1609 a 1619, bajo el franciscano Francisco de Ávila, de 1625 a 1626, bajo el Conquistador Gonzalo de Ocampo, y de 1641 a 1671, bajo el arzobispo y canonista Pedro de Villagómez. Los inquisidores intentaron erradicar todo raso de la religiosidad autóctona, en especial la veneración de la *Pachamama*, el uso de la hoja de coca y prácticas como el matrimonio andino. Pero la empresa de la “extirpación de idolatrías” en América Latina llegó a punto cero, es decir que resultaba muy difícil o inclusive imposible.

⁸ «Epistemicidio» es un concepto acuñado por Boaventura de Sousa Santos (Santos 2010) y se refiere a la destrucción de los conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo, que a su vez generó un imperialismo cultural y la consecuente pérdida de experiencias cognitivas. Cf. también Correa 2014.

Biblia fuera palabra de Dios y, por tanto “hablara”. Una epistemología basada en otro tipo de percepción que la visual, no es compatible con el predominio occidental del “ver” (*theorein*)⁹; por lo tanto, no existe, porque no puede existir. Este tipo de imposición de una epistemología particular —en este caso, la occidental dominante— es la expresión de la violencia epistémica¹⁰ que es el acompañante fiel de la empresa colonial y *neocolonial*.

Esta violencia se manifestaba y sigue manifestándose en muchas formas. Sin haber visto una sola persona indígena, Ginés de Sepúlveda mencionaba en la cita, consignada líneas arriba, una serie de prejuicios sobre los pobladores de *Abya Yala*: no tienen cultura, no conocen la escritura (“letras”), no tienen historia significativa, carecen de leyes, tienen costumbres e instituciones bárbaras.

La epistemología del intelectual occidental dominante se apoyaba en el siglo XVI —e inclusive hoy— en textos escritos, una historiografía cronológica, leyes formales establecidas en documentos, costumbres patriarcales e instituciones jerárquicamente estructuradas.

La violencia epistémica consiste, por un lado, en la imposición de este canon a las y los indígenas, y, por otro lado, en la negación o ignorancia de una epistemología “otra”. Ambas formas de la violencia epistémica se complementan y se justifican mutuamente: como “estos hombrecillos” no tienen epistemología alguna, es decir modos “científicos” de acercarse al mundo, hay que enseñarles o, en el caso extremo, imponerles a la fuerza la epistemología vigente del colonizador. Y al revés: la enseñanza o imposición de la propia epistemología, o sea, de la filosofía, religión, leyes e instituciones occidentales (en la forma de la Escolástica Renacentista española), demostraría la ausencia de una epistemología por parte de los pobladores de *Abya Yala*.

La negación y la ignorancia constituyen el primer paso de un *epistemicidio* sistemático a lo largo de los últimos quinientos años. Cuando ya no se podía invisibilizar las huellas de una religiosidad y ritualidad indígenas, se procedía a su exterminio, a la “erradicación” de las llamadas idolatrías. Las “campañas de erradicación de idolatrías” en el siglo XVII fueron el intento de acabar en forma

⁹ El predominio del sentido de la vista en Occidente se puede rastrear desde la Antigüedad hasta las culturas de diseño y video contemporáneas. En la filosofía, la vista no sólo daba el nombre a la “teoría” (*theorein*: “ver”), sino que suele ser usada como modelo ejemplar para la comprensión y el concepto. En muchos idiomas indoeuropeos, “ver” también es usado para “comprender”: “ya lo veo” significa “ya lo comprendo”. En los idiomas germánicos es inclusive más obvio: *insight* en inglés o *Einsicht* en alemán significan la comprensión intelectual.

¹⁰ “Violencia epistémica” es un concepto acuñado por la crítica literaria y feminista hindú Gayatri Spivak en el artículo *Can the subaltern speak?* de 1988 (Spivak 1988), tomado del concepto de la “violencia simbólica” de Pierre Bourdieu (Bourdieu y Passeron 2001) y adaptado a la situación de grupos subalternos, incluyendo la de las mujeres. Según Spivak, “la ‘violencia epistémica’ consiste en el proceso colonial de ‘subalternizar’ el conocimiento colonizado como ‘conocimiento subyugado’, [es decir] un conjunto total de conocimientos que han sido descalificados como inadecuados para su tarea o insuficientemente elaborados: conocimientos ingenuos, localizados en la parte baja de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición o cientificidad” (Spivak 2003, 317).

definitiva con una epistemología “otra”, pero se frustraron. A lo largo de la Colonia y vida republicana, las y los indígenas resistían en la clandestinidad a esta empresa “monológica” y *epistemicida* de Occidente. A pesar del dominio epistémico de Occidente, siguen existiendo saberes “otros”, idiomas nativos no-europeos y muchas instituciones y costumbres “bárbaras”.

Las formas *epistemicidas* de Occidente se transformaban después de la época colonial, pero no desaparecían por completo. En vez de exterminar pueblos enteros (genocidio) o erradicar todas las huellas de sus culturas (“extirpación de idolatrías”), la Modernidad occidental intentaba imponer su modelo civilizatorio por medio del sistema educativo, jurídico y político. Los pueblos indígenas son incluidos en la gran empresa de la globalización neoliberal y del imperialismo cultural occidental. Son tomados en cuenta en la medida en que saben adaptarse a los parámetros científicos, culturales, religiosos y sociales de Occidente. El precio de su “inclusión” es una “circuncisión civilizatoria”¹¹ que incluye la renuncia a tipos de saberes “otros”, a éticas distintas, a modelos de jurisdicción propios y a formas de religiosidad incompatibles con el cristianismo de origen europeo.

Las muchas formas de “adaptarse” forzosamente al mundo moderno occidental contienen un alto grado de violencia epistémica, aunque muy sutil y amable. Se la puede notar de forma particular en las estrategias de la “ciencia” occidental dominante en su acercamiento a la “alteridad”, especialmente al mundo indígena. La antropología cultural o etnología “objetivaba” y “cosificaba” —por siglos— a las y los indígenas en el sentido de tratarles como objeto de estudio, como si se tratara de un insecto bajo el microscopio. La filosofía ignoraba por siglos —y en parte, sigue ignorando— la existencia de filosofías indígenas propias, no compatibles con los principios de las corrientes principales de la filosofía occidental.¹² La medicina trataba de imponer sus estándares biomédicos y farmacéuticos, ignorando por largo tiempo la existencia de modelos alternativos de diagnóstico, intervención y terapia en el mundo indígena. La pedagogía imponía el aprendizaje de los idiomas coloniales español y portugués, la escritura y la autoridad de los textos. La política intentaba convertir a las y los indígenas en “ciudadan@s”, después de haberlos excluido por completo de la vida política. La jurisprudencia trataba de introducir el derecho formal de origen romano que hace hincapié en el individualismo y la autonomía del sujeto

¹¹ Pablo de Tarso se resistió, contra Pedro, a imponer a las personas masculinas no-judías (comúnmente llamadas “paganas”) la circuncisión como prerrequisito para devenir cristianos. Sin embargo, sus sucesores (como Agustín de Hipona) impusieron una suerte de “circuncisión helénica”; es decir, la adopción lingüística, cultural y filosófica a la civilización helénica que posteriormente iba a determinar gran parte del cristianismo y la teología correspondiente. Algo parecido ocurre con la colonización de *Abya Yala*. Sólo a condición de que adopten el idioma europeo, la religión católica y la cultura occidental, las y los indígenas podían formar parte de las nuevas repúblicas. Fernando Mires habló, por eso, de la “colonización de las almas”. (Mires 1987)

¹² Inclusive, corrientes filosóficas muy latinoamericanas como la Filosofía de la Liberación se resistieron por mucho tiempo a reconocer el aporte de las filosofías indígenas (nahua, maya, andina, mapuche, etc.) en la elaboración de una filosofía genuinamente latinoamericana y su contribución a la filosofía en perspectiva intercultural. Hasta la actualidad, existe, por ejemplo, un debate acerca de la cuestión de la “filosoficidad” de la Filosofía Andina.

humano. La economía se esfuerza en incorporar las economías autárquicas y mutualistas del mundo indígena a la lógica neoliberal del mercado. Y la sociedad en su conjunto quería y quiere extender su modelo heteronormativo, patriarcal y egocéntrico al mundo indígena.

Esta historia de relaciones *epistemicidas* y sumamente asimétricas no se limita a un pasado remoto, sino que se repite hoy por hoy en muchas partes del mundo. Tomar conciencia de ella debe ser el primer paso para lograr una epistemología “otra” propia. Muchos pueblos indígenas rechazan la epistemología occidental dominante, no porque sería mala o poco científica, sino porque ha sido y sigue siendo nociva para ellos y la naturaleza no-humana.

La epistemología occidental dominante, plasmada en el ideal cartesiano, es violenta en su afán de objetivar y cuantificar todo lo que se considera objeto de investigación, incluyendo el ser humano. El *epistemicidio* concomitante es tanto el arma más sutil y eficaz del colonialismo y *neocolonialismo* occidental como el instrumento predilecto para mantener este dominio.

3. Hacia una epistemología “otra”

Buscar y construir epistemologías alternativas en medio del dominio globalizado de un modelo único de saber, resulta muy complejo y se parece a la recomposición de un tren en plena carrera. Los instrumentos que intelectuales indígenas tienen a la mano provienen de esta epistemología única y son “contaminados”; mientras se busca nuevos instrumentos y metodologías, es imprescindible usarlos, conscientes de su contaminación.

La alternativa radical de echar por la borda todo tipo de “ciencia” promovida por el colonizador y *neocolonizador*, no me parece viable ni deseable. No se trata de buscar ni una epistemología *precolonial* ni poscolonial, sino *decolonial*.¹³ Lo *decolonial* en esta búsqueda, consiste en tomar conciencia de las relaciones de poder en la construcción y difusión de saberes. En un mundo interdependiente globalizado, no hay camino fuera de lo intercultural, en un sentido crítico y *decolonial*.¹⁴

La primera dificultad se nos plantea ya en el momento de abrir la boca: ¿En qué idioma hablamos? ¿Por qué medio expresamos nuestro *sentipensar*? ¿Cómo

¹³ Las posturas poscoloniales surgieron sobre todo en el mundo anglosajón y en las excolonias de Gran Bretaña como la India (cf. Spivak 1988). Su pretensión es sobre todo de tipo sociológico y literario. Los estudios decoloniales de cuño latinoamericano (cf. Quijano 2000; 2007; Mignolo 2007; Asher 2013) se enfocan, desde la entrada, en el tema epistemológico y de poder. Una vuelta anacrónica a un estado *precolonial* no me parece factible ni deseable. Propongo que lo *decolonial* sea la categoría de análisis idónea para efectuar una deconstrucción intercultural del mapa epistemológico.

¹⁴ Hago aquí una distinción muy tajante entre una interculturalidad “culturalista” posmoderna, por un lado, y una interculturalidad “crítica” *decolonial*, por otro lado. Aunque la línea divisoria entre las dos no siempre está muy nítida, coincide a grandes rasgos con la línea entre lo poscolonial y lo *decolonial*.

expresamos nuestra experiencia de vida?¹⁵. La cuestión del lenguaje y de la escrituralidad (condición textual) determina gran parte de la cuestión epistémica. Mientras que los idiomas indoeuropeos se estructuran alrededor del sustantivo, muchos idiomas indígenas son *verbocéntricos*, es decir: se estructuran en torno al verbo. Este hecho prefigura nuestra vivencia y concepción del mundo.¹⁶

La filosofía occidental ha sido en sus vertientes dominantes una filosofía *sustancialista*, tomando el “sustantivo” idiomático como referente para la ontología centrada en la sustancia o el átomo. La filosofía andina —para mencionar un ejemplo de filosofía indígena— es un pensar relacional que da prioridad a la relacionalidad, apoyándose en el carácter relacionador del verbo en los idiomas indígenas quechua y aimara.

¿Cómo se puede, entonces, hacer “ciencia” en un idioma indígena nativo, y no en uno u otro idioma considerado digno de la cientificidad? Para decirlo claramente desde la entrada: el cuento de que existen idiomas aptos para el lenguaje “científico” (como el latín o inglés) y otros que no se prestan para expresar lo “científico”, o que hay idiomas “filosóficos” (como el alemán) y otros no aptos para la filosofía, es el resultado de una mirada eurocéntrica y colonial.

Los idiomas considerados por la Academia en la actualidad como “científicos”, sobre todo el inglés, han ido evolucionado a lo largo de siglos con una terminología pertinente y cada vez más sofisticada, debido a la presión de poder por parte de los motores globalizadores. El inglés, por ejemplo, ha sido hasta el siglo X un idioma inexistente¹⁷ y hasta el siglo XVII, en el mundo científico y filosófico, un idioma prácticamente ignorado.¹⁸ Su auge no se debe a las potencialidades del idioma como tal, sino al poder político, militar y económico de sus representantes que supieron imponer su visión del mundo a partir del siglo XX. Sin Estados Unidos, el inglés en la actualidad no sería la *lingua franca* en el mundo académico globalizado. Y es muy probable que, dentro de treinta años, lo será el mandarín.

El uso de un idioma indígena como soporte de una cierta epistemología es, ante todo, un acto de resistencia y de crítica *decolonial*. Los problemas lexicales y de terminología pueden ser resueltos mediante una hermenéutica *política* y la

¹⁵ En otra oportunidad lancé una definición bastante básica de lo que es “cultura”: “es lo que entra a la boca y lo que de ahí sale” (Estermann 2010b, p. 20). En otras palabras, cultura es “la manera cómo organizamos y manejamos nuestra alimentación, pero también el modo de cómo expresamos nuestro vivir mediante la lengua” (ibidem).

¹⁶ Cf. Al respecto Estermann 2022.

¹⁷ Inicialmente, el inglés antiguo que fue hablado hasta el siglo XII o XIII era un conjunto de dialectos, que reflejaba el variado origen de los reinos anglosajones de Inglaterra. El *late west saxon* (sajón occidental tardío) era uno de estos dialectos que se impuso a los demás y llegó a dominar. De ahí surgió el inglés moderno.

¹⁸ La primera obra genuinamente filosófica escrita en inglés fue *The Advancement of Learning* de Francis Bacon de 1605; si embargo, hasta entrando el siglo XVIII, muchas obras de filósofos británicos (como también de los alemanes y franceses) aparecieron siempre en latín. Los idiomas nativos europeos recién se impusieron en la filosofía a partir de 1750.

búsqueda de equivalentes *homeomórficos*.¹⁹ Pero más que una opción es un deber, porque el uso de un idioma y su representación (en textos, cuentos, figuras, gráficos, fotografías, etc.) prefiguran nuestro saber.

Una epistemología holística que incluye el pensar, sentir, intuir, soñar y celebrar, llega a otros resultados que una epistemología reduccionista ratio-empírica. El idioma sirve de primer vehículo para expresar lo vivido, experimentado, sufrido, sentido y pensado. Expresar el sentimiento de que todo esté conectado con todo (principio de relacionalidad) en inglés no es lo mismo que expresarlo en quechua; puede ser que un@ intelectual europe@ empiece a expresarlo partiendo de si mism@, para posteriormente tender puentes a los demás y el mundo no-humano. Una persona quechua hablante parte probablemente de la figura del *pacha*²⁰ como red orgánica de relaciones de las que el sujeto humano forma parte.

En perspectiva intercultural, la cuestión lingüística es fundamental, porque es el vehículo predilecto para expresar sentires y pensamientos acerca de la vivencia de la realidad. Para el mundo indígena, el contacto predilecto con el “mundo” no se efectúa mediante la visión y su abstracción conceptual, sino a través de la vivencia integral.

Por lo tanto, hablar de “cosmovisiones” indígenas no es pertinente; más bien refleja una mirada eurocéntrica sobre la alteridad cultural. Los pueblos originarios o indígenas no poseen “cosmovisión” en el sentido occidental de una *Weltanschauung* o teoría acerca del mundo, sino una “cosmovivencia” o “cosmo-espiritualidad” que incluye una práctica vivencial colectiva. En el mundo andino, se podría hablar de una “*pacha-vivencia*”, porque lo que los antiguos griegos llamaron *kosmós*, en la acepción indígena andina viene a ser *pacha*, el conjunto de relaciones espaciotemporales constituye el gran organismo cósmico.²¹

La hermenéutica día- o *politépica* no busca sinónimos lexicales entre dos o más idiomas, sino equivalentes *homeomórficos*, es decir; conceptos o imaginarios, ideas o sentimientos que tienen en ambos (o más de dos) contextos, una función parecida en la explicación de lo que nos rodea. *Pacha* y “cosmos” no son sinónimos en el proceso de traducción de un idioma (en este caso del *quechumara*) a otro (en este caso a los idiomas indoeuropeos), sino equivalentes *homeomórficos* en el diálogo o *polílogo* entre el mundo indígena andino y el mundo occidental moderno. Para las y los indígenas quechuas y aimaras, *pacha* cumple más o menos la misma función en su

¹⁹ Sobre el quechua como lengua filosófica, véase Mejía 1994. El concepto de la «hermenéutica diatópica» fue acuñado por Raimon Panikkar en el contexto de la determinación de la relación entre las tradiciones filosóficas índicas y la filosofía occidental moderna (Panikkar 1996, sobre todo 15-17; Panikkar 1997, 46. La noción aparece por primera vez en Panikkar 1979, 8s.). La “hermenéutica polítópica” o “pluritópica” amplía el marco de interpretación y diálogo intercultural a un polílogo. Respecto a los “equivalentes homeomórficos”, véase más abajo.

²⁰ *Pacha* es un término *quechumara* (tanto en quechua como en aimara) que tiene un significado muy diverso, pero que se refiere al universo ordenado en espacio y tiempo.

²¹ Sobre los equivalentes *homeomórficos* de *pacha* en la tradición filosófica occidental, véase Estermann 2020a, especialmente p. 93-98.

desenvolvimiento personal y social, que “cosmos” cumple para una persona del ámbito civilizatorio occidental (un español, una inglesa, etc.).

Para encontrar este tipo de equivalentes *homeomórficos*, es imprescindible entender el “peso semántico” que tiene *pacha* en el conjunto de la *cosmovivencia* andina, por un lado, y por el otro, el “peso semántico” que tiene “cosmos” en el conjunto de la *Weltanschauung* occidental.

De acuerdo con el “juego lingüístico” (Wittgenstein) en el que alguien se mueve, la noción “cosmos” puede referirse a la mega-máquina mecánica de las galaxias que captamos mediante la matemática o física, o a un organismo vivo que sentimos y del que formamos parte. Sólo en el segundo caso, “cosmos” suele ser un equivalente *homeomórfico* de *pacha*. La hermenéutica diatópica —en este caso entre el mundo indígena andino y la modernidad occidental dominante— presupone todo un esfuerzo de ida y venida entre dos universos simbólicos. En el proceso mismo de encontrar o no equivalentes *homeomórficos*, puede cambiar no sólo la comprensión de la “otra” cultura, sino también la de la “propia” cultura.²²

4. La escisión de sujeto y objeto

La epistemología occidental moderna dominante parte de la escisión entre un sujeto (*cogito*) y un objeto gnoseológico (*cogitata mea*).²³ Sólo un ser humano, un individuo (*ego*) con capacidad intelectual puede ser fuente activa de la episteme. Occidente sostiene en muchos aspectos un antropocentrismo y especismo que privilegia la especie humana por sobre las demás especies animales, vegetales y todo el mundo inerte. Esto tiene vigencia no solamente respecto a la epistemología, sino también respecto a la ética y la jurisprudencia. Occidente sostiene que sólo seres con la capacidad intelectual de discernimiento son aptos de actuar “libremente”; es decir, con calidad ética y jurídica. Y sólo seres con la capacidad de abstracción serían capaces de llegar a tener “conocimiento”, es decir: pueden ser sujetos epistémicos.

Sin embargo, existen epistemologías alternativas como la indígena andina que ni presuponen esta diéresis entre sujeto y objeto, ni restringen el conocimiento al ser humano. Respecto a las capacidades epistemológicas, Occidente viene priorizando el intelecto discursivo y la experiencia empírica a través de los cinco sentidos, pero con un predominio significativo de la vista. La epistemología andina se fundamenta en el *sentipensar*²⁴ holístico que incluye capacidades sensitivas, emotivas, volitivas,

²² Quiere decir que un diálogo o *polílogo* intercultural nunca es conservador; o sea, en y a través de un diálogo o *polílogo*, se modifican los puntos de vista, la comprensión de la otra posición, pero también la autocomprensión.

²³ Aunque Descartes ha sido el primero en plantear de manera inconfundible el dualismo epistemológico, la modernidad occidental se caracteriza por variaciones a este mismo tema, hasta inclusive la fenomenología en pleno siglo XX.

²⁴ En la tradición reciente de *Abya Yala*, se habla del “sentipensar” o del “corazonar” en vez de un “pensar” y “razonar” monológico. Cf. Capera 2018 y 2019. La pluralidad de “racionalidades” (en sentido amplio) es parte de los presupuestos de diálogos inter-epistémicos y de hermenéuticas diatópicas, y no solamente de los temas a “debatir”.

intelectuales e intuitivas. Además, no parte del sujeto individual aislado (“yo”) como fundamento epistemológico irrefutable (*cogito ergo sum*), sino del nosotros colectivo y de su inserción en una red de relaciones espaciotemporales. La representación simbólica de esta red de relaciones (*pacha*) no se da solamente en y a través del lenguaje (escrito), sino en y a través de ritos, mitos, cuentos, la tradición oral, música, danza y celebraciones.

La escisión de sujeto y objeto cognoscitivo en Occidente conlleva algunas consecuencias que no pueden ser universalizadas y que habrá que deconstruir interculturalmente. En primer lugar, este dualismo epistemológico conlleva un dualismo metafísico entre el sujeto “espiritual” (*res cogitans*) y el objeto potencial o realmente “material” (*res extensa*). En el caso de que el “objeto” del conocimiento es un “objeto pensante”, es decir: una persona humana, la investigación se divide en el estudio del aspecto material, o sea el estudio de las características corpóreas, por un lado, y el estudio del aspecto psíquico o espiritual, o sea el estudio de las características psíquicas de esta persona, por otro lado.

Por lo tanto, el dualismo epistemológico también se plasma en el dualismo antropológico. Y finalmente en el dualismo científico entre ciencias “exactas” o “naturales” (física, química, biología, medicina) y ciencias “humanas”, “sociales” y “culturales”, con sus metodologías respectivas.

Este tipo de dualismos repercute en el trato que el ser humano da al mundo no-humano, llamado “naturaleza”, pero también al aspecto “natural” del ser humano, su corporeidad. La objetivación de estas dos esferas —naturaleza exterior e interior— conlleva la manipulación indiscriminada por parte del sujeto humano, lo que se puede observar en la actualidad tanto en el deterioro del Medio Ambiente como en la manipulación genética del genoma humano. Además, Occidente ha asociado desde la Antigüedad lo femenino con lo “natural” y “material” (*materia* y *mater*), de tal forma que fue interpretado y tratado como cualquier *res extensa* y objeto manipulable. El sexismo y androcentrismo inherentes a las ciencias de tipo occidental se pueden rastrear hasta la actualidad.²⁵ Existe un nexo muy fuerte entre la discriminación de la mujer y la explotación de la naturaleza.²⁶

El método occidental predilecto de investigación de lo “natural” y “material” es el analítico, el análisis del mundo fenoménico, es decir: la descomposición conceptual y real de la realidad en sus partes. Este método es sumamente “masculino”, no en un

²⁵ Uno de los campos donde se revela el carácter androcéntrico de la ciencia occidental dominante es la medicina sensible a la cuestión de género (*gender medicine*). El enfoque principal de la medicina farmacéutica, quirúrgica y paliativa es la del varón blanco adulto; enfermedades típicamente femeninas y geográficamente contextualizadas en el Sur Global (como el paludismo, dengue, leishmaniasis) no tienen el mismo presupuesto, ni la investigación respectiva que la de enfermedades del varón blanco adulto (próstata, enfermedades cardiovasculares, impotencia).

²⁶ Este es el enfoque del *ecofeminismo*. Cf. Puleo 2011 y Santana 2005.

sentido biológico o genérico, sino en el sentido del androcentrismo científico.²⁷ Este método se apoya en la concepción *sustancialista* o atomista de la realidad que rige en Occidente desde la Antigüedad hasta inclusive la Modernidad y en parte hasta la actualidad. Sin embargo, se trata de un método necrófilo y destructor, porque apenas que se lo aplica a un organismo vivo, su descomposición en sus partes conlleva irremediablemente a su muerte. El mundo “masculino” es “mecánico” a tal extremo que no solamente la naturaleza no-humana es vista como una máquina, sino el mismo cuerpo humano. En el extremo positivista y analítico, se habla del ser humano como “espíritu en la máquina” (*ghost in the machine*) y de los animales como “autómatas”.²⁸

Al rechazar la escisión entre sujeto y objeto cognoscitivos, las epistemologías indígenas (entre ellas la andina) rechazan también la objetivación de lo que se pretende conocer y el análisis como método predilecto. La *cosmovivencia* como base de todo conocimiento parte de la presuposición de que todo lo existente tiene vida. Esta postura llamada en Occidente animismo o *panzoísmo*²⁹, no hace una separación metodológica y ontológica entre seres con capacidades cognoscitivas llamadas “vivas” y seres que supuestamente carecen de este tipo de capacidades llamadas “inertes”.

Para el mundo indígena, todo tiene vida, y, por tanto, todo tiene cierta capacidad cognoscitiva. El ser humano no se distingue de los demás seres por su “subjetividad” o capacidad intelectual, sino por la función que cumple en la red de relaciones llamada *pacha*.

Un organismo —y *pacha* es un organismo de organismos— siempre es al mismo tiempo sujeto y objeto cognoscitivo respectivamente, se desenvuelve más allá de este tipo de escisiones metodológicas y antropocéntricas. No importa si Occidente denomina este tipo de holismo *panzoico*, “animismo” o “mitología”, porque siempre depende de su propia definición de lo qué es “vida” y quiénes participan en ella. Las epistemologías indígenas son holísticas en muchos sentidos: respecto a sus métodos,

²⁷ El androcentrismo científico no sólo se define por las preferencias de los campos de investigación (como en la medicina de género), sino también por las preferencias metodológicas y epistemológicas. El análisis es un método muy eficaz cuando se trata de objetos inertes, pero atenta contra la vida que no se deja descomponer en sus partes sin consecuencias nefastas o hasta letales como en el caso de civilizaciones no-occidentales (entre otras, la andina) en la que todo tiene vida (*panzoísmo*) y el análisis es un método que también atenta contra el *pacha* como organismo.

²⁸ La filosofía analítica tipificó de esta manera “el espíritu en la máquina”, la antropología cartesiana. Gilbert Ryle usó por primera vez la expresión *ghost in the machine* (Ryle 1949, especialmente en el capítulo “Descartes’ Myth”) y fue retomado por Arthur Koestler en su libro *The ghost in the machine* (Koestler 1967). La idea de que los animales fueran puros “autómatas”, viene de René Descartes (Descartes 1641).

²⁹ El «animismo» es una postura defendida por las ciencias de la religión y la antropología cultural, aunque refleja claramente una concepción eurocéntrica y teleológica, según la que trata de un estado “inferior” o “natural” de la humanidad. El “panzoísmo” (todo tiene vida) o “hiloísmo” (la materia es viva) es una postura filosófica defendida en Occidente por diferentes corrientes (los jónicos griegos; el platonismo idealista, etc.). Ralph Cudworth acuñó el término *hylezoism* fines del siglo XVII; en vez de “panzoísmo”, Occidente usa la noción “panpsiquismo” o “panbiotismo”, sobre todo en un contexto idealista y espiritualista.

su “objeto”, su procedimiento, su finalidad y su institucionalidad. Muchas universidades “indígenas” han sido constituidas últimamente —en México, Ecuador, Bolivia, Brasil— sin poner en debate los presupuestos “occidentales” de lo que es “conocimiento”, “ciencia” y “metodología”.³⁰ Parte de la empresa decolonial consiste en demostrar y revelar el carácter colonial y neocolonial del ideal científico de Occidente.

Para Occidente, la ciencia tiene una función de dominio, de poder y de control de lo no dominable, mediante instrumentos metodológicos de análisis y cuantificación. Se “acumula” conocimiento, como si se tratara de un capital, se lo guarda en casas especiales llamadas “bibliotecas” y se lo transforma en herramientas útiles para el ser humano llamadas “tecnologías”. La tecnociencia occidental almacena millones de *tera-bytes* de información en forma binaria (0 y 1), pero no puede decir lo que significa “amor”, “esperanza” o el “buen vivir”. Su norte ya no es la felicidad de la gran mayoría de los seres humanos —ni hablar de los seres no-humanos—, sino el valor bursátil de las “empresas” de producción intelectual. En Occidente, se habla de la “capitalización del conocimiento”, no de la humanización o de su valor *ecosófico*.³¹

5. ¿Es posible una ciencia indígena?

La gran mayoría de las y los científic@s, incluyendo las personas comprometidas con la causa indígena, parten de un concepto de ciencia que tiene una fuerte carga eurocéntrica y (neo-) colonial, además de ser androcéntrica y extremadamente binaria. Se suele argumentar que la “ciencia” por definición es universal, porque se base en una razón y una percepción empírica comunes a todos los seres humanos, más allá de las diferencias culturales, étnicas, de género o de credo religioso. Esta concepción supra-cultural de la “ciencia”, muy común en Occidente y globalizada por medio de la expansión de los parámetros de la civilización occidental a todo el planeta, no admite un pluralismo epistemológico. De acuerdo con esta postura supra-cultural, la epistemología vigente en las ciencias sería la única válida, porque es universal y no depende de contextos culturales o históricos.³²

Las teorías *decoloniales* y la misma filosofía intercultural cuestionan este tipo de “supra-culturalidad” como el intento histórico de imponer los parámetros de una

³⁰ En Bolivia, las tres universidades indígenas *Tupak Katari* (aimara), *Casimiro Huanca* (quechua) y *Apiaguaiki Tüpa* (guaraní) ofrecen carreras técnicas, promueven el Vivir Bien y se guían por los ejes de la interculturalidad y descolonización (cf. Aparicio 2015). Sin embargo, no se pudo establecer la enseñanza completa en los idiomas nativos de la zona.

³¹ Acerca de la “capitalización del conocimiento y su repercusión a la noción de ciencia”, véase Sifuentes 2013. El término “ecosofía” fue acuñado por Arne Næss, introducido a la filosofía por Raimon Panikkar y adaptado al mundo indígena andino por mi persona (Estermann 2007).

³² El concepto de “universalidad” que maneja Occidente, y, por defecto, el mundo científico occidental, se apoya en un supuesto a priori del sujeto cognoscitivo más que en características objetivas de la realidad investigada. Este supuesto a priori, tal como fue planteado por Kant, refleja, sin embargo, una cierta civilización y cultura, y no es, por lo tanto, universal. La Filosofía Intercultural tampoco renuncia a la pretensión universal, pero apunta a la universalidad como el resultado heurístico de un proceso a posteriori de intercambio entre distintos paradigmas culturales.

cierta cultura o civilización a todas las demás culturas o civilizaciones. En esta perspectiva, la supuesta “supra-cultura” de la ciencia se revela como “super-cultura”, es decir como expresión de una cierta cultura dominante que se sabía imponer y sigue imponiéndose mediante diferentes mecanismos coloniales y neocoloniales a todo el mundo.³³

La supuesta “universalidad” de la ciencia evolucionada en los últimos diez siglos en Occidente, se revelaría, entonces, como resultado histórico de un imperialismo epistemológico, como producto de la violencia epistémica ejercida de manera abierta o sutil por Occidente. En este caso, la “ciencia” que Occidente defiende como “universal” y supra-cultural, es en realidad una cierta concepción contextual del saber que se asocia con una cierta civilización dominante, la europea-norteamericana.

Esta crítica no cuestiona la pretensión universal de la ciencia, sino la supuesta universalidad real de la ciencia tal como domina en la actualidad. Tanto las teorías *decoloniales* como la Filosofía Intercultural abren el debate para un pluralismo científico y epistemológico: es posible y absolutamente consistente que haya diferentes tipos de “ciencia” y de “conocimiento”. Y esto abre también un camino para pensar la ciencia en clave indígena.

En cierto sentido, el debate se parece mucho a la controversia sobre la pertinencia de hablar de una “Filosofía Andina”, es decir la cuestión si Occidente mantiene o no el monopolio sobre lo que es “filosofía”. Claro que Occidente no admitiría que tiene una “filosofía occidental”, algo tautológico, sino que tiene filosofía sin más. Lo mismo ocurre con la “ciencia”: Occidente no admitiría que tiene “ciencia occidental”, sino ciencia sin más, porque según el presupuesto supra-cultural, no puede existir una ciencia contextual (adjetival).

Como la “ciencia” es la columna vertebral del saber en perspectiva occidental, un pluralismo científico no puede ser admitido en ninguna circunstancia. El argumento que se usa prácticamente sin alteración desde el Renacimiento es aquel de lo “natural” o de lo “a priori”: la “ciencia” es el producto de la naturaleza humana, es decir —para hablar en clave trascendental kantiana— de una estructura *a priori* que todos los seres humanos comparten indiscriminadamente.

Sabemos de los estudios feministas, *interseccionales*, *decoloniales* e interculturales que el argumento que se refiere a lo “natural” o a un supuesto “a priori”, es sumamente ideológico. Al igual que “género” o “raza”, lo “natural” y el “a priori” son construcciones sociales y culturales que corresponden a ciertos intereses de poder y dominio. A pesar de que todos los seres humanos tienen las (mismas) capacidades de la razón y de los sentidos —a veces restringidas por factores genéticos o accidentes—,

³³ Se suele hacer una diferencia entre lo “supra-cultural” (o “meta-cultural”) por un lado, y lo “super-cultural”, por otro lado. Lo “supra-cultural” sería lo que tiene vigencia más allá o por encima de cualquier determinación cultural (tal como la idea platónica), mientras lo “super-cultural” se impone gracias al poder de una cierta cultura inflada.

el uso de estas, el peso que se les da, las formas de expresarlas y los modos de llegar a formular teorías (racionalidades) difieren mucho de un contexto cultural a otro.

Una filosofía intercultural de la ciencia deconstruye el ideal científico de la Modernidad occidental justamente como uno de los modelos o teorías epistemológicas, pero de ningún modo como lo único posible. La ciencia en clave occidental parte de supuestos que no son universalizables: una lógica binaria excluyente, la escisión entre sujeto y objeto, el predominio de la vista como base empírica, la discursividad del argumento, la escrituralidad (fijación en textos) de los resultados y de las fuentes, la institucionalidad académica (universidades, institutos, laboratorios) y la canonización de los títulos profesionales. Las epistemologías indígenas, por ejemplo, no parten de los mismos supuestos, porque su *cosmovivencia* es totalmente “otra” que en el caso de la epistemología occidental dominante.

Por lo tanto, no existe ningún argumento filosófico en contra de la posibilidad de una “ciencia indígena”. Sólo que Occidente ha desarrollado, gracias a su dominio económico, militar y político, un impresionante instrumento en los campos del saber y de la ciencia.³⁴ Esta asimetría epistemológica es el resultado de muchas otras asimetrías que se arrastran e inclusive se profundizan desde la Conquista y que tienen que ver con el carácter colonial y neocolonial del universo simbólico y epistémico de Occidente.

La elaboración de una epistemología indígena propia y la sistematización de los saberes ancestrales requieren de un esfuerzo muy grande, porque no se trata solamente de construir conocimiento desde dentro, sino también de defenderlo contra los ataques permanentes por parte de la supuesta “ciencia universal”. Este esfuerzo sólo es posible en forma de diálogos o *polílogos* interculturales que incluyan procedimientos colectivos. A manera de ejemplo, intentaré, en lo que sigue, dar algunas pautas para la elaboración de una epistemología y “ciencia” indígenas, tomando como referencia el campo de la salud y enfermedad.

6. Medicina indígena como ejemplo

Entre los muchos campos del saber, los conocimientos y prácticas referentes a la salud y enfermedad del ser humano no sólo tienen una larga y variada historia, sino también cuentan con una diversidad de epistemologías y formas terapéuticas a lo largo del tiempo y espacio. Desde temprana edad y en todas las culturas, la humanidad intentaba entender las causas de las enfermedades y las posibilidades de restablecer la salud. Aunque Occidente poco a poco adquiría un dominio sobre las

³⁴ Me refiero al complejo tecnocientífico con sus instituciones (universidades), laboratorios, bibliotecas, mediatecas, almacenamiento digital del saber, herramientas técnicas y capital humano. Este potencial refleja la convicción de Francis Bacon que “saber es poder”, por lo que Occidente ha invertido y sigue invirtiendo sumas increíbles en conservar, almacenar, aplicar y patentar saberes y técnicas.

investigaciones y formas terapéuticas³⁵, hasta el día de hoy coexisten otras formas de ciencias médicas, entre ellas las chinas, la herbolaria, la homeopática y las indígenas. Salud y enfermedad tienen que ver directamente con la concepción acerca del ser humano (antropología), pero indirectamente con la cosmología y la postura filosófica y espiritual respectiva.

No sólo existen enfermedades típicamente andinas (*etnógenas*)³⁶, sino también modos de diagnóstico y tratamiento que pertenecen a este contexto cultural-étnico. Para entenderlas, hay que tomar en cuenta la lógica y la racionalidad completamente diferentes que subyacen a la sintomatología, el diagnóstico y la curación en el sentido de una hermenéutica intercultural diatópica.³⁷

Las personas con formación europea pueden sospechar en un primer momento de la irracionalidad que se esconde tras las experiencias registradas e intentar captarlas con las categorías convencionales de “magia” y “brujería”. Sin embargo, las “enfermedades andinas” como el “susto” (*mancharisqa*; *mulla*)³⁸ o el *khara khara* no sólo cuestionan la supuesta universalidad de la medicina moderna occidental y la imagen predominante del ser humano, sino también nos enfrentan a una filosofía, una *cosmovivencia* y una antropología diferentes.

La suposición o el fenómeno no fácilmente refutables de enfermedades andinas específicas como el “susto” hablan en contra de una concepción supra-cultural y universal de la enfermedad y la salud. Aparentemente, hay patrones de enfermedad y procedimientos de curación que sólo existen o se tornan virulentos en el contexto de ciertas “culturas” o “civilizaciones”, por lo que habría que calificarlos de “etnógenos” en un sentido específico.³⁹

³⁵ Hasta entrando la Modernidad europea, los países árabes, China y la India estaban mucho más avanzados en los conocimientos y terapias médicas. La Grecia antigua adquirió cierta fama (Hipócrates, Asclepio), pero sus conocimientos desaparecieron por completo, hasta los médicos árabes tradujeron sus escritos en la Edad Media europea al árabe y de ahí al latín. Casi en la misma época, también las grandes civilizaciones de *Abya Yala* (Maya, Azteca, Inca) llegaron a un nivel del arte médico que Europa recién en el signo XVIII iba a igualar.

³⁶ También se las llama “enfermedades de filiación cultural”. Son aquellas enfermedades que se producen con cierta frecuencia en un cierto ámbito cultural-étnico, pero que no son consideradas como tales en la medicina formal de Occidente. Entre ellas, se puede mencionar para *Abya Yala* el mal de ojo, el empacho, el aire (o viento), la caída de mollera, el susto, la envidia, el embrujo, la sangre con toxinas, la etika, el algodoncillo, la púrpura, los niños enlechados y el *aquiztli*. Aparte del “susto”, para el mundo andino hay que agregar el *khara khara* o la enfermedad causada por el *kharisiri* (cf. más abajo).

³⁷ Cf. Estermann 2012; 2020.

³⁸ Acerca de “susto” y su trasfondo filosófico, véase: Estermann 2020b.

³⁹ Además del “susto”, existen otras enfermedades andinas “etnógenas”, como *suq'a* (pagano), *wayra* (viento), *ghaqya* (rayo), *allpa hap'isqa* (ser apresado por la tierra) o *khara khara* (robo de grasa). Este último es particularmente interesante como interpretación *decolonial* del saqueo de los tesoros indígenas y la destrucción de la vida (“grasa”) por parte de los gobernantes y clérigos coloniales de piel blanca, a los que se asocia con la figura del “mentiroso” (*kharisiri*) y el “chupador de grasa” (*ñak'aq* o pistaco).

Metodológicamente, hay que avanzar desde el problema de enfermedad-salud (fenomenología médica) a la antropología (concepto del ser humano) y de ahí a la *cosmovivencia* o filosofía, para volver de ahí a la correspondiente antropología alternativa y finalmente a ver el fenómeno de enfermedades andinas bajo una nueva luz. Este gran arco es inevitable porque en la comprensión andina, “todo tiene que ver con todo” y, por lo tanto, no podemos limitarnos simplemente a un debate de cuestiones biológicas y antropológicas.

Una primera observación es que, en la comprensión andina, enfermedad-salud no se limita a los seres humanos ni a la vida biológica, sino que es, por así decirlo, un concepto trascendental, es decir, una característica de todo lo que existe.

Los hallazgos lingüísticos ya apuntan en esta dirección. Tanto el quechua como el aimara (las dos lenguas indígenas más importantes de la región andina) tienen un término relativamente específico para “enfermo/a” o “enfermedad” (*onqoy*, o *unquy* en quechua; *usu* en aimara), por lo que los términos también se refieren al embarazo.⁴⁰

Para “sano” o “salud”, en cambio, no existe un término específico en las lenguas indígenas mencionadas. Se utiliza el préstamo español *sanitu* (del diminutivo de “sano”), una forma negativa (*mana unquychun*, o *jani usu*: “no enfermo”) o un término mucho más general (*alli*, *sinch'i*, *sumaq*; o *suma*, *kupi*, *yañaka*), que en realidad significa “bueno”. Estos términos también forman parte del concepto andino del Buen Vivir que se denomina *allin kawsay* en quechua, *sumak kawsay* en *kichwa* (Ecuador) y *suma qamaña* en aimara. Y al igual que la “salud” y la “enfermedad”, el Buen Vivir andino también tiene dimensiones cósmicas.⁴¹

En el contexto andino, las nociones “salud” y “enfermedad” —como casi todos los fenómenos de la vida— tienen un carácter relacional, o más precisamente: son expresión de una relacionalidad en funcionamiento (salud) o perturbada (enfermedad). En contraste con las perspectivas occidentales predominantes, no es la sustancia o el individuo la base y el punto de partida de todas las demás categorías (“accidentes”), que también incluyen la relación, sino que es la relacionalidad la base y el punto de partida del individuo y su supuesta autonomía.

Si “salud” y “enfermedad” son, por tanto, variables relacionales, esto significa para una antropología andina (o *runaofia/jaqisofia*)⁴² que estas variables deben verse siempre en función a la calidad de las relaciones correspondientes en el caso de una persona enferma, tanto intrapersonal como interpersonalmente. El ser humano

⁴⁰ Dependiendo de los sufijos, estos términos pueden utilizarse de forma adjetiva o sustantiva. *Unqushanmi* significa literalmente “ella/él está enferm@” y también se utiliza para un embarazo (“ella está embarazada”).

⁴¹ Acerca del Buen Vivir andino cf. Estermann 2010a.

⁴² Este es el término de la antropología en la dicción griega-indígena: *runa* (quechua) o *jaqi* (aimara) denotan al “ser humano” en el sentido de “persona” con todos los derechos y deberes. Véase Estermann 1998, p. 193ss.; 2006, p. 209ss.

individual es, por así decirlo, la lente convergente o el prisma de múltiples relaciones *ad intra* (es decir, entre los aspectos físicos, emocionales, mentales, espirituales, afectivos, etc. de la persona enferma) y *ad extra* (es decir, entre la persona enferma y el entorno social, la naturaleza, los ancestros, los fenómenos meteorológicos y cósmicos, etc.).

El individuo se “constituye”, por así decirlo, a partir de relaciones; el concepto de “persona” en los Andes siempre tiene que ver con relaciones vitales. El “individuo” — en la filosofía europea a menudo vinculada a la sustancia y, por tanto, a categorías como identidad, autonomía, autosuficiencia, oposición — en realidad no existe como tal, sino que “vive” como un nudo de relaciones diversas.⁴³ Por eso se habla del “individuo vinculado”; el individuo “separado”, desvinculado de toda relación, no sólo es considerado “enfermo” en la *cosmovivencia* indígena, sino literalmente condenado a muerte.

Pero también “en sí mismo” (*ad intra*), el ser humano individual (*runa, jaqi*) no es simplemente una entidad física o psicofísica (“cuerpo”), sino una expresión viva de múltiples relaciones que encuentran una contraparte metafórica en el corazón (*sunqu; chuyma*) más que en la cabeza. De ahí que el concepto andino de “salud” y “enfermedad” tenga que ver con la calidad de este entramado interior y exterior de relaciones.

En el caso de la salud esta cualidad se describe como “equilibrio” o “armonía”, en el caso de la enfermedad como “desequilibrio” o “desarmonía”. En las lenguas indoeuropeas, el concepto de salud y enfermedad, que se aplica en primer lugar y mayoritariamente a los seres vivos (humanos, animales, plantas), se aplica en forma secundaria también a los fenómenos que contribuyen a la salud o enfermedad de los seres vivos, según el caso: un clima “sano”; una institución “enferma”; una economía “sana”; relaciones “enfermas” (o “tóxicas”), etc.

En la comprensión andina, estos fenómenos (y muchos más) no son “sanos” o “enfermos” porque contribuyen a la salud o enfermedad de los seres vivos, sino que son sanos o enfermos porque contribuyen al equilibrio o desequilibrio social, ecológico y cósmico. Los principios que determinan el equilibrio y el desequilibrio son los de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad, que a su vez se basan en el axioma de la relacionalidad.⁴⁴

Una comunidad indígena o barrial es “sana” en la medida en que esté en correspondencia con los fenómenos meteorológicos y astronómicos de la región superior (*hanaq/alax pacha*) e inferior (*uray/manqa pacha*), en que vive en

⁴³ Un ejemplo lingüístico es la expresión aimara *jaqichasiña* que se usa para referirse al matrimonio andino; literalmente significa “hacerse mutuamente persona”.

⁴⁴ Acerca de estos principios, véase Estermann 1998, p. 111pp.; 2006, p. 123ss

complementariedad sexuada⁴⁵ con las cumbres de las montañas y, por tanto, con los antepasados, en reciprocidad lo más perfecta posible (con la *Pachamama*, con los difuntos, con los espíritus guardianes) y la ciclicidad ritual, espiritual y agraria (tiempos de siembra y cosecha; tiempos de descanso; tiempos rituales).

Esto también se aplica de forma análoga a una región, un país, el planeta Tierra y todo el universo (*pacha*). En este contexto, las *chakanas* (puentes cósmicos)⁴⁶ son especialmente importantes en el sentido de ser fenómenos transitorios, que por ello también tienen un significado ritual especialmente importante.

Para el tema “salud-enfermedad” son especialmente importantes el cuy, el huevo de gallina, las hojas de clavo y la hoja de coca como indicadores del diagnóstico, el alcohol, el tabaco, las hierbas medicinales y el incienso como catalizadores de la curación, así como el mediodía, la medianoche, los solsticios y otros *kairoi* como condensaciones rituales. Todas ellas son *chakanas*, puentes o mediaciones *pachasóficas*.⁴⁷

Una de las *chakanas* más importantes en el contexto de la enfermedad y la salud es el propio ritualista o curandero andino. Esta función no puede aprenderse y adquirirse simplemente a través de conocimientos académicos y prácticos, como ocurre con la biomedicina del Norte Global: también hay chamanas femeninas (*yatiri*) entre las y los aimaras. En los Andes, una mujer o un hombre es elegid@ para convertirse en chamán o chamana por *chakanas* cósmicas o meteorológicas como un rayo, un eclipse solar, o por peculiaridades genéticas (seis dedos en las manos o en los pies, joroba, etc.).

El término eurocéntrico “chamán”, por supuesto, no existe en las lenguas indígenas de los Andes y nunca se utiliza como término endógeno.⁴⁸ En aimara, el/la ritualista (en un sentido muy general) se llama *yatiri* (“el que sabe”), en quechua *yachaq* (“el que sabe”) o *paq'u*. Entre los/as ritualistas hay muchas diferenciaciones, dependiendo de la función y el propósito, la importancia y el alcance del ritual que alguien realiza. Así, hay *yatiris* o *paq'us* para el tributo a la Madre Tierra (pago a la

⁴⁵ Para no reducir la “complementariedad de género” a lo biológico, acuñé el término “sexuidad” para el contexto andino. En la perspectiva andina, todo tiene una connotación “sexuada”, es decir, un “género”, incluso los seres para el imaginario europeo inorgánicos como las piedras, los ríos o las cumbres de las montañas.

⁴⁶ La *chakana* andina más emblemática es la Cruz Andina, una cruz simétrica en tres dimensiones y con un espacio vacío en el cruce de los ejes de las simetrías. Existen *chakanas* que son fenómenos meteorológicos (rayo, arco iris), astronómicos (solsticios), agrarios (siembra, cosecha), animales (cóndor, cuy), vegetales (hoja de coca) y minerales (plata).

⁴⁷ «Pachasofía» (o el adjetivo «pachasófico») es otro término greco-indígena que subraya como sinónimo lo propio de la Filosofía Andina. Acerca del significado de *pacha*, cf. Estermann 2020a, *passim*.

⁴⁸ La palabra “chamán” (*shaman* en inglés) proviene de la palabra *šaman* del tungús (lengua tungúsica) de Manchuria y Siberia, que significa “el que sabe”. La antropología y etnografía occidental lo universalizaba como término genérico y lo asociaba con la magia.

Pachamama), para un buen viaje, para construir una casa, el ganado, un negocio, un buen embarazo y parto, y también los/las hay para la salud-enfermedad (*curander@*).

Estos/as curanderos/as llamados/as *hampiq* (quechua) o *qulliri* (aimara), siempre entienden su actividad en términos de la restauración (ritual) del equilibrio (perturbado) y no simplemente como una contribución al proceso de recuperación fisiológica y a la terapia médica. Dado que la salud y la enfermedad no son simplemente el resultado de cadenas causales (por ejemplo: virus → enfermedad) y procesos fisiológicos de un organismo individual, sino que representan el mantenimiento o la alteración de la armonía personal, social, espiritual y cósmica, la curación tampoco significa una regeneración basada en nexos causales y la lucha contra las causas de la enfermedad con los correspondientes antídotos farmacológicos.

Más bien, la curación implica una mediación ritual basada en la representación simbólica de realidades previamente separadas, que, además de las *chakanas* animales y vegetales mencionadas anteriormente como catalizadores (entre las que la hoja de coca tiene un papel primordial)⁴⁹, incluye una dimensión espiritual.

Vemos que sobre la base de esta racionalidad surge una lógica y una racionalidad bastante claras que pueden explicar tanto la enfermedad como la curación. El desencadenante “objetivo” de la enfermedad del susto es un ruido fuerte, un golpe o un movimiento brusco. Lo que en la corriente dominante europea se denomina “experiencia traumática”, en el contexto andino se considera un “susto” o shock (*mulla/mancharisqa*), es decir, una interrupción del flujo vital, una ruptura de una relación vital.⁵⁰

La idea en la perspectiva andina es que el *ajayu/animu* (“fuerza vital”)⁵¹ inherente a todo ser humano y demás seres vivos, que en las y los jóvenes está todavía muy inestablemente vinculado con las otras dimensiones (sobre todo fisiológicas), se “congela” por así decirlo a través del fuerte estallido o movimiento brusco y permanece en su lugar.

Pero como, según la comprensión andina, un *ajayu/animu* nunca puede existir flotando libremente —en general, los llamados “seres espirituales” siempre tienen un cierto tipo de encarnación o materialización—, el espíritu vital “asustado” se junta lo más rápidamente posible con algo que esté cerca de la “escena del crimen”, es decir,

⁴⁹ La hoja de coca (*kuka*) es una planta sagrada en la comprensión andina y tiene un significado ritual y espiritual, además de sus usos medicinales y nutricionales. Véase Estermann 2013, p. 73ss.

⁵⁰ La traducción de los términos *mulla* (aimara) o *mancharisqa* (quechua) por el español “susto” es algo deficiente, porque intenta captar un fenómeno multifacético y muy rico en simbolismo por una palabra que se usa para fenómenos bastante cotidianos.

⁵¹ No se trata del “alma” en un sentido occidental (platónico-cristiano), aunque la palabra prestada del latín *animu* (de *anima*: “alma”) lo sugiere. Mientras que el pueblo aimara mantenía su término endógeno *ajayu*, los quechuas adoptaron el término exógeno occidental *animu* introducido por los misioneros y dejaron de lado el término endógeno *kallpa* (“fuerza”). Es un ejemplo muy nítido de la colonización del idioma y, a través de la terminología, de la antropología.

una piedra, un árbol, una casa, incluso un animal o un artefacto. Se adhiere temporalmente a este objeto o ser vivo, mientras que la persona asustada “pierde” su *ajayu/animu* porque se aleja de él, o ella de él.

Esto no debe confundirse con la idea platónica occidental de la separación del alma y el cuerpo en el momento de la muerte, aunque el término latino *anima* se haya convertido en un préstamo en quechua (*animu*). En el caso del “susto”, la persona afectada no muere inmediata, sino va haciéndolo paulatinamente, a menos que el *ajayu/animu* vuelva a juntarse con ella. La fuerza vital disminuye proporcionalmente a la distancia espacial y temporal entre la o el paciente y el evento/tiempo del susto; se dice que “la vida se escapa poco a poco de la persona afectada”.

La ruptura de la relación entre *ajayu/animu* y las otras dimensiones de la existencia es la verdadera razón de la enfermedad en el contexto andino. Sin embargo, esta ruptura condiciona e induce otras interrupciones con implicaciones sociales, ecológicas, espirituales y económicas. Aunque la curación se dirige principalmente a la “reunificación” del *ajayu/animu* y la persona enferma, el restablecimiento de las otras formas de equilibrio en peligro o deteriorado también está en el centro de la actividad ritual del curandero.⁵²

7. Perspectivas interculturales sobre la ciencia

Ecuador y Bolivia han introducido un enfoque intercultural de la salud en sus nuevas constituciones estatales (2008 y 2009 respectivamente). Esto significa que prevalece una perspectiva pluralista no sólo en los ámbitos de la política, la economía, el derecho y la educación⁵³, sino también en el de la salud.

Además del enfoque “biomédico” (es decir, tecno-farmacéutico) del Norte Global (Europa, EE. UU. y las zonas influenciadas por ellos), la medicina indígena tradicional, la medicina herbolaria que funciona a base de plantas, la medicina originaria de Asia oriental (acupuntura, acupresión, ayurveda, etc.), así como la medicina espiritual con connotaciones religiosas, también tienen cabida en el pluralismo médico. En Bolivia, existen varios “hospitales interculturales” donde biomédicos/as con formación académica “occidental” trabajan codo a codo con *yatiri*, *qulliri*, *paq'u* o *hampiq*.

El ritual curativo andino “llamar el *ajayu*”⁵⁴ es un excelente ejemplo para los diferentes enfoques de la teorización no eurocéntrica y de epistemologías y racionalidades filosóficas no occidentales. Las “epistemologías del Sur” propuestas

⁵² Por eso, el ritual de la curación es acompañado por diferentes rituales de pedido a los espíritus tutelares, la *Pachamama*, los ancestros y los astros.

⁵³ En ambos países existe un pluralismo jurídico reconocido que incluye el derecho comunitario, un pluralismo político que incluye el consenso, un pluralismo educativo que incluye escuelas y universidades interculturales, un pluralismo económico que incluye el trueque y un pluralismo médico del que se hablará en seguida.

⁵⁴ Para una descripción minuciosa y su interpretación *pachasófica*, véase Estermann 1998, p. 220ss. y Estermann 2006, p. 239ss.

por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos⁵⁵ se han hecho un nombre en los círculos poscoloniales y *decoloniales* como alternativas a la epistemología occidental moderna.

Se trata de una pluralización de formas de conocer y teorías del conocimiento que, dependiendo del contexto cultural y civilizatorio, se oponen a un ideal discursivo, causal, *empirocéntrico* o positivista del conocimiento. El Sur se considera una metáfora de una epistemología desde los márgenes, desde la perspectiva de la periferia, de los pueblos colonizados, o en general: desde la perspectiva de la “otra” o del “otro”. La Filosofía Andina es un ejemplo de una “epistemología del Sur”, y el cuadro clínico y el ritual de curación descritos anteriormente sólo pueden entenderse en el contexto de esa perspectiva del Sur.

Pero la teorización *decolonial*⁵⁶ también se encuentra en el ritual descrito. Probablemente sería todavía prematuro hablar de una medicina “decolonial” o, más en general, de un sistema sanitario correspondiente, pero la incorporación de la perspectiva intercultural de la salud y la enfermedad en una política oficial (como en el caso de Ecuador y Bolivia) sugiere que se trata también de un acto de auténtica *decolonialidad* y, por tanto, de la superación de las ideas coloniales y *neocoloniales* sobre la enfermedad, la salud, la medicina, la espiritualidad y la curación.

En el caso de la enfermedad andina del *khara khara*, por ejemplo, el imaginario indígena la interpreta como el resultado de la explotación colonial: el *kharisiri* o “mentiroso” (en quechua *ñak’aq* o *phistaku*) de piel blanca succiona la grasa (símbolo de vitalidad) del cuerpo de la población indígena en la oscuridad y la utiliza para lubricar y aceitar sus logros tecnológicos (computadoras, aviones, máquinas, etc.).

Mediante una interpretación “decolonial”, la enfermedad real se sitúa en el contexto de la explotación colonial o *neocolonial* de los seres humanos y la naturaleza, y al mismo tiempo se plantea la cuestión de la verdad a este respecto (el *kharisiri* blanco es el mentiroso sistemático y, por tanto, el difusor de noticias falsas o *fake news*).⁵⁷

Además, el ejemplo de “llamar el *ajayu*” de los Andes representa un ejemplo del “giro ontológico” en etnología y antropología filosófica.⁵⁸ No se trata simplemente de una perspectiva diferente, de una forma alternativa de interpretar fenómenos universalmente válidos, sino de una existencia interculturalmente incongruente de racionalidades y formas de ser que representan mundos reales.

En el caso de la Filosofía Andina, sin embargo, la cuestión del ser (ontología) no se plantea en un sentido europeo-occidental como una búsqueda del significado del ser o de los constituyentes últimos de la realidad, sino como descripción de la relación o

⁵⁵ Santos 2009a; 2009b, 2017.

⁵⁶ Quijano 2000; 2007; Mignolo 2007; Asher 2013.

⁵⁷ Cf. Arguedas 1953, p. 218-230.

⁵⁸ Acerca de este “giro ontológico” cf. Descola, 2013; Holbraad 2017. Para la región andina: De la Cadena 2010.

relacionalidad de todo ser que precede a cualquier condensación (sustancia) o individualización (sujeto).

Las enfermedades andinas son, ante todo, entidades relacionales y, como tales, sólo pueden entenderse y tratarse en consecuencia en el marco de un mundo alternativo de equilibrio y desequilibrio o de justicia o injusticia cósmicas. El “giro ontológico” resume este estado de cosas en el sentido de que no se trata de diferentes enfoques culturales, espirituales, religiosos o médicos de un mismo fenómeno (susto), sino de fenómenos o mundos fundamentalmente diferentes.

A pesar de estos nuevos enfoques epistemológicos *decoloniales*, neo-ontológicos y plurales, sigue habiendo malentendidos, incompreensión mutua y atribuciones estereotipadas en el diálogo entre las dos racionalidades: la occidental-moderna y la indígena-andina.

8. A manera de conclusión: ¿Saber o ciencia?

A lo largo de este trabajo, debemos haber notado la importancia del lenguaje en la construcción intercultural de un pluralismo epistemológico y de las epistemologías indígenas. Representantes indígenas subrayan la importancia de la sabiduría y de los saberes ancestrales, sin por ello reivindicar una aspiración científica.

El debate se asemeja un tanto a la cuestión de si la *cosmovivencia* indígena andina puede ser llamada con todo derecho “filosofía” o si sería mejor hablar de “pensamiento”. Tal como se podía constatar, en el contexto andino no se hace una distinción tajante y clara entre diferentes tipos de “saberes”, tal como viene haciendo Occidente desde el inicio de la Modernidad. Las personas que “saben”, son al mismo tiempo las personas iniciadas en la ritualidad y curación correspondientes (*yatiri*, *yachaq*). No existe saber “esotérico” y “exotérico”, ciencia y *paraciencia*, sabiduría y conocimiento, teoría y práctica.

Si aplicamos de manera coherente la crítica *decolonial* a la epistemología y ciencia occidental dominantes, se puede concluir que de ningún modo fuera imposible la construcción de epistemologías y ciencias indígenas. Sólo que su elaboración requiere de un gran esfuerzo conceptual, *decolonial* e intercultural. Como contrapeso a las asimetrías existentes, propondría hablar de “epistemología andina”, “ciencia andina” y “filosofía andina”, y no sólo de “conocimiento”, “saber” y “cosmovivencia”. Futuras generaciones de investigador@s indígenas demostrarán si este giro *decolonial* e intercultural habrá sido acertado.

Bibliografía

APARICIO Gervás, Jesús; Ampuero Justiniano, Jenny; Delgado Ángeles, María. “Las primeras universidades indígenas en Bolivia, la Universidad Indígena Guaraní y de Pueblos de Tierras Bajas”. **Gazeta de Antropología**, 31 (1), 2015, <http://hdl.handle.net/10481/34250>. Acceso: 29 de junio de 2024.

ARGUEDAS, José María. “Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales: folklore del Valle del Mantaro, Provincias de Jauja y Concepción”.

Folklore Americano, año 1, No 1, Lima, p. 101-293, 1953.

ASHER, Kiran. “Latin American decolonial thought, or making the subaltern speak”.

Geography Compass, 7/2, p. 832–842, 2013.

BOURDIEU, Pierre; Passeron, Jean-Claude. “Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica”. En: ÍDEM. **La Reproducción**: elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Libro 1. Madrid: Editorial Popular, 2001, p. 15-85. [Se trata de la traducción del francés de 1970].

CADENA, Marisol, de la. “Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics”. **Cultural Anthropology**, 25 (2), p. 334–370, 2010.

CAPERA, José Javier (ed.). **Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano**: pensamiento crítico latinoamericano. Tomo 1; Estudios Descoloniales y Epistemologías del Sur Global. Tomo 2; Experiencias, resistencias y praxis comunitarias. Tomo 3. Buenos Aires: Arkho Ediciones, 2018 y 2019.

CORREA, Mario; Saldarriaga, Dora. “El epistemicidio indígena latinoamericano: algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial”. **CES Derecho**, 5 (2), p. 154-164, 2014.

DESCARTES, René. **Meditaciones Metafísicas**. Buenos Aires: Aguilar, [1641] 1975.

DESCOLA, Philippe; Lloyd, Janet. **Beyond Nature and Culture**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

ESTERMANN, Josef. “Sustancia versus relación: sobre los antecedentes lingüístico-teóricos de las filosofías occidental y andina”. **Cuestiones de Filosofía**, Tunja, 8/31, p. 53-72, 2022.

ESTERMANN, Josef. “Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: esbozo de una metodología del filosofar intercultural”. **Concordia**, Aachen, 77, p. 81-100, 2020a.

ESTERMANN, Josef. “*Llamar el ajayu*: philosophische Hintergründe andiner Vorstellungen von Gesundheit, Krankheit und Genesung”. **Polylog**, Viena, 42, p. 43-59, 2020b.

ESTERMANN, Josef. **Cruz y Coca**: hacia la descolonización de la Religión y la Teología. La Paz: ISEAT/Armonía, 2013.

ESTERMANN, Josef. “Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens”. **Polylog**, Viena, 27, p. 21-40, 2012.

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

ESTERMANN, Josef. **Interculturalidad**: vivir la diversidad. La Paz: ISEAT, 2010b.

ESTERMANN, Josef. “Ecosofía andina: la Naturaleza en Occidente y en los Andes”. **Fe y Pueblo. Segunda época**, La Paz, No. 11, p. 68-76, 2007.

ESTERMANN, Josef. **Filosofía Andina**: sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT, 2006.

ESTERMANN, Josef. **Filosofía Andina**: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya Yala, 1998.

HOLBRAAD, Martin; Pedersen, Morten Axel. **The ontological turn**: an anthropological exposition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

KOESTLER, Arthur. **The Ghost in the Machine**. Londres: Hutchinson, 1967.

KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires. Ed. BONUM. 2ª Ed. 293 pp.

MEJÍA Huamán, Mario. "Valor filosófico del idioma quechua". **Cuadernos Americanos. Nueva Época**, México, 52, p. 183-188, 1994.

MIGNOLO, Walter. "The darker side of Modernity: coloniality and modernity/rationality". **Cultural Studies**, Londres, 21 (2-3), p. 155-167, 2007.

MIRES, Fernando. **La colonización de las almas**: misión y conquista en Hispanoamérica. San José de Costa Rica: DEI, 1987.

PANIKKAR, Raimon. **La experiencia filosófica de la India**. Madrid: Trotta, 1997.

PANIKKAR, Raimon. "Filosofía y Cultura: una relación problemática". En: FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.). **Kulturen der Philosophie**: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Aachen: Mainz-Verlag, 1996, p. 15-41.

PANIKKAR, Raimon. **Myth, Faith and Hermeneutics**. Nueva York: Orbis, 1979.

PULEO, Alicia. **Ecofeminismo para otro mundo posible**. Madrid: Cátedra, 2011.

QUIJANO, Aníbal. "Coloniality and Modernity/Rationality". **Cultural Studies**, Londres, 21 (2-3), p. 168-178, 2007.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RYLE, Gilbert. **The Concept of Mind**. London: Hutchinson, 1949.

SANTANA Cova, Nancy. "El ecofeminismo latinoamericano: las mujeres y la Naturaleza como símbolos". **Cifra Negra**, Trujillo (Venezuela), 11, p. 37-46, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Justicia entre saberes**: epistemologías del Sur contra el epistemicidio. Madrid: Morata, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Una epistemología del sur**: la reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI, 2009b.

SIFUENTES Mendoza, Abraham; Corral Soto, Sofía. "La capitalización del conocimiento y el discurso de la ciencia: elementos para pensar al sujeto universitario". **Con-Ciencia Social**, Ciudad Juárez, N° 17, p. 145-152, 2013.

SPIVAK, Gayatri. “¿Puede el subalterno hablar?”. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, 39, p. 257-364, 2003.

SPIVAK, Gayatri. “Can the Subaltern Speak?”. En: NELSON, Cary; Grossberg, Lawrence (eds.). **Marxism and the Interpretation of Culture**. Basingstoke: Macmillan, 1988, p. 271–313.