

## **Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina.**

**Martín E. Díaz**

Universidad Nacional del Comahue

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Interculturalidad y  
Decolonialidad – CEAPEDI.

Neuquén. Argentina

**[mdiazfilo@hotmail.com](mailto:mdiazfilo@hotmail.com)**

### **Abstract**

The following article aims to alert us about the scope of the idea of universality and humanity deployed since the European colonial expansion. In this sense, we seek to visualize the development of a highlighted epistemic racism present in the modern matrix, which will give place – in the particular case of Latin America – to an underestimation of the wisdoms and traditions of knowledge which result from an imposition of the occidental European wisdom.

Therefore, it results interesting to inquire, from the presence of this epistemic racism to the interior of a dominant tradition of social and human sciences, the possible scopes of an intercultural transformation of these thought traditions towards a redefinition and opening to those wisdoms which are ignored and oppressed by the official wisdom culture.

**Key words:** epistemic racism, modernity, coloniality, monoculture, interculturality

### **Resumen**

El siguiente artículo pretende alertar sobre los alcances de la idea de universalidad y de humanidad desplegada a partir de la expansión colonial europea. En este sentido, se

procura visualizar el desarrollo de un marcado racismo epistémico presente en la matriz moderna, el cual dará lugar -en el caso puntual de América Latina- a una subvalorización de los saberes y tradiciones de conocimientos producto de la imposición del patrón del saber europeo occidental.

Interesa, por tanto, indagar, a partir de la presencia este racismo epistémico al interior de la tradición dominante de las ciencias sociales y humanas, los posibles alcances de una transformación intercultural de estas tradiciones de conocimiento en pos de una resignificación y apertura hacia aquellos saberes ignorados y oprimidos por la cultura oficial del saber.

**Palabras claves:** racismo epistémico, modernidad, colonialidad, monocultura, interculturalidad

### **Introducción**

El acaecimiento de la modernidad europea ha resultado decisivo en la configuración de la vida socio-cultural del planeta desde el inicio de la narrativa de mundo moderna hasta el presente. Así pues, la autogeneración de esta narrativa de mundo resultará sustancial en el proceso de gestación de una universalidad del conocimiento capaz de categorizar y clasificar a la totalidad de saberes desde aquí ‘descubiertos’ y jerarquizados por la racionalidad moderna.

En tal sentido, el siguiente artículo pretende alertar sobre los alcances de la idea de universalidad, a la par de la idea de humanidad prolijada por la cultura europeo occidental, a efectos de visualizar el desarrollo de un marcado racismo epistémico presente en la matriz moderna, el cual dará lugar a una subvalorización de los saberes y tradiciones de conocimientos avizoradas por fuera de los criterios epistemológicos y metodológicos impuestos por el patrón europeo occidental.

En esta dirección dos argumentos centrales atraviesan los objetivos de este artículo. En primer término, la necesidad de interpelar la presencia de un patrón monológico, monocultural y despreciativo de las racionalidades no-occidentales a la base de la tradición dominante de las ciencias sociales y humanas el cual ha contribuido, particularmente en el

caso de América Latina, con la eliminación y desvalorización de la diversidad epistémica y cultural contenida en el continente. En un segundo término, la pretensión de re-pensar, frente a la actual crisis por la que transita el modelo civilizatorio occidental, los posibles alcances de una transformación intercultural de nuestras tradiciones de pensamiento en pos de contribuir a la gestación de nuevos modos de encuentro y valoración de las distintas racionalidades culturales, así como la posibilidad de indagar en nuestro presente nuevos caminos desde donde idear otros mundos posibles.

### **Desandando los mitos autogeneradores de la narrativa moderna**

La emergencia de la modernidad trajo aparejado todo un conjunto de transformaciones económicas, políticas, culturales y epistémicas que posibilitaron la generación de una narrativa de mundo en donde la modernidad europea aparece representada como un momento autosuperador de la humanidad. [1] Se trata, en efecto, de un novedoso proyecto basado en la explicación y control de los caracteres mecánico-matemáticos que componen la realidad, en virtud de lo cual, la razón moderna se va autoubicar en el sitio privilegiado de pretender observar el mundo por fuera de éste.

De aquí que el propósito del proyecto cartesiano, de situar al sujeto ideal de conocimiento en una posición abstraída de toda determinación espacio-temporal y localización geopolítica, dará lugar entonces a lo que el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel ha denominado el ‘mito de la autoproducción de la verdad’.[2] El *ego cogito* moderno autofunda por tanto el mito de un punto de observación inobservado el cual alimenta, por parte de la racionalidad moderna, la pretensión de generar una matriz de conocimiento deslindada de las contingencias humanas y de los apetitos terrenales, producto de su inscripción impoluta en la cúspide de la verdad y la universalidad del saber.

El *ego cogito* moderno configura de esta manera una plataforma de universalidad del conocimiento a partir de la cual queda escondida la desmesura de situar en un punto cero del saber el despliegue de una racionalidad que se postula a sí misma desprovista de toda sexualidad, raza, género, territorialidad y relaciones de poder. El mito de la modernidad autofundante pasará a ocultar así, en palabras del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, una *hybris* del punto cero por la cual la localización geopolítica imperial de

la razón queda vedada en la generación de una matriz epistémico-política que se presenta con una pretensión de universalidad metaempírica, metacultural y metapolítica.[3]

Así pues, la generación de este mito de la modernidad como momento autosuperador de la humanidad, resulta inescindible, siguiendo aquí el planteo propuesto por Enrique Dussel, de la experiencia colonial iniciada por la expansión hispano lusitana y la incorporación de las periferias del mundo a la incipiente cartografía global trazada desde Europa en tanto centro de poder mundial.[4] La geografía de la razón moderna resulta de este modo inseparable a una intrínseca actitud imperial que supone el discurso legitimador de la colonización y explotación del ‘Otro no-europeo’ en nombre de la acción redentora del mismo. En este sentido, asistimos a otro de los mitos generados en el seno de la modernidad representado aquí bajo la labor desiderativa de emprender una acción salvífica del Otro mediante su colonización y conquista. El ‘mito de la acción salvífica’ operará por consiguiente como la redención de la misión salvadora emprendida por el sujeto europeo lo cual posibilita la perpetración de la ‘muerte justa’ y la consumación del genocidio del Otro colonizado. [5]

Esta relación entre saber y conquista constituye de este modo una pieza fundamental de la experiencia colonial moderna fundada en la supuesta superioridad moral del hombre blanco europeo respecto al resto de las poblaciones que pueblan el planeta. En virtud entonces de esta relación entre saber y conquista el sujeto moderno se configura a sí mismo como portador de una supuesta superioridad cognoscitiva y moral que le permite jerarquizar los grados de conocimiento y de evolución antropológica posible de alcanzar por el Otro no-europeo. La modernidad genera de esta manera el ‘mito de un progreso moral de la humanidad’ en donde la razón blanca moderna aparece simbolizada como la culminación y perfección del espíritu de la humanidad en contraste con la imperfección que representan aquellas vidas no-occidentales ubicadas en los bordes o fronteras de lo humano.

En esta dirección, algunas de las expresiones más celebres, consumadas al interior del proyecto filosófico moderno de mediados del siglo XVIII, patentizan de manera taxativa esta vocación de establecer una jerarquización moral del género humano de acuerdo a la localización geográfica en donde son ubicadas las distintas culturas dentro del mapamundi imperial; tal como ocurre de manera emblemática dentro de la tradición canónica de la filosofía con el pensamiento filosófico de Inmanuel Kant.

Como lucidamente ha detectado el filósofo nigeriano nacionalizado norteamericano Emmanuel Chukwudi Eze, en su análisis acerca de los estudios antropológicos realizados por Kant a lo largo de una gran parte de su actividad intelectual,[6] resulta posible visualizar de qué manera en el filósofo alemán sus consideraciones acerca del arribo a la emancipación del género humano por vía de la razón, no pueden escindir-se de una profunda racialización de la humanidad que dictamina la superioridad de la raza blanca europea respecto a las consideradas ‘razas de color’ ubicadas por fuera de Europa. Dicho de otro modo, para Kant la humanidad se encuentra dividida en cuatro razas fundamentales de acuerdo a su localización geográfica, en donde la perfección de los principios morales humanos resulta patrimonio exclusivo de los habitantes de clima frío húmedo o europeo del norte, mientras que el resto de las poblaciones no-europeas aparecen como carentes de voluntad racional a raíz de su pertenencia a climas cálidos y templados. Por ende tanto Asia, África y América constituyen para Kant continentes poblados por ‘razas moralmente inmaduras’ desprovistas de principios éticos y de auto-conciencia moral, cuya potencialidad humana depende de su aproximación al ideal europeo. [7]

De tal modo, la antropología propiciada por Kant, la idea de humanidad formulada por el filósofo de Königsberg, encierra para Eze un ‘color de la razón’ [8] desde el cual se dictamina el carácter de subhumano carente de inteligencia y de moralidad de aquellas vidas no-europeas plausibles por tanto de ser castigadas, explotadas y eliminadas en nombre del progreso de la civilización occidental.[9] En otras palabras, se trata del desarrollo de un profundo racismo epistémico contenido en esta concepción filosófica la cual esconde en el anuncio de la inferioridad moral del Otro la acción legitimante de su exterminio material y simbólico.[10] Desarrollo de una violencia fáctica y cognoscitiva claramente también formulada en otras manifestaciones emblemáticas del pensamiento filosófico y social de la modernidad tal como ocurre en el caso de Hegel, Locke y Hume entre otros.

A modo de constatación de esta afirmación resulta relevante la referencia efectuada por el filósofo nigeriano en torno a la valoración del propio Kant, así como -de manera indirecta- del mismo David Hume acerca de la posible humanidad del ‘Negro’. En dicha referencia es posible advertir de qué modo el pensamiento de Hume parece no sólo haber

despertado a Kant de un dogmático sueño gnoseológico, sino además parece haberlo despertado a la evidencia irreductible de la inhumanidad del ‘Negro’:

“El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte o ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas; parece tan grande en las facultades espirituales como en el color.” [11]

De aquí que el surgimiento de este racismo epistémico y biológico presente en la geografía de la razón occidental, resultará una estrategia discursiva decisiva en el proceso de negación, silenciamiento y exterminio de las existencias y saberes no inscriptos o adecuados a la tipología del ‘ser’ y del ‘pensar’ diseñada por la razón moderno imperial.

En este sentido, el establecimiento de los mitos señalados, constitutivos de la modernidad eurocentrada, resultan generadores de una colonialidad la cual opera desde entonces como una lógica global que posibilita dominar y controlar a las poblaciones del mundo a partir de la clasificación racial de las mismas, poner en duda la posible humanidad de estas poblaciones ubicadas por fuera de Europa y, además, subvalorar a las cosmovisiones y tradiciones de conocimiento consideradas como no-modernas o primitivas. En esta dirección, en sintonía con el análisis propuesto por el denominado colectivo modernidad-colonialidad, se trata de advertir el despliegue de una colonialidad del poder, del ser y del saber [12], actuantes en la configuración del sistema mundo capitalista, en tanto expresiones consumadas de un *ego conquiro* [13] y, a su vez, de un *ego fálico* [14] ocultos tras la figura emblemática del ‘yo pienso’ propiciada por el proyecto moderno.

En suma, lo relevante aquí es señalar de qué manera el despliegue de esta trama modernidad-colonialidad resultará decisiva en la estructuración del pensamiento filosófico y social desde el cual fue gestada la tradición hegemónica de las ciencias sociales y humanas, la cual dará lugar a la generación -siguiendo la expresión formulada por la teórica

hindú Gayatri Chakravorty Spivak- de una violencia epistémica[15] capaz de negar y desvalorizar la pluralidad cultural y cognoscitiva contenida en el mundo.

Se trata en efecto de advertir, siguiendo en este caso al sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, la producción de las distintas formas de monoculturas a las que ha dado lugar la civilización europeo occidental generadora de una ‘racionalidad indolente’ o ‘perezosa’ [16] la cual se presenta a sí misma como una racionalidad privilegiada capaz de renegar -en virtud de su potestad regente- de la vocación de abrirse al conocimiento de la riqueza pluri-versal del planeta. En este sentido, de acuerdo con Santos, se trata de la emergencia de una ‘razón indolente’[17], propiciada por la matriz eurocéntrica occidental, generadora de una monocultura del saber responsable de la desaparición o ‘epistemicidio’ [18] de aquellos conocimientos que se presentan o aparecen visualizados como alternativos, inadecuados o carentes de rigurosidad epistémica en relación a esta racionalidad exclusiva.

De tal forma, el impacto de esta matriz de pensamiento en la configuración de las ciencias sociales y humanas en América Latina jugará un rol central en el establecimiento de verdaderos ‘tribunales de la razón’ [19] los cuales posibilitarán el diseño de vidas y saberes arquetípicos afines al proceso de modernización y blanqueo racial desarrollado sobre el continente a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Pero aún más, el despliegue de este patrón monológico y monocultural del saber supondrá el ocultamiento y desprecio del legado de las lógicas de pensamiento, formas de socialización y de relación con la naturaleza presentes en las cosmogonías y saberes ancestrales de las comunidades originarias y afroamericanas sobre el continente. En suma, tal como ha señalado oportunamente el semiólogo argentino Walter Mignolo, resulta necesario visualizar el impacto de esta trama modernidad-colonialidad en la invención de la idea de América Latina y, por consiguiente, en el establecimiento de los parámetros legítimos del conocimiento y del ‘saber decir’ producto de la imposición de un imaginario occidental sostenido en el legado del conjunto de las lenguas imperiales de la modernidad; asumidas éstas como criterios de verdad y de transmisión del conocimiento por parte de nuestras elites criollas vernáculas. [20]

## **Descolonizando el patrón monocultural del saber: un desprendimiento y apertura hacia la interculturalidad**

Ahora bien, frente al despliegue de este patrón monocultural, androcéntrico y occidentalocéntrico [21], presente al interior de la tradición hegemónica del conocimiento en nuestro continente, resulta menester indagar los aportes que una descolonización de esta tradición dominante del conocimiento puede contribuir a la interpelación de nuestro presente histórico y, por ende, a las nuevas formas de apropiación de la diversidad que se perpetran en el mismo.

De tal modo, la necesidad de propiciar una descolonización de la tradición dominante del conocimiento, parece suponer tanto la necesidad de una apertura y revalidación de aquellos saberes ignorados y oprimidos por la cultura oficial del saber; así como la transformación de una versión de la historia y del conocimiento intrínsecamente amarrada a la lógica del sistema-mundo europeo /euro-norteamericano capitalista/patriarcal/moderno/colonial parafraseando aquí a Ramón Grosfoguel. [22]

Se trata, en este sentido, de un desprendimiento de una versión canónica del conocimiento y de la historia capaz de contribuir a desaprender el analfabetismo epistemológico producto del olvido de nuestros propios marcos de referencialidad en el mundo. Así pues, dicho proceso de descolonización de la lógica amarrada al patrón dominante del ‘ser’ y del ‘saber’ radica, tal lo expresado por Mignolo, en evidenciar las ‘lobotomías epistémicas’ generadas y naturalizadas a raíz del abandono y negación de nuestras propias historias locales y tradiciones de conocimiento.[23]

De ahí que romper el cerco impuesto por el legado de la monocultura mental propia de la tradición dominante del conocimiento, presenta el desafío de visualizar y, fundamentalmente, desclasificar a los sujetos y saberes negados a partir del patrón blanco, androcéntrico, adultocéntrico, heterosexual y monológico oculto en la geopolítica imperial moderna y en la constelación de saberes acuñados por la misma. [24]

En efecto, tal lo expresado por la lingüista norteamericana Catherine Walsh, el reto consiste, frente al desarrollo de este patrón hegemónico y monocultural del conocimiento, en la construcción de unas ciencias sociales/culturales-otras que posibiliten el rompimiento de estos mecanismos de subalterización y racialización de las vidas y saberes no-



occidentales en aras de sacar del silenciamiento histórico al conjunto de estas existencias y conocimientos oprimidos en el derrotero constituyente de América Latina. [25] Por ello esta labor de desprendimiento del *logos* occidentalocéntrico [26] y de apertura hacia los saberes y vidas negadas por el mismo, supone apuntalar un proceso de interculturalización de la razón [27] capaz de propiciar la transformación de la estructura arbórea de la racionalidad hegemónica desde la cual se hipervaloriza al conocimiento experto, académico y lógico-racional por encima de aquellos saberes no-académicos y otras lógicas del pensamiento. [28]

En virtud de lo expuesto, el desarrollo de una crítica intercultural a la herencia de nuestras tradiciones de conocimiento, intenta contribuir a la generación de todo un conjunto de pensamientos y acciones complejas capaces de propiciar el intercambio y cooperación epistémico-político entre las distintas racionalidades y culturas existentes. En este sentido, el alcance de este proceso intercultural anteriormente expresado es comprendido como una meta a alcanzar, como un proyecto inacabado capaz de generar saberes y prácticas Contrahegemónicas concretas expresadas particularmente por aquellas culturas y sujetos históricamente invisibilizados por el patrón del saber dominante.[29] Dicho de otro modo, se trata más bien de un tipo de pensamiento y de *praxis* aun en gestación cuyo uno de sus mayores desafíos actuales consiste en evitar la intención apropiadora y des-significante tanto por parte de la lógica civilizatoria desplegada por el legado monocultural de los Estados nacionales en América Latina; así como por parte de la racionalidad crematística impulsada desde el mercado. En consonancia con este carácter inacabado otorgado a la interculturalidad Walsh señala que:

“A diferencia de la multi y pluriculturalidad, que son hechos constatables, la interculturalidad aún no existe, se trata de un proceso a alcanzar por medio de prácticas y acciones concretas y conscientes.” [30]

De tal modo, la idea de interculturalidad postulada por la herencia monocultural propia de los Estados nación en América Latina, o bien, enunciada en el supuesto rescate de la ‘diversidad’ por parte de la lógica del mercado, no hacen más que encubrir un nuevo

modo de racismo epistémico; el cual asume en el caso de la lógica del mercado el carácter de un multiculturalismo reconciliador y tolerante hacia las diferencias culturales. [31] En suma, este nuevo modo de racismo epistémico consiste entonces en dejar intactas las estructuras materiales y simbólicas que posibilitan, tanto por parte del Estado o del mercado, que ciertas vidas y saberes sean considerados en virtud de su pertenencia cosmogónica, cultural o de género como más valiosos o legítimos que otros.

En tal sentido, la propuesta de una crítica intercultural, tanto a la lógica monocultural como al multiculturalismo liberal proyectado por el capitalismo posfordista, puede ser pensada como la generación de un pensamiento insurgente, o un paradigma de disrupción [32], desde el cual se apuesta no sólo al encuentro y al diálogo entre los distintos saberes, sino a su vez, se procura socavar necesariamente los pilares de un patrón civilizatorio el cual ha impuesto una visión utilitaria y pragmática de la realidad, así como la ruptura a manos de la lógica capitalista imperante de los distintos equilibrios ecológicos que garantizan la supervivencia de todas las especies existentes.

Por cierto que esta crítica efectuada al patrón dominante desplegado por la modernidad europea y los EE.UU en nuestro continente no supone el desarrollo de un tipo de fundamentalismo antieuropeo [33] o un anti-occidentalismo capaz de impugnar, desde una visión totalizadora, la legitimidad de los aportes y antídotos críticos provistos por la denominada tradición de pensamiento occidental. Por ello lejos de recaer en una visión totalizadora que impida diferenciar las distintas especificidades conceptuales y los prolíficos aportes dispensados por las tradiciones críticas europeas, la crítica intercultural de nuestras tradiciones de conocimiento debe procurar -en sintonía aquí con el propuesta de una transformación intercultural de la filosofía formulada por Raúl Fonet Betancourt-[34] la incorporación de lo mejor de tales corrientes de pensamiento sin desconocer, ni obviar por ello, las limitaciones de tales tradiciones en la crítica a las consecuencias de la experiencia colonial europea en América Latina, el rol del eurocentrismo en las construcción de las ciencias sociales y humanas y, los alcances filosóficos-políticos contenidos en la idea de universalidad y de humanidad decretada por la civilización occidental. [35]

Por ello antes que proclamar una cierta ‘renuncia’ a occidente o bien postular algún tipo de sacralización de lo propio de cada cultura, mediante la generación de un

particularismo cerrado desde el cual resulte imposible pensar y construir respuestas globales a problemas evidentemente globales, una crítica intercultural de nuestro tiempo histórico debe más bien propender a recusar el universalismo abstracto [36] promovido por la modernidad eurocentrada el cual ha impuesto lo particular como algo global; absorbiendo de esta manera la diversidad de saberes, prácticas sociales y culturales en la postulación de una ficticia universalidad. [37]

A modo de cierre, retomando aquí el tema que dio motivo a este artículo, la propuesta de una crítica intercultural de nuestras tradiciones de conocimiento, posee como propósito epistémico-político, volver presente a las diversidades ausentes en la narrativa de las voces y saberes legítimos en el diseño de América Latina. Sin duda este proceso de transformación epistémico-político no puede constituirse por cierto en una mera novedad intelectual, propio de la permanente demanda de novedades por parte del mundo académico, sino más bien, en una profunda resignificación de la idea de conocimiento, de ciudadanía y democracia en América Latina a partir de la recuperación y resignificación del legado de las epistemologías subalternas, así como de las experiencias y proyectos políticos de aquellos colectivos sociales que pugnan y laboran decididamente por la generación de otros mundos posibles. Tal como claramente ha expresado de Santos: “No hay justicia social global sin justicia cognitiva global” [38] y tal vez a partir de la progresiva consumación de este desiderátum resulte posible proyectar una transformación concreta de nuestro tiempo histórico.

## Referencias bibliográficas

[1] Parte de las ideas que aquí se siguen fueron discutidas en ocasión de las Jornadas Pre- alas Comahue 2010 realizadas en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue, Diciembre 2010.

[2] Cfr. Grosfoguel, Ramón: *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri- versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*, en Castro- Gómez, Santiago – Grosfoguel, Ramón (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre. 2007.

[3] Cfr. Castro-Gómez, Santiago: *El lado oscuro de la 'época clásica'. Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII*, en Mignolo, Walter (comp.): *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008. También en: Castro-Gómez, Santiago: *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de los saberes*, en Castro-Gómez, Santiago – Grosfoguel, Ramón (eds.): Op.cit.

[4] Cfr. Dussel, Enrique: 1492: *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. La Paz, Plural editores, 1994. También en: Dussel, Enrique: *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en Lander, Eduardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

[5] Cfr. Dussel, Enrique: Op.cit.

[6] De acuerdo a la investigación realizada por Chukwudi Eze los estudios antropológicos efectuados por Kant fueron llevados a cabo durante un período regular de aproximadamente cuarenta años hasta un año anterior de su retiro. Este dato resulta a toda luz más que significativo respecto a las profundas preocupaciones de Kant en torno al estudio de la antropología y la geografía física; preocupaciones éstas dejadas de lado por una versión canónica de la filosofía la cual ha presentado al filósofo alemán como estrictamente ocupado por los problemas de la razón pura y en la formulación de una ética racional con carácter universal. De esta manera, a partir de esta centralidad otorgada por la versión canónica de la filosofía, respecto a las estrictas aparentes preocupaciones filosóficas de Kant, ha quedado oculto el profundo racialismo que atraviesa el pensamiento del célebre filósofo de Königsberg expresado en sus denominados 'escritos menores'. Véase para una ampliación al respecto el exhaustivo trabajo formulado por Chukwudi Eze: *El color de la razón. La idea de raza en la antropología de Kant*, en: Mignolo, Walter (comp.): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del signo, 2001.

[7] *Ibíd.*

[8] *Ibíd.*

[9] *Ibíd.*

[10] Cfr. Castro-Gómez, Santiago: *El lado oscuro de la 'época clásica'. Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII*, en Mignolo, Walter (comp.): Op.cit.

[11] Citado en Eze Chukwudi, Emmanuel: Op.cit. p. 237.

[12] Véase respectivamente para una problematización de la idea de colonialidad del poder, del ser y del saber: Quijano, Aníbal: *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*, en Mignolo, Walter (comp.): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*.

*El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001; Torres-Maldonado, Nelson: *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, en Castro-Gómez, Santiago – Grosfoguel, Ramón (eds.): Op.cit; Lander, Eduardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

[13] Cfr. Dussel, Enrique: Op.cit.

[14] Cfr. Torres-Maldonado, Nelson: Op.cit.

[15] Cfr. Spivak, Gayatri Chakravorty: “¿Puede hablar el subalterno?”, en Revista Colombiana de Antropología, Volumen 39, Enero-Diciembre, 2003.

[16] Cfr. Santos, Boaventura de Sousa: *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao, Desclee de Brouwer, 2003. De acuerdo a Boaventura de Sousa Santos el desarrollo de esta ‘razón indolente’ resulta generadora de la producción de cinco formas de monoculturas hegemónicas, tales como: la monocultura del saber, del tiempo lineal, de la naturalización de las diferencias, de la escala dominante y del productivismo capitalista. Para un análisis en profundidad de las consecuencias de esta racionalidad generadora de estas distintas monoculturas por parte de la modernidad occidental, véase fundamentalmente: Santos, Boaventura de Sousa: *Una epistemología desde el sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social.* Buenos Aires, CLACSO coediciones, 2009.

[17] *Ibíd.*

[18] Cfr. Santos, Boaventura de Sousa: Op.cit.

[19] Cfr. González Stephan, Beatriz: *Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado*, en *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina.* Caracas, Monte Avila Editores y Equinoccio Universidad Simón Bolívar, 1995.

[20] De acuerdo al análisis efectuado por Mignolo en *La idea de América Latina* se trata de la imposición de los registros cognitivos y semánticos provenientes en primer término del español, el portugués y el italiano y, *a posteriori*, del francés, el inglés y el alemán en tanto lenguas imperiales desplegadas por el proyecto moderno. Para una lectura en detalle véase: Mignolo, Walter: *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona, Editorial Gedisa, 2007

[21] Cfr. Morin, Edgar y Kern, Brigitte Anne: *Tierra patria.* Barcelona, Kairos, 1993.

[22] Cfr. Grosfoguel, Ramón: *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*, en Castro-Gómez, Santiago - Grosfoguel, Ramón (eds.) Op.cit.

[23] Cfr. Mignolo, Walter: *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.* Buenos Aires, Ediciones del signo, 2010.

[24] Cfr. Grosfoguel, Ramón: Op.cit.

[25] Cfr. Walsh, Catherine: “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, en Revista *Nómadas*, N° 26. Abril 2007. Universidad Central – Colombia.

[26] Cfr. Morin, Edgar y Kern, Brigitte Anne: Op.cit.

[27] Cfr. Garcés, Fernando: *Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica*, en Castro-Gómez, Santiago – Grosfoguel, Ramón (eds.): Op.cit.

[28] Cfr. Walsh, Catherine: Op.cit.

[29] Sigo particularmente en estas reflexiones algunas de las respuestas formuladas por el filósofo cubano Raúl Fonet Betancourt en ocasión de la entrevista realizada de manera conjunta con Carlos Pescader publicada en el mes de diciembre del año próximo pasado en la Revista *Otros Logos*. Véase para una lectura en detalle de lo señalado, Díaz, Martín E. - Pescader, Carlos; Entrevista al Prof. Raúl Fonet Betancourt: “Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante”, en Revista *Otros logos*, *Revista de Estudios Críticos*, CEAPEDI - UNCo, Año 1. N° 1, 2010.

[30] Walsh, Catherine citada en Garcés, Fernando: *Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica*, en Castro-Gómez, Santiago – Grosfoguel, Ramón (eds.): Op.cit. p. 236.

[31] Cfr. Walsh, Catherine: *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*, en Mignolo, Walter (comp.) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del signo, 2006. En una dirección similar también el filósofo esloveno Slavoj Žižek, desde una genealogía distinta a la propuesta por el proyecto modernidad-colonialidad, ha puesto en evidencia el carácter folclórico y exótico otorgado al ‘Otro’ diferente por parte del multiculturalismo liberal posfordista. Para Žižek tanto la tolerancia liberal como el anuncio del reconocimiento del Otro por parte de la lógica cultural del capitalismo posfordista, configuran un modo de ‘racismo multiculturalista’ que garantiza la existencia hegemónica del capitalismo global y la asimilación de la diversidad cultural y de modos de vida en el mundo único proyectado por la actual lógica global capitalista. Cfr. Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998.

[32] Cfr. Walsh, Catherine: Op.cit.

[33] Cfr. Grosfoguel, Ramón: Op.cit.

[34] Cfr. Díaz, Martín E. - Pescader, Carlos; Entrevista al Prof. Raúl Fonet Betancourt: Op.cit. Para una lectura en profundidad de los alcances de la Transformación intercultural promovida por Fonet Betancourt, véase: Fonet Betancourt, Raúl: *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 2004.

[35] La propuesta de una transformación intercultural de la filosofía formulada por Fonet Betancourt posee tanto algunas coincidencias conceptuales como ciertas divergencias respecto a las tesis centrales del denominado giro decolonial en América Latina. En un sentido lato dichas coincidencias se reflejan en la crítica de ambas perspectivas al eurocentrismo y a las demandas por una justicia social y cognitiva global. Por contrapartida, algunas de las divergencias más pronunciadas entre estos enfoques radican en el lugar otorgado a la modernidad en la construcción del Otro colonial, el alcance del diálogo intercultural expresado en estos enfoques y la idea de universalidad promovida en los mismos. Véase para una confrontación de estas tesis: Díaz, Martín E. - Pescader, Carlos; Entrevista al Prof. Raúl Fonet Betancourt: Op.cit; Walsh, Catherine: *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*, en Mignolo, Walter (comp.): Op.cit.

[36] Cfr. Grosfoguel, Ramón: Op.cit.

[37] *Ibíd.*

[38] Santos, Boaventura de Sousa: *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2009.p. 119.

