

<https://doi.org/10.69639/arandu.v12i2.988>

Epistemología descolonial: del Yo al Otro en el pensamiento comunicacional del Sur

Decolonial Epistemology: from the Self to the Other in southern communication thought

Jenny de los Ángeles Proaño Zurita

jda.proano@uta.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0003-2572-0103>

Investigador independiente
Ambato-Ecuador

Franklin Germánico Herdoíza Mancheno

fg.herdoiza@uta.edu.ec

<https://orcid.org/0009-0007-2798-5101>

Investigador independiente
Ambato-Ecuador

Artículo recibido: 10 marzo 2025

- Aceptado para publicación: 20 abril 2025

Conflictos de intereses: Ninguno que declarar

RESUMEN

Este ensayo analiza el tránsito del "Yo" al "Otro" en el pensamiento filosófico occidental y su influencia en la producción del conocimiento, con el objetivo de proponer una epistemología descolonial. Parte de la visión cartesiana del "Yo" como sujeto racional y autónomo, y contrasta con la construcción del "Otro" como objeto de conocimiento, una figura clave en los procesos de colonización y dominación. Se revisan las ideas de Descartes, Kant, Hegel y Lacan, quienes consolidaron el dualismo entre sujeto ("Yo") y objeto ("Otro"), estructura que ha sostenido las relaciones de poder y saber en Occidente. Posteriormente, el ensayo incorpora la teoría poscolonial, en especial el pensamiento de Homi Bhabha, quien cuestiona las jerarquías coloniales del conocimiento y propone al "Otro" como un sujeto híbrido. Su noción del espacio liminal y la hibridez cultural permite cuestionar las epistemologías eurocéntricas e imaginar nuevas formas de subjetividad y alteridad. En este marco, el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos es central, al proponer una epistemología del Sur basada en las experiencias y cosmovisiones de los pueblos subalternizados, cuyo conocimiento ha sido históricamente marginado. El ensayo se alinea con esta visión, abogando por una refundación descolonial de las teorías de la comunicación. Finalmente, se plantean principios para una comunicología del Sur basada en la relacionalidad, la corporalidad, la ritualidad y una escucha radical del "Otro", entendiendo la comunicación no como transmisión, sino como encuentro y construcción compartida del saber.

Palabras clave: comunicación, descolonización, epistemologías del Sur, interculturalidad crítica, relacionalidad

ABSTRACT

This essay explores the philosophical shift from the "Self" to the "Other" in Western thought and its implications for knowledge production, aiming to propose a decolonial epistemology. It begins with the Cartesian modern view of the "Self" as a rational and autonomous subject, contrasting it with the construction of the "Other" as an object of knowledge—a concept that underpinned colonial and power dynamics. Key philosophical figures such as Descartes, Kant, Hegel, and Lacan are examined for their roles in reinforcing the dualism between subject ("Self") and object ("Other"), which has structured Western knowledge and power systems. The essay then engages with postcolonial theory, especially the work of Homi Bhabha, who critiques these hierarchical structures and reimagines the "Other" as a hybrid subject. Bhabha's ideas on liminal spaces and cultural hybridity challenge fixed identity categories and open space for questioning Eurocentric epistemologies. Boaventura de Sousa Santos' "epistemologies of the South" are central to the essay's proposal. He argues that knowledge from the Global South—rooted in the experiences and worldviews of subaltern communities—has been historically silenced. The essay aligns with this vision, calling for a decolonial rethinking of communication theories that values diverse ways of knowing. It concludes by outlining principles for a Southern communicology grounded in relationality, embodiment, rituality, and radical listening. Communication is framed not merely as transmission, but as a space of mutual recognition and shared knowledge construction, where the "Other" is a subject, not an object.

Keywords: communication, decolonization, epistemologies of the south, interculturalidad crítica, relationality

INTRODUCCIÓN

El reconocimiento del "Otro" ha sido un tema central en el pensamiento filosófico y en la producción de conocimiento a lo largo de la historia.

Desde los postulados cartesianos sobre la certeza del "Yo" hasta las teorías poscoloniales y la propuesta de una epistemología del Sur, el concepto del "Otro" ha sido fundamental para comprender los procesos de construcción de la subjetividad y la dominación del conocimiento.

Se busca comprender las posibilidades de emancipación epistemológica a partir de la descolonización del saber.

René Descartes sentó las bases del racionalismo con su famoso postulado "Cogito, ergo sum" (Pienso, luego existo), estableciendo al "Yo" como la primera certeza indudable.

Para Descartes, el "Yo" es una "sustancia pensante" y el punto de partida para el conocimiento racional del mundo exterior (Descartes, 2002, 2003). Por su parte, Immanuel Kant retoma el "Yo pienso" de Descartes y lo vincula con todas las representaciones del sujeto. Según Kant, el "Yo" es el principio supremo de todos los juicios sintéticos y la condición necesaria para la experiencia (Kant, 2002). Como señala Proaño (s.f.): "Kant sostenía que el mundo está en el Yo, y que el Yo está en el mundo (...) el Yo pienso se presenta como el padre de todos los principios, como el principio supremo de todos los juicios sintéticos: cada una de las experiencias vale en cuenta está referida al Yo (...)" (p. 3)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel introduce el concepto del "Otro" en su dialéctica del señor y el siervo. En esta dinámica, el deseo de reconocimiento del "Otro" es fundamental para la construcción de la subjetividad y el desarrollo histórico (Hegel, 1987).

Jacques Lacan, en su reinterpretación del psicoanálisis freudiano, profundiza en el concepto del "Otro" y su relación con el inconsciente. Para Lacan, el "Yo" se constituye a través de la imagen especular del "Otro", y el lenguaje es el medio por el cual se reconoce la existencia del "Otro" (Lacan, 2008, 2009). Como explica Proaño (s.f.): "Mediante el lenguaje reconocemos la existencia del Otro, que habla y es escuchado. Es a la vez interno y externo a la persona que usa el lenguaje... El análisis consiste en hacerle tomar conciencia de sus relaciones, no con el yo del analista, sino con todos esos Otros que son sus verdaderos garantes, y que no ha reconocido." (p. 7)

En el campo de la antropología, el concepto del "Otro" ha sido fundamental para el estudio de las culturas y sociedades diferentes. Sin embargo, esta disciplina también ha sido utilizada como herramienta de dominación y colonización del conocimiento (Santos, 2009).

Homi Bhabha, desde la teoría poscolonial, analiza cómo el discurso colonial construyó la polaridad entre el colonizador y el colonizado, negando la subjetividad del "Otro" y legitimando la dominación epistemológica (Bhabha, 1994).

Como señala Proaño (s.f.): "Bhabha usa el pensamiento del filósofo Mark C.Taylor para tratar el tema de la "polaridad ahistórica del siglo XIX entre Oriente y Occidente que, en nombre del progreso, liberó las excluyentes ideologías imperialistas del yo y el otro"." (p. 8)

Boaventura de Sousa Santos propone una "epistemología del Sur" como respuesta a la colonización del conocimiento y la negación de las prácticas cognitivas de los pueblos oprimidos por el colonialismo y el capitalismo. Esta propuesta busca visibilizar y otorgar credibilidad a los saberes y conocimientos de los grupos históricamente victimizados, promoviendo una justicia cognitiva global (Santos, 2009, 2010).

Santos critica el modelo de racionalidad científica que se constituyó a partir de la revolución científica del siglo XVI y que negó la racionalidad a todas las formas de conocimiento que no se ajustaran a sus principios epistemológicos y metodológicos.

Ante la crisis de este paradigma dominante, el autor propone una transición hacia un "paradigma otro" que reconozca y dialogue con los saberes marginados (Santos, 2009). Proaño (s.f.) resume algunos conceptos clave de Santos: "Santos entiende por poscolonialismo a "un conjunto de corrientes teóricas y analíticas con fuerte implantación de los estudios culturales, pero hoy presentes en las ciencias sociales, que tienen en común dar primacía teórica y política a las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur en la explicación o en la comprensión del mundo contemporáneo" (Santos, 2009: 340)." (p. 10)

DESARROLLO

Descartes y la indudable certeza del Yo

La filosofía de René Descartes es un intento de fundamentar la ciencia y la filosofía occidental sobre las bases firmes. Descartes parte de una situación en la que ha puesto en duda cualquier pretendido conocimiento sobre el mundo y sobre el propio Yo aunque asegura que pueda presentarse situaciones en las que incluso las verdades simples de las matemáticas pueden ser erróneas. (Descartes, 2002, 40) Ante esto Descartes plantea la hipótesis de un "Genio Maligno":

Yo mismo estoy persuadido de que si, en mi mocedad, me hubiesen enseñado todas las verdades cuyas demostraciones he buscado luego y no me hubiese costado trabajo alguno el aprenderlas, quizá no supiera hoy ninguna otra cosa, o por lo menos nunca hubiera adquirido la costumbre y facilidad que creo tener de encontrar otras nuevas, conforme me aplico a buscarlas. Y, en suma, si hay en el mundo una labor que no pueda nadie rematar tan bien como el que la empezó, es ciertamente la que me ocupa. Verdad es que en lo que se refiere a las experiencias que pueden servir para ese trabajo, no basta un hombre solo a hacerlas todas; pero tampoco ese hombre podrá emplear con utilidad ajenas manos, como no sean las de artesanos u otras gentes, a quienes pueda pagar, pues la esperanza de una

buena paga, que es eficazísimo medio, hará que esos operarios cumplan exactamente sus prescripciones (Descartes, 2003: 65).

Dentro del método cartesiano de la duda se establecen certezas. Una de ellas es la existencia del yo. Tomando en cuenta la idea del Genio Maligno que juega con nuestros sentidos y que nos engaña en nuestra apreciación de la realidad tiene un límite, Descartes analiza que aunque ese Genio malvado nos engaña, es algo certero que el hombre piensa, aunque esté siendo engañado, y si piensa existe: “cogito ergo sum”.

El Yo es la primera certeza, ¿pero qué es el Yo? Según la teoría de Descartes, el Yo es “una sustancia pensante” y analiza esos pensamientos o ideas.

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. (Descartes, 2003: 35 y 36).

El Yo kantiano

El enunciado primordial de la filosofía de Kant es el “Yo pienso” de Descartes, pero unido a todas las representaciones. Maurizio Ferraris, en su texto *Goodbye, Kant!*, interpreta que el “Yo pienso no constituye un punto ciego y carente de contenidos verídicos positivos como el Cógito cartesiano, ni una esfera llena de representaciones necesarias (todo el mundo de los fenómenos y de sus leyes) como el Ego trascendental de Husserl”.

Kant sostenía que el mundo está en el Yo, y que el Yo está en el mundo (...) el Yo pienso se presenta como el padre de todos los principios, como el principio supremo de todos los juicios sintéticos: cada una de las experiencias vale en cuanto está referida al Yo (...) (Ferrari, 2007:129 y 131).

Kant identificaba dos especies de objetos en la naturaleza en la facultad de representaciones a base de las impresiones de los sentidos: Yo (alma) y Aquello (cuerpo).

Por ende la expresión “yo” como ser pensante, significa ya el objeto de la psicología, la cual puede llamarse doctrina racional del alma, si no aspiro a saber acerca del alma nada más que lo que pueda inferirse, independientemente de toda experiencia (que me determina más de cerca e *in concreto*) de ese concepto *yo*, en cuanto se presenta en todo pensamiento (Kant, 2002:266).

Entonces, Kant plantea la “apercepción pura u originaria”, que se refiera a la autoconciencia del yo pienso no puede deducirse de ningún otra.

Kant, a causa de su tesis sobre que el Yo “debe acompañar todas las representaciones inconscientes, según Maurizio Ferraris , se ve forzado a excluir la posibilidad de que existan estas representaciones inconscientes (Ferraris, 2007: 135).

De esta forma derivan dos efectos, uno de Kant y otro de la filosofía de los siglos XVII y XVIII; se olvida la mitad del mundo que no es representación y se olvida de que el mundo no es una representación (Ferraris, 2007: 135 y 136).

El yo y la apetencia de Hegel

El filósofo alemán Georg Hegel en su obra *Fenomenología del Espíritu* plantea su metodología: la dialéctica. Hans Georg Gadamer, en *La Dialéctica de Hegel*, interpreta la metodología planteada por Hegel.

Hegel, asegura Gadamer, propuso que hay tres elementos que constituyen la esencia de la dialéctica; el pensar es pensar de algo en sí mismo; en cuanto tal es por necesidad pensamiento conjunto de determinaciones contradictorias y la unidad de las determinaciones, en cuanto éstas son superadas en una unidad, tiene la naturaleza propia de sí mismo. (Gadamer, 1994:31). Además, plantea a la dialéctica como un progreso histórico en el cuál se van desarrollando permanentemente que se da por medio de las afirmaciones, las negaciones y la conciliación de las conciencias. En su dialéctica del señor y el siervo, Hegel plantea la relación de deseo entre estas dos conciencias. Es esta apetencia la que origina el reconocimiento del siervo por el amo.

La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta *inmediatez* o en este ser su para sí, es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así, de un modo inmediato, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida (...) (Hegel, 1987: 115).

Con las dos conciencias enfrentadas en esta contraposición de deseos comienza la historia, según Hegel. Luego una de las conciencias logra que se la someta (negación) y la tercera, (la negación de la negación) la conciencia niega a la primera negación: el siervo niega al señor y crea la cultura humana, así se origina nuevo desarrollo histórico.

La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la esclavitud devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retomará así como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia (Hegel, 1987, 119).

En la independencia y sujeción de las conciencias del señorío y servidumbre, Hegel trata el temor de las conciencias a la muerte por encima de su objetivo a someter a la otra conciencia. En esta dialéctica será sometido quien tenga más temor a morir, es decir el amo termina estremeciendo al siervo, “pero el sentimiento de la potencia absoluta en general y en particular el del servicio es solamente la disolución *en sí*, y aunque el miedo al señor es el comienzo de la

sabiduría, la conciencia es en esto *para ella misma* y no el *ser para sí*. Pero a través del trabajo llega a sí misma”, el objeto encuentra independencia (Hegel, 1987, 120).

De este modo son “el uno para el otro a la manera de objetos comunes ; figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida -pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es-, conciencias que aún no han realizado la una para la otra el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro ser para sí, es decir como autoconciencias (Hegel, 1987, 115).

El Otro en el psicoanálisis de Lacan y Freud

Lacan relee a Freud y toma argumentos freudianos para vincularlos con la lingüística. "Para él, el “yo ideal” y del “ideal del yo”. El primer término es una representación simbólica, mientras que el segundo se entiende como lo imaginario, es una imagen (Lacán: 2009).

Partiendo de esta imagen, Lacan hace una analogía que llama la “teoría del estadio del espejo”, en la que profundizaré más adelante, por ahora me concentraré en tratar al yo lacaniano.

Debemos poner atención en la diferencia que hace Lacan en el yo con minúscula y el Yo con mayúscula. El primero se refiere al individuo con el que nos relacionamos en el mundo real, y el segundo se refiere a ese cúmulo de las “identidades imaginarias”.

Para Lacan el sujeto cartesiano es tanto el de la ciencia como en el psicoanálisis. Según Moustapha Safouan, Lacan asegura que el cogito (pensamiento) “es una experiencia mental que efectúa en el pensamiento y al mismo tiempo lo aísla. Una vez aislado este pensamiento, el sujeto está solo, sin mundo, es decir sin ese marco fantasmático al que pertenece a título de esa realidad estudiada o por la ciencia aristotélica. (2008: 16). Según mi interpretación el marco fantasmático se trata de la ciencia antigua.

Descarte tiene la certeza de su yo pensante, mientras que Freud extrae del método de la duda, la certeza del otro yo, es decir del yo del inconsciente. Para Lacan el yo es “una imagen donde el sujeto se extravía y que lo extravía”. Según Lacan, afirma Safouan, el “yo soy deriva del yo *pienso* como una significación y no como una consecuencia. Representa, no una reflexión de la conciencia, sino la significación del acto por el que me identifiqué con el yo *pienso*” (Safouan, 2008: 17).

El hombre contemporáneo cultiva cierta idea de sí mismo, idea que se sitúa en un nivel semi-ingenuo, semi-elaborado. Su creencia de estar constituido de tal o cual modo participa de un registro de nociones difusas, culturalmente admitidas. Puede este hombre imaginar que ella surgió de una inclinación natural, cuando de hecho, en el estado actual de la civilización, le es enseñada por doquier. Mi tesis es que la técnica de Freud, en su origen, trasciende esta ilusión, ilusión que ejerce concretamente una influencia decisiva en la subjetividad de los individuos. El problema entonces es saber si el psicoanálisis se

dejará llevar poco a poco a abandonar lo que por un momento fue vislumbrado o si, por el contrario, manifestará otra vez, dándole nueva vida, su relieve. (Lacan, 2008:13).

Lacan sostiene que el inconsciente puede escapar del marco de certidumbres mediante las cuales el hombre se reconoce como yo.

Es fuera de este campo donde existe algo que posee todo el derecho a expresarse por yo (je), y que demuestra este derecho en la circunstancia de ver la luz expresándose a título de yo (je). Lo que en el análisis viene a formularse como, hablando con propiedad, el yo (je), es precisamente lo más desconocido por el campo del yo (Lacan, 2008: 16).

Volviendo a la teoría del estadio de espejo, Lacan toma el ejemplo común y cercano a quienes tienen niños en casa, cuando un bebé se mira por primera vez en un espejo. Esta fase del desarrollo infantil que se da a partir de los 6 a 18 meses, consiste, según Lacan, en que el menor tiene su primer acercamiento a su yo a través de su reflejo en el espejo. Esa imagen (Imago) construye su yo inconsciente que está fuera de su cuerpo, que puede ser imaginario o puede tratarse de otro infante. También esa imagen está constituida desde el Otro, los padres, en especial la madre.

Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a éste término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo Imago (Lacan, 2009: 100).

Mediante el lenguaje reconocemos la existencia del Otro, que habla y es escuchado. Es a la vez interno y externo a la persona que usa el lenguaje.

Si la palabra se funda en la existencia del Otro, el verdadero, el lenguaje está hecho para remitirnos al otro objetivado, al otro con el que podemos hacer todo cuanto queremos, incluido pensar que es un objeto, es decir, que no sabe lo que dice. Cuando nos servimos del lenguaje, nuestra relación con el otro juega todo el tiempo en esa ambigüedad. Dicho en otros términos, el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo. Y de esto precisamente se trata en la experiencia analítica (Lacan, 2008: 376).

Roland Chemama, en su interpretación del Seminario XVII de Lacan afirma que hay varias formas en este autor de mostrar la dependencia en la que estamos en relación con el Otro. “El inconsciente es el discurso del Otro, en el sentido de que en el Otro se encuentran, en primer lugar, los significantes que determinan al sujeto. Su deseo es el deseo del Otro” (Chemama, 2008: 186). Además, se pregunta ¿qué es lo que hace gozar al Otro? Y esta pregunta la aplica al sistema capitalista. Lacan propuso un discurso del capitalista y la relación del yo con el otro y en este Lacan describe que el sujeto se encuentra dominado por el objeto en un movimiento sin fin (2008: 186).

El Otro como objeto de estudio

Homi Bhabha en el capítulo “El compromiso con la teoría” en su texto *El lugar de la cultura* sostiene que “existen uno junto a otro el uno como la parte que hace posible al otro como la cara y el revés de una hoja de papel, por utilizar una analogía semiótica común, en el contexto poco común de la política” (1994: 42).

Bhabha usa el pensamiento del filósofo Mark C. Taylor para tratar el tema de la “polaridad ahistórica del siglo XIX entre Oriente y Occidente que, en nombre del progreso, liberó las excluyentes ideologías imperialistas del yo y el otro”. A continuación argumenta: “en esta ocasión, en cambio, el término «teoría crítica», a menudo sin teorizar ni discutir, es con seguridad el Otro, una otredad que se identifica insistentemente con los caprichos del crítico eurocéntrico despolitizado” (Bhabha, 1994: 40).

El idioma de la crítica es efectivo no porque mantenga por siempre separados los términos del amo y el esclavo, el mercantilista y el marxista, sino en la medida en que supera los campos dados de la oposición y abre un espacio de traducción: un lugar de hibridez, figurativamente hablando, donde la construcción de un objeto político que es nuevo, *ni uno ni otro* aliena nuestras expectativas políticas, y cambia, como debe hacerlo, las formas mismas de nuestro reconocimiento del momento de la política. (Bhabha, 1994: 45).

Bhabha analiza el Otro en y la cultura:

Para que el conocimiento de la diferencia cultural sea institucionalmente eficaz como disciplina, es preciso forcluirlo en el Otro; diferencia y otredad de ese modo se vuelven la fantasía de cierto espacio cultural o, de hecho, la certeza de una forma de conocimiento teórico que deconstruye el "filo" epistemológico del Occidente (Bhabha, 1994: 51 y 52).

Boaventura de Sousa Santos sostiene que en la antropología, el sujeto es el antropólogo- el colonizador civilizado- y el objeto Otro era el pueblo aborigen (2009:51).

Hacia la descolonización epistemológica

La preocupación de Boaventura de Sousa Santos es la de construir un pensamiento desde los pueblos colonizados que hace más de 500 años que fueron víctimas de “epistemicidio”, término que Santos acuña para referirse a todo conocimiento de la realidad previo a la llegada de los colonizadores europeos y que fue exterminado.

El peruano Juan Carlos Mariátegui sostiene en *los 7 ensayos de interpretación de la sociedad peruana* que antes de la colonización ya existía una sociedad indígena de tipo socialista. Con la llegada de los españoles esa condición cambió por la implementación de un modelo feudal (Mariátegui, 1979: 11-86), y que según Marx es la “llamada acumulación originaria” del capital. (1867: 607-649).

En su obra *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Santos estudia la dominación del conocimiento.

La dominación de clase y la dominación étnico-racial se alimentan mutuamente, por tanto, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Para esta vertiente el desafío del poscolonialismo tiene en el continente un carácter originario. Nadie lo formuló de manera tan elocuente como José Mariátegui cuando, al referirse a la sociedad peruana (pero aplicable a las otras sociedades latinoamericanas), hablaba del pecado original de la conquista: “el pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio” (Ensayos escogidos 1925: 208). Y todos sabemos que los pecados originales son de muy difícil redención (Santos, 2010:15)

El modelo de racionalidad que antecede a la ciencia moderna se constituyó a partir de la revolución científica del siglo XVI y fue desarrollado en los siglos siguientes básicamente en el dominio de las ciencias naturales, pero es en el siglo XIX cuando la racionalidad se extiende a las ciencias sociales (Santos, 2009:21).

Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. Es ésta su característica fundamental y la que mejor simboliza la ruptura del nuevo paradigma científico con los que lo preceden (Santos, 2009:21).

Santos asegura que el modelo de racionalidad científico entró en crisis y que esa crisis es irreversible. Sostiene que estamos experimentando una etapa de revolución científica que inició con Einstein y la mecánica cuántica y “no se sabe aun cuándo acabará”. El autor distingue las condiciones sociales y las teóricas como causantes de la crisis del paradigma dominante. “La profundización del conocimiento permitió ver la fragilidad de los pilares en los el paradigma dominante se sostenía” (Santos, 2009:31).

Para Boaventura de Sousa Santos “después de tantos siglos de dominación cultural, económica y política por parte de la modernidad occidental, pensar un ‘paradigma otro’ se puede sustentar como ruptura total y sin estar situado en el contexto de una transición paradigmática puede ser más efecto de la astucia de la razón moderna occidental que siempre se vio así misma como protagonista de la ruptura con relación a lo que no puede reconocer como propio. (2009:348).

Estamos, pues, colocados en la contingencia de comenzar a vivir nuestra experiencia en el reverso de la experiencia de los otros. Si esta contingencia fuera vivida como vigilancia epistemológica, se fundaría en ella un nuevo cosmopolitismo cordial, que no nace espontáneamente, como quería Sérgio Buarque de Holanda, pero que puede ser construido como tarea eminentemente política y cultural, trabajando sobre condiciones históricas y sociológicas que, no siendo propias, les son propicias (Santos, 2009: 363).

Las identidades son el producto de juegos de espejos entre entidades que, por razones contingentes, definen las relaciones entre sí como relaciones de diferencia y atribuyen relevancia

a tales relaciones. Las relaciones son siempre relaciones, pero raramente son recíprocas (Santos, 2009: 296).

La identidad dominante se reproduce así por dos procesos distintos: por la negación total del otro y por la disputa con la identidad subalterna del otro. Casi siempre lo primero conduce a lo segundo (...) Desde el punto de vista de lo diferente superior, la identidad dominante sólo se transforma en hecho político en la medida en que entra en disputa con identidades subalternas. Es este el hecho político que hoy designamos como multiculturalismo (Santos, 2009: 297).

Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles. Esta dimensión ética hace que ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias sean sociologías convencionales (Santos, 2010:26).

Santos entiende por poscolonialismo a “un conjunto de corrientes teóricas y analíticas con fuerte implantación de los estudios culturales, pero hoy presentes en las ciencias sociales, que tienen en común dar primacía teórica y política a las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur en la explicación o en la comprensión del mundo contemporáneo” (Santos, 2009: 340).

Recordemos que el Sur es un concepto metafórico que el autor usa para referirse al “sufrimiento humano causado por el colonialismo y capitalismo” (Santos, 2009)

Para la teoría crítica post-moderna, todo el conocimiento crítico tiene que comenzar por la crítica del propio conocimiento. En la fase actual de transición paradigmática, la teoría crítica post-moderna se construye a partir de una tradición epistemológica marginada y desacreditada de la modernidad: el conocimiento-emancipación. En esta forma de conocimiento la ignorancia es el colonialismo, y el colonialismo se define por la concepción del otro como objeto y, consecuentemente, el no reconocimiento del otro como sujeto (Santos, 2000: 31).

Ante lo expuesto hasta el momento, Santos propone una epistemología del Sur en su obra del mismo nombre y que consiste en “la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (Santos, 2009, 12).

Santos usa el término “del Sur” como una metáfora del sufrimiento humano causado por el colonialismo y capitalismo. También tiene otra significación que se relaciona con la anterior:

Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo global, sino también las prácticas locales de complicidad con aquellos. Tales

prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur antiimperial (Santos, 2009, 12).

La Comunicología del Sur: Una refundación descolonial de las Comunicaciones

Las necesidades contemporáneas de la comunicación exigen una nueva fundación teórica que descolonice los paradigmas dominantes y nortecentristas y construya epistemes incluyentes y pluriversas desde el Sur. Esta refundación descolonial debe asentarse en los experienciales, saberes, cosmovisiones y prácticas comunicativas de los sujetos y pueblos históricamente subalternizados (Mignolo, 2003). Sus principios rectores deben ser la relacionalidad, la corporalidad, la ritualidad y la escucha radical del otro. La noción de relacionalidad postula que "la existencia misma es una nuda relacional" (Escobar, 2016, p. 16), donde el ser humano está indisolublemente vinculado con la comunidad, la territorialidad, la naturaleza y el sentido mismo del existir.

Las relaciones comunicativas prácticas son cosmopráxicas encarnadas que posibilitan el establecimiento de una ecopraxis (Gómez-Quintero, 2019).

La concepción de relación con la otredad, reconoce su autonomía, interdependencia y coparticipación en un proyecto de vida común (Mignolo, 2003). La corporalidad como experiencia vivida debe estar centrada en las comunicaciones reales, encuentros encarnados, donde los gestos y lenguaje del ser presencial, corporalmente manifiestos se entretajan (Quiroga Vásquez, 2017). La producción de saber/conocer no es sólo lo escrito lógico, sino también, y sobre todo, lo producido mediante diversos modos de expresión artística, oral y corporal (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

La ritualidad es un principio transversal que cruza la experiencia comunicativa de los pueblos Originarios. Los rituales instalan el lenguaje de los actos y no solamente de las palabras (Velasco et al., 2020). Los rituales "ordenan el mundo y construyen la realidad" (Urbina, 2019, p. 31), atravesando diversas prácticas sociales, productivas, festivas, existenciales y políticas. A través de ellos, se construye un orden sociosimbólico, sentido colectivo y reafirmación ontológica de las comunidades (Estermann, 1998). La escucha radical implica un acercamiento atento y profundo al otro más allá de las palabras, antes de elaborar respuestas. Es abrirse a la intervención de las otras voces, y a través del encuentro y diálogo comprender (en unionismo) los sentidos que dan sentido a sus vidas (Fornet-Betancourt, 2001).

La comunicación compartida por reconocimientos mutuos es supuesto para el alcance de la razón polivocal (Dussel, 2005), y "pensar desde la frontera desde la perspectiva sumergida" (Mignolo, 2003, p. 251). Esta comunicología descolonial del sur critica el naturocentrismo de la humanidad moderna y los límites del logocentrismo y la racionalidad relativizante, incorporando los cuerpos sensibles, los contextos relacionales, los tiempos rituales y la escucha radical. Parte de las cosmovisiones ancestrales y reconstituye un saber estar y COMUNICAR(nos) desde los lugares más íntimos, enraizados y experienciales; valora el

misterioso vincularse de las relaciones transpersonales y transprofundas con el pluriverso (Escobar, 2016).

Una de las tareas urgentes para descolonizar la comunicología radica en superar la concepción instrumental y mecanicista heredada de la modernidad occidental. Como plantea Jesús Martín-Barbero (2003), es necesario "repensar los modelos desde las memorias, las matrices culturales y las desgarraduras de la experiencia histórica de nuestros pueblos" (p. 293). Ello implica reconceptualizar la comunicación no como un mero proceso de transmisión de información, sino como un entramado viviente de relaciones, sentidos y prácticas culturales encarnadas. En esta línea, el filósofo argentino Rodolfo Kusch (2012) propone una sabiduría popular indígena basada en el "estar siendo", una categoría que refiere a la inmersión del sujeto en la trama de la vida a través de "una religación sustentada por el abrazo de la totalidad y no por la separación analítica" (p. 143). Desde esta perspectiva, la comunicación auténtica sólo puede darse en el encuentro de las corporalidades, los afectos y las espiritualidades que nos vinculan al cosmos. Asimismo, el semiólogo colombiano Adolfo Albán (2007) plantea que "la comunicación emerge de la trama de interacciones que se ponen en juego en el ejercicio de la ritualidad" (p. 15), reivindicando las prácticas ancestrales de los pueblos originarios donde la palabra cobra sentido en su encarnación performativa y ceremonial. De este modo, la comunicación trasciende la dimensión puramente discursiva para arraigarse en la corporalidad festiva y el vínculo comunitario. Por su parte, la teórica boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) ha reivindicado la noción ch'ixi de "coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan" (p. 69).

Desde esta mirada, la comunicación no puede pensarse como un espacio de síntesis homogeneizadora, sino como un tejido de voces disonantes y entramados de saber que se cruzan, se tensan y se negocian permanentemente. Ello exige cultivar una escucha atenta a la polifonía y la heteroglosia, descolonizando nuestras percepciones para abrazar la diversidad del mundo. En síntesis, urge refundar una comunicología del Sur que parta del "giro decolonial" (Maldonado-Torres, 2006) y se nutra de los principios de relacionalidad, corporalidad, ritualidad y escucha radical del otro. Sólo así podremos contribuir a "la re-existencia y la re-vivificación de modos otros: no sólo alternativas teóricas sino alternativas a la teoría misma" (Escobar, 2016, p. 20).

CONCLUSIONES

El recorrido por los conceptos del "Yo" y del "Otro" en el pensamiento filosófico y su relación con la producción de conocimiento evidencia la importancia de estos conceptos en la construcción de la subjetividad y en los procesos de colonización y dominación epistemológica.

La propuesta de una epistemología del Sur de Boaventura de Sousa Santos representa un esfuerzo por descolonizar el saber y reconocer los saberes y prácticas cognitivas de los pueblos históricamente oprimidos. Esta perspectiva abre nuevas posibilidades para una justicia cognitiva

global y una emancipación epistemológica desde el "Otro". Finalmente, este artículo destaca la necesidad de repensar nuestras certezas y reconocer la existencia del "Otro" como condición fundamental para una producción de conocimiento más justa y plural.

Pensar el Yo y al Otro desde las posibilidades de conocimiento me resultó una tarea muy complicada, sin embargo enriquecedora en conceptos desde los distintos autores que expuse en este ensayo. De acuerdo a sus intereses de estudio y coyuntura definieron al Yo y al Otro y muestra de esto, incluso, es cómo lo escriben (con mayúscula o minúscula). Cuando se produce una ruptura aparece esa esencia epistemológica a la que considero al Yo y creo que el Otro es el reflejo del Yo.

Usando la dialéctica hegeliana interpreto que esa apetencia o el deseo es ese reflejo del Yo, y usando el concepto de Lacan, ese reflejo en el espejo es lo cómo me considero Yo y como el Otro me interpela.

Esta comunicología del Sur propone una refundación descolonial de las teorías de la comunicación, centrada en principios como la relacionalidad, corporalidad, ritualidad y escucha radical del otro. Busca desmontar los paradigmas modernos/coloniales y construir epistemes pluriversas desde las cosmovisiones, saberes y prácticas comunicativas de los pueblos históricamente subalternizados.

Se trata de recuperar y visibilizar las formas otras de comprender y vivir la comunicación, enraizadas en la relacionalidad con la comunidad, el territorio y la naturaleza; en la corporalidad de las expresiones encarnadas; en la ritualidad que ordena la vida; y en la escucha profunda del otro para un verdadero diálogo de saberes. Esta refundación descolonizadora apuesta por una comunicología enraizada, que parta de lo experiencial e íntimo para tejer nuevos modos de estar, ser y comunicarnos desde el Sur.

REFERENCIAS

- Albán, A. (2007). Texto y cultura: metáforas etnográficas y descatos de la comunicación intercultural. Ediciones Unariño.
- Bhabha, Homi (1994) “El compromiso con la teoría” en *Los lugares de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 308 pp.
- Descartes, René (2002). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Edición de Olga Fernández Prat. Madrid: Tecnos (Grupo Anaya). 239 pp.
- Descartes, René (2003). *Discurso del método*. Libro electrónico, Ediciones elaleph.com
- Escobar, A. (2016). Autonomía y diseño: la realización de lo comunal. Editorial Universidad del Cauca.
- Ferraris, Maurizio (2007). *Goodbye, Kant!: qué queda hoy de la crítica de la razón pura*. Madrid: Buenos Aires: Losada. 2007. 205 pp.
- Gadamer, Hans George (1994). *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra S.A.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987). *Fenomenología del Espíritu*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hoffman, Christian y Adrian Houbballah (2008). “De un Otro al otro (1968)”. En *Lacniana: los seminarios de Jacques Lacan : 1964-1979*. Buenos Aires: Paidós SAICF. 159-169 pp.
- Kant, Immanuel (2002). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos (Grupo Anaya). 2002. 386 pp.
- Kusch, R. (2012). Obras completas (Tomo II). Editorial Fundación Ross.
- Lacan, Jacques (2009) “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En: *Ideología: Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina. 107 pp.
- Lacan, Jaques (2008) El Seminario Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en l técnica psicoanalítica 1964-1065. Lanus: Paidós SAIC.
- Maldonado-Torres, N. (2006). Cesar Renduales (ed): La Descolonización y el giro des-colonial. Tabula Rasa, (4), 207-227. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Martín-Barbero, J. (2003). De los medios a las mediaciones. Convenio Andrés Bello.
- Mariátegui, José Carlos (1976). *7 ensayos de interpretación de la sociedad peruana*. Barcelona: Editorial .Crítica 11-86 pp.
- Marx, Karl, (19529. “La llamada acumulación originaria”. En *El Capital, tomo 1*, capítulo XXIV, 607-649 pp.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón.
- Safouan, Moustapha (2008).“Introducción”. En *Lacniana: los seminarios de Jacques Lacan : 1964-1979*. Buenos Aires: Paidós SAICF.

- Santos, Boaventura de Sousa (2000). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Descleé de Brower. 270 pp.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur : la reinención del conocimiento y la emancipación social.*. México, D.F.: Siglo XXI ; CLACSO. 368 pp.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Montevideo: Ediciones Trilce. 97 pp.
- Referencias Bhabha, H. (1994). El compromiso con la teoría. En *Los lugares de la cultura* (pp. 39-62). Manantial. Descartes, R. (2002). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* (O. Fernández Prat, Ed.). Tecnos. Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. Ediciones elaleph.com. <https://www.educ.ar>