

Rubén Darío Hernández Cassiani

# Pluralidad de conocimientos y diálogo epistemológico intercultural para el fortalecimiento de los saberes ancestrales. Primera parte: África, Latinoamérica, India, China y Japón

---

**Resumen:** *El artículo analiza el devenir histórico del proceso de construcción de conocimientos teniendo presente las contribuciones de las distintas matrices culturales que confluyen en el suelo de la humanidad. En esta primera parte se incluye los aportes de África, América Latina, India, China y Japón. Se insiste en la necesidad de articularse mediante un diálogo interepistemológico con el propósito común de ponerlos al servicio de bienestar colectivo de los pueblos y conjuntamente enfrentar los desafíos existentes en el discurrir de la humanidad como resultado de los impactos generados por concepciones científicas que ponen en riesgo al planeta, la naturaleza y la misma vida, lo cual implica salvaguardar los saberes ancestrales y sus sistemas de conocimientos arraigados en concepciones armónicas con la naturaleza y la sociedad.*

**Palabras clave:** *Conocimientos. Epistemología. Ciencia. Saberes ancestrales. Identidad.*

**Abstract:** *The article analyzes the historical evolution of the knowledge construction process taking into account the contributions of the different cultural matrices that converge on the soil of humanity. This first part includes contributions from Africa, Latin America, India, China and Japan. The need to articulate through*

*an inter-epistemological dialogue with the common purpose of putting them at the service of the collective well-being of the peoples and jointly facing the existing challenges in the course of humanity as a result of the impacts generated by scientific concepts that put at risk is stressed to the planet, nature and life itself, which implies safeguarding ancestral knowledge and its knowledge systems rooted in conceptions in harmony with nature and society.*

**Keywords:** *Knowledge. Epistemology. Science. Ancestral knowledge. Identity.*

## Introducción

Este artículo analiza el discurrir histórico del proceso de producción de conocimientos, teniendo como referente el mundo cultural en que están inmersas las civilizaciones que integran la humanidad y que de una u otra forma, todas hacen ingentes aportes en la configuración del tejido humano y del planeta. La tesis central que subyace en estas páginas es que las ciencias, el conocimiento y los métodos de abordaje de estos, son productos eminentemente culturales, inmersos en el conjunto de relaciones en la cual transcurre la vida del género humano. En ese sentido, es falsa la idea de que el patrimonio científico es potestad de una matriz cultural



determinada que, con arbitraria y perversa intencionalidad, se erige como el ombligo, fuente y centro del saber a lo largo y ancho de la historia de la Humanidad.

Este artículo, ayuda a comprender que el acervo científico de la humanidad, es patrimonio colectivo de todas las matrices culturales y por tanto no es exclusividad de occidente, por el contrario, desde África Asia, India, Latinoamérica y el Caribe, legaron a la humanidad una sabiduría milenaria, recogida en el mundo de conocimientos existentes en las sociedades contemporáneas y emerge el imperativo de avanzar en la comprensión de los aportes que se hace al mosaico del conocimiento, desde las múltiples perspectivas que lo formaron. El artículo aporta a la comprensión de la pluriuniversalidad histórica del conocimiento como parte de las diversas racionalidades que, desde sus saberes, contribuyen a edificar las ciencias desde los albores de la humanidad.

Con este análisis, aportamos también elementos importantes que legitiman los procesos alternativos que se impulsan en diferentes latitudes de América, Asia, Oriente, África y sus descendientes, como ideas y procedimientos que ayudan a una mayor comprensión de la realidad y a facilitar el camino de la convivencia, entendimiento y tolerancia, a partir de un diálogo franco de las pluriepistemologías surgidas en la diversidad de ciencias que integran el mundo de la científicidad de las sociedades.

En ese sentido, ayuda a contextualizar los esfuerzos metodológicos alternativos y su lugar en el panorama de la producción de conocimientos y las metodologías empleadas con tales propósitos y como parte de las epistemologías puestas en escena en el ámbito universal y local o alternativo, legitimando su quehacer desde su ancestralidad africana, y latinoamericana como savia que alimenta su mundo cultural y soporta la convicción de pertinencia, en correspondencia con los epistemes que encarnan las colectividades étnicas y sociales como expresión de las lógicas otras que confluyen en el tejido social de las sociedades latinoamericanas.

## **Filosofías y epistemologías otras desde África y Asia**

Evidentemente la visibilización y visualización de las epistemologías otras, entendidas como expresión de conocimientos anclados en racionalidades distintas a aquellas que hegemonizan las ciencias, implica descentrar y tomar distancia del eurocentrismo. De esta manera, se abren las compuertas y espacios necesarios para que filosofías otras que soportan diferentes formas de conocimiento, sean conocidas, promocionadas e interpretadas, en la medida que testimonian conocimientos ancestrales-milenarios que tienen marcados rasgos y características diferenciadas con lo predominante en el momento.

No obstante, desde occidente se ha construido una visión negadora de la contextura y densidad de estos sistemas filosóficos y epistemologías propias de estas culturas, describiéndolas como meras teologías que frecuentemente se confunden con religiones o simples cosmogonías que no trascienden a unas perspectivas de pensamiento sistemático, y elaborado.

¿Qué rasgos destacamos en estas epistemologías otras?, ¿Qué aspectos las diferencian con occidente?, en síntesis apretada, hagamos revistas de estas, diciendo que África, encierra una producción filosófica que tiene como fundamento el muntú y las circunstancias sociales, económicas y políticas de las sociedades africanas, de ahí que su análisis remite obligatoriamente a tener en cuenta estos horizontes.

### **El muntú como filosofía africana: una epistemología de la vida**

Los negros son:

Los que no han inventado ni la pólvora ni la brújula;

Los que nunca han sabido domar el vapor ni la electricidad;

Los que no han explorado ni los mares ni el cielo;  
Pero aquellos sin los cuales la tierra no sería la tierra;

Protuberancia tanto más beneficiosa que la tierra  
desierta para la misma tierra;  
Granero donde se conserva y madura lo que la  
tierra tiene más de tierra;  
Mi negritud no es una piedra, su sordera arreme-  
te como el clamor del día;  
Mi negritud no es una mancha de agua estancada  
sobre el ojo muerto de la tierra.  
Mi negritud no es ni una torre ni una catedral:  
Se clava en la carne roja del sol;  
Se clava en la carne ardiente del cielo;  
Agujerea la postración opaca de su paciencia  
tensa. (Cesaire, 1969)

Las sociedades africanas desde Egipto hasta Sudáfrica construyeron un ideal de mundo propio y diferente a las sociedades occidentales, europeas, asiáticas y latinoamericanas, constituyéndose lamentablemente la esclavización en el puente de articulación, a través de la llamada diáspora africana como expresión de resistencia cultural y liberación, con el resto del mundo.

Este ideal de mundo reflejado en un conjunto de conocimientos no es homogéneo, por el contrario, como todo el continente africano es bastante diverso en correspondencia con la diversidad cultural que caracteriza el continente africano. Las epistemologías más destacadas que sintetizamos en este apartado, a partir de las posibilidades bibliográficas existente, están representadas por las culturas Bantú, Yorubas, Sudáfrica y Egipto en representación de la parte norte del continente.

El Egipto faraónico como principal testigo de la sabiduría africana, legó una inmensa herencia de conocimientos que se extienden desde lo religioso, la escritura, la literatura, biblioteca, las artes plásticas, artesanía, arquitectura, ingeniería, las matemáticas y la geometría, el calendario, astronomía, medicina entre otros. Estos desarrollos apuntalaron la consolidación de un pensamiento y un mundo filosófico y científico, correspondiente según Asimov (1993) a una gran civilización desarrollada entre el siglo 5000 y 3000 a. C., correspondiente a más de 2000 años de vida representado por las siguientes escuelas o paradigmas de pensamiento:

- 1.- La Escuela de Heliópolis.
- 2.- La Escuela de Hermópolis.
- 3.- La Escuela de Tebas.
- 4.- La Escuela de Menfis

Es esta última, la Escuela de Menfis, con la identificación de los cinco elementos (fuego o “Atum”, agua o Nun”, el aire o “Shu”, lo infinito o “Huk” y el caos y orden o “Tefnut”) y su teoría sobre la inmortalidad del alma, la que servirá de base para los posteriores desarrollos del pensamiento filosófico griego. Aecio, Plutarco y Heródoto, demuestran que Tales “tras dedicarse a la filosofía en Egipto, regresó a Mileto y trasplantó a Grecia esta especulación; igualmente existen testimonios de los viajes hechos por otros filósofos griegos entre estos Pitágoras, a suelo egipcio, chino e hindú y nutrirse de la sabiduría de estos pueblos.

Al respecto Samir Amín dice:

El pensamiento social griego no produce en verdad logros tan notables. En realidad en este dominio habrá que esperar a Ibn Jaldun para poder comenzar a hablar de concepto científico de la historia. Paralelamente Grecia tomó muchas cosas a los demás, sobre todo a Egipto. La tecnología que tomó fue decisiva para el surgimiento de su civilización. .... Adicionalmente afirma ibíd. (1989: 41): Platón conoce Egipto, que ha visitado, y aprecia plenamente el adelanto moral que permite su creencia en la inmortalidad del alma. (Amín, 1989, 31)

Las investigaciones del filósofo Eugenio NKogo, son contundentes al sustentar el origen de la filosofía en África, particularmente en la cultura Ishongo y en todo el territorio del antiguo Egipto, al respecto dice:

Desmitificando la dogmática occidental y siguiendo la luz de las fuentes primarias, estas han establecido con creces que el saber universal y racional, que posteriormente recibió el nombre de filosofía, fue inaugurado por los Ishango en el XX milenio antes de Cristo, a orillas del lago Eduardo, en la actual República Democrática del Congo... En un hábitat en el que no contaban ni con el papiro, ni con otro cualquier medio para

guardar o conservar sus conocimientos, pues, los Ishango lograron grabarlos en los huesos de animales que cazaban para alimentarse, cuyos restos fueron descubiertos, a mediados del siglo XX, por el Dr. Jean de Heinzelin y analizados microscópicamente por Alexandre Marshack, en el Musée d'Histoire Naturelle de Bruselas, donde actualmente se conservan... Por eso, la mayoría de las interpretaciones coinciden en que las secuencias de los signos utilizados por los Ishango fueron el establecimiento del primer "calendario lunar" de la humanidad, un calendario que constaría de 5 meses lunares y 18 días. Este fue naturalmente el resultado de la reflexión sobre la claridad lunar, sobre el origen del movimiento y de la duración que representaban los vaivenes de sus ciclos o sus posiciones, conocidas como luna nueva, creciente, llena y menguante. El Ishango habitante del planeta tierra, interrogando la causalidad de estas luces cambiantes que giraban continuamente alrededor de su astro rey, que no era otro sino la tierra, establece un sistema de signos para comprender el fenómeno. (NKogo, 2013, 10)

También sustenta el origen de la filosofía en el antiguo Egipto, a partir de la riqueza científica que encierra esta civilización, convertida en las sociedades antiguas en el centro de la multiplicidad de saberes que lo caracteriza, de esta manera, NKogo afirma:

Pues bien, desde ese habitáculo, propicio al intelecto del Ishango, conocido hoy en día por el nombre genérico de Zona de los Grandes Lagos, tuvieron lugar las primeras grandes emigraciones de nuestro planeta. El negro africano, siguiendo las dos ramas del río Nilo, el Blanco y el Azul, tras abandonar su confluencia, llega hasta su Delta o su desembocadura en el mar Mediterráneo, esa nueva tierra se llama Kemet, "la Negra". El término kemet, en el egipcio faraónico o antiguo, designa a lo negro: "mujer negra, hombre negro, piedra negra, mundo negro, nación negra, humanidad negra, estatua negra, etc." Ese país se llama precisamente País negro, porque las aguas negras del río Nilo, en sus periódicas inundaciones, manchaban de fango negro a todas sus

orillas y a sus inmediaciones. Al alejar las tierras de cultivo más allá de donde alcanzaba el fango, nació la geometría. Aquí es donde, en el transcurso de largos milenios, florecen las primeras revoluciones de la historia universal: en la política, en la filosofía, en la ciencia, en la religión, en la arquitectura, etc., etc. En la política, se desarrollan los primeros grandes imperios: el Imperio Antiguo (-3500-2000), imperio Medio (-2000-1580) e imperio Nuevo (1580-661), que fueron gobernados por unas 25 dinastías de faraones negros... Hacia el siglo IX a. C., los griegos descubren su esplendor. El pueblo griego fue, a ciencia cierta, el primer pueblo culto europeo, cuyos intelectuales inspirados por el espíritu de superación, de alcanzar nuevos mundos y de ampliar sus conocimientos, llegaron a Kemet. Mas, al percatarse rápidamente de que sus habitantes eran Aithiopes, eran Negros, lo bautizaron con el nombre de Aithiopia, País de Negros. Este es el Egipto de la Negritud. Homero, Esquilo, Heródoto, Eurípides, Teócrito, describen los diversos tonos de razas negras que encontraron en él, diversidad que fue plasmada, a su vez, por sus compatriotas y genios del arte apolíneo, como diría Nietzsche. Esto significa que no sólo el griego viajó a África sino también el Negro africano viajó a Grecia. De hecho, Grecia fue el único país europeo que en la antigüedad había creado un arte consagrado exclusivamente a la Negritud: este fue el arte del jarrón o de la jarra que, junto con el de la escultura de figuras completas, en busto o máscaras de actores teatrales de material diverso, se conserva en los museos más famosos del mundo, como: el British Museum de Londres, el de Louvre, en París, el de Roma o Boston. Al lado de esta creación artística se encuentra el otro arte, el de la representación del Negro en materiales nobles, bronce, plata, oro, piedras preciosas. (NKogo, 2013, 10-11)

Además del Egipto antiguo, en este periodo de la filosofía antigua, se incluye todo el pensamiento de los mandingas, los dogon y su síntesis metafísica, en el cual sobresale el viejo filósofo Ogotemmelí, las aportaciones metafísicas de los yorubas y las viejas cosmologías teocéntricas. Es

digno mencionar también, la existencia histórica de ciudades símbolos de la sabiduría y conocimiento africano como son Tumbuku, principal centro del conocimiento del imperio Songhay y Alejandría para el mismo caso de Egipto.

El mismo Nietzsche (1976) en el *Crepúsculo de los ídolos* reconoce, aunque de manera soslayada y peyorativa, el origen de la filosofía en África y como Platón en su viaje por esta cultura, se nutre de este ideario, al respecto De Echano sostiene:

Tras la crítica a Sócrates inicia el ataque global a la metafísica, a la que califica de “egipticismos”, con lo que quiere decir que Platón fue seducido en su viaje a Egipto por los sacerdotes haciéndose extraño a la auténtica esencia helénica, incluyendo el moralismo en la filosofía y negando el tiempo. (De Echano, 1996, 690)

Un concepto presente en la filosofía Bantú, pero también en otras filosofías africanas, es la idea de la armonía entre todos los cuatro elementos que componen la existencia: 1. Dios, o la fuerza creadora, en la cumbre de todo lo que existe; 2. Los seres humanos (vivos y que vivieron), en el medio; 3. Los seres animados no humanos; 4. Los objetos inanimados, en el último nivel de la fuerza vital. El mundo depende de la norma de conducta que favorezca o desfavorezca el equilibrio y la armonía entre estas fuerzas.

En la filosofía Bantú-ruandesa encontramos el “muntú”: el hombre, la persona, el asunto, el inventor, el autor, el artesano de la situación (persona viva o difunta); después, el “Kintu”: el objeto, la cosa, la víctima de la situación; después, el “Kuntu”: el cuándo, la forma; y finalmente, el “Hantu”: el lugar, la posición del evento.

La raíz común a estos cuatro elementos es el “ntu”. Ntu es la fuerza universal que se manifiesta en todo lo que existe, visible o invisible. El “muntú”, es decir, la persona viva o difunta es la única criatura que tiene la capacidad del “Nommo”, la fuerza que le proporciona la capacidad de la palabra. El kintu contiene todas las fuerzas que no pueden actuar por sí mismas,

sino que pueden ser dirigidas por el muntú: los animales, las plantas, los metales, las piedras, etc. Todos ellos son “bintus” (plural de kintu). El kuntu también contiene la fuerza de las formas, pero tal fuerza no es autónoma, no puede representar una forma fuera de su autor, del muntú. El hantu, que contiene espacio y tiempo, es finalmente la fuerza gracias a la cual cada existencia está en movimiento continuo.

La lectura de Zapata Olivella dice que:

Por haber sido África la cuna de la humanidad, es de presumir que preservaban las más antiguas experiencias sobre la vida, la muerte, la enfermedad, la familia, las concepciones filosóficas del universo, los dioses, los ancestros, las herramientas y el medio ambiente. Eran trashumantes que transportaban en sus migraciones conocimientos sagrados de la vida y la cultura. No debe extrañarnos, entonces, que su filosofía del muntú resuma los más antiguos conocimientos del hombre para ajustar su conducta a la sociedad y a la naturaleza.

La filosofía del muntú, aun cuando tenga la originalidad de ser la más antigua, incorpora elementos de otros pueblos africanos y de fuera del continente, lo que la hace ecuménica en el sentido más humano, es decir: tiene validez más allá de los credos religiosos o políticos. Su prédica mayor va dirigida a la enseñanza de los principios elementales de sobrevivencia y convivencia entre los seres humanos y la naturaleza. Una filosofía vitalista y existencialista, íntimamente sometida a los mandatos superiores y sagrados de los ancestros.

(...) El muntú concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, agua, fuego, estrellas), y las herramientas, en un nudo indisoluble. Ésta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amarguras ni resentimientos. Una filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre.



Aunque para algunos economistas fisiócratas hablar de difuntos trabajando a la par de los vivos les parezca un tema mítico sacado de las sociedades tribales primitivas, su sentido más profundo expresa que el trabajo de los vivos debe enriquecerse con la experiencia atávica acumulada en la tradición. Y esta filosofía y esta praxis, mantenidas inalterablemente por los pueblos africanos en América a lo largo de quinientos años de exilio y opresión, les permitió no sólo conservar su propia autenticidad –material y espiritual– sino enriquecerla con la asimilación y recreación de las tecnologías indígenas y europeas a través del mestizaje étnico y cultural. (Zapata, 2011, 3)

Por otro lado, Hernández citando a Tempels<sup>1</sup> (1945) considera que el mundo yoruba tienen una concepción de mundo tripartita, cuya composición es la siguiente: “Ara” o cuerpo físico, “Emi” o mente-alma, y “Ori” o la cabeza interna. En la cosmogonía yoruba esta concepción se explica de la siguiente manera:

Primero, se dice que Olodumare, Dios Creador, asigna a Orinansla, una deidad de la Creación, la formación del cuerpo físico de una persona. Así Orinansla moldea el pecho, los huesos, los músculos y los órganos principales. La cabeza física y el cerebro serían compuestos por otra deidad, Ajala; y los brazos, manos, piernas, etc..., por una deidad Ogun, dios del hierro. Una vez Ara, el cuerpo físico, está satisfactoriamente compuesto, se dice que Olodumare le proporciona el Emi (alma) y la respiración divina de la vida. Este Emi sería el proveedor de las facultades mentales. Después de que se ha añadido el Emi al Ara (cuerpo físico), se cree que otra divinidad, Ajala, termina el proceso proporcionándole la cabeza interna esencial a Ara llamado Ori que es el portador del destino de una persona y su personalidad. La tradición oral yoruba dice que este Ori es puesto en la persona y no es elegido por ella, por lo que parece deducirse que la persona no dispone del llamado “libre albedrío”. (Hernández, 2014, 158-159)

Estas sociedades están fundadas en una visión de mundo, del universo, la naturaleza,

organización social y la economía, formas de relacionarse entre sí y el más allá donde los ancestros juegan un papel importante. La concepción de mundo evidencia un entretrejimiento entre un ideal de creación por un ser superior y la visión antropocéntrica de esta, mientras que, respecto al universo, para el caso bantú, además de estar integrado por los humanos, también existían otros seres como los espíritus, los animales, las plantas, y todas las cosas que existían en el medio natural del muntú (Zoghe, 2008, 33).

Evidentemente, no se puede hablar del universo Bantú sin analizar primero el lugar en el que vive. También, resulta para nosotros imposible disociar las culturas y los valores sociales que caracterizan a ambas entidades. Es por esto necesario precisar que entre ecosistemas y la población existían interrelaciones estrechas y dinámicas que favorecieron numerosas culturas, es decir, existió un vínculo estrecho entre el muntú y su medio natural.

Los horizontes de Akomo Zoghe reafirman lo anterior diciendo que:

Sin duda para identificar esta clase de seres que son los ancestros, tenemos que subrayar, en primer lugar, que la idea de los ancestros se relaciona con los muertos. Y el mundo de los muertos entre los bantú constituye una referencia para los seres vivos. Por eso, los ancestros eran seres poderosos, tanto por lo bueno como por lo malo. (Zoghe, 2008, 70)

En el caso específico de Sudáfrica, la filosofía Bantú, adquiere una connotación específica como ubuntu, que encarna una concepción filosófica propia del muntú y traduce formación del individuo en comunidad. Jean-Bosco Kokozi Kashindi en su ontología relacional dice:

Habiendo una unidad lingüística comprobada entre los pueblos bantú, podríamos encontrar en casi todos estos pueblos, una expresión similar. Así, por ejemplo, en zulú se dice: “umuntu ngumuntu. ngabantu”; en mashi (lengua hablada en el este de la República Democrática del Congo) se dice: “O’muntu ajirwa n’owabo” (la persona se hace con el otro” o “la persona es hecha por la otra”); en swahili (la primera lengua

negroafricana y bantú que tiene más hablantes) se dice: “Mtu ni mtu kati ya watu” (la persona es persona en medio de [o en relación con] las personas). Esas expresiones o dichos tienen un campo muy amplio de aplicación, ya que resume en sí un pensamiento y una práctica ética que, en las sociedades africanas, son considerados como base del entendimiento del ser humano y lo humano mismo. Muchas de las traducciones que han sido dadas a esas máximas son las siguientes: “La persona es [se hace] humano a través de otras personas”, “yo soy porque nosotros somos”. (Kakozi, 2012, 2)

Igualmente, el sacerdote Desmond Tutu, protagonista importante del proceso de conciliación nacional en Sudáfrica, conjuntamente con Nelson Mandela y el Congreso Nacional Africano, afirma que el ubuntu es un humanismo profundamente ético que sirve de modelo a la sociedad universalmente hablando.

Esta es una concepción de vida y de pensamiento en la que, moralmente la vida en sociedad o colectiva constituye un imperativo categórico, en la medida que la comunidad condiciona la formación del individuo y el individuo constituye el sujeto más importante de la comunidad. Desde el punto de vista filosófico estamos ante una ontología relacional, en la que el ser está fundamentado en el discurrir de la comunidad, y la comunidad configura el ser.

Tres son las connotaciones epistemológicas del pensamiento africano: En primer lugar, una filosofía de la praxis que encierra aspectos cosmogónicos relacionados con la ancestralidad, una concepción vitalista-naturalista, asociados a la inserción de lo social y lo natural, articulado culturalmente y en el cual resaltan principios rectores mandatos por el papel de la tierra, agua, fuego y estrellas, como horizontes del firmamento que orienta el rumbo de una filosofía que se asume como filosofía de la vida.

También una filosofía aforística inspirada en el papel de la tradición oral en la que los mayores, encarnados principalmente en los griots, juegan un papel decisivo en la formación de las generaciones; el dicho: La boca del abuelo, huele mal, pero dice cosas agradables, encierra toda una sabiduría y una riqueza de

pensamiento; al igual que la expresión “*En África, cuando muere un mayor es una biblioteca que se quema*”, constatando que una de las características de la filosofía africana es que, además de la escritura, conserva una vieja y milenaria tradición oral.

Una filosofía ética-política que tiene como presupuesto principal el nosotros como condición de existencia y formador de subjetividad, en la medida que los individuos construyen su subjetividad en medio de la pluralidad, mediada por condiciones históricamente determinadas.

Esta filosofía es tan antigua como la griega, y existen muchas evidencias que es primero que la grecorromana, en la medida que tiene la marca egipcia, tal como lo sustenta NKogo Ondo al afirmar:

Desde el punto de vista estrictamente filosófico, veremos en la tercera parte de este libro la conexión existente entre la cosmogonía teogónica del Egipto de la Negritud (el único modelo en el que se inspiraron todos los sistemas filosóficos del mundo clásico griego) y las cosmogonías tradicionales de África negra. La respuesta a la pregunta sobre la vida y la muerte, el más acá y el más-allá le conduce al antiguo egipcio a la creación de un discurso que el egiptólogo Grégoire Kolpakhty ha acertado en llamar “hibridación”, es decir, un pensamiento en el que se hace difícil diferenciar la vida de la muerte, esta se conserva hasta hoy en África negra, donde se dice, se observa que “el hombre vive con sus muertos”. Las ofrendas que el egipcio presentaba a los difuntos, como uno de los símbolos de continuidad de la vida terrestre en la eternidad, todavía tienen su sentido en la religiosidad del África tradicional, dimensión que yo he observado en los Aspectos de la religión Fang, de Paulin Nguema-Obam. De la misma manera, yo mismo he encontrado una gran similitud entre las luchas interminables de Horus y Seth, en el Libro de los muertos de los antiguos egipcios, y los combates extraordinarios de los héroes de los pueblos de OKü y de Engong que nos narra Tsira NdongNdou toume en su Le Mwett, épopée Fang. (NKogo, 2006, 46)

El pensador africano Tshiamalenga Ntumba, clasifica la filosofía africana en dos paradigmas: Filosofía tradicional y filosofía africana contemporánea. La tradicional constituye un conjunto de enunciados explícitos de la tradición oral (Sentencias, máximas, apotegmas, proverbios, refranes, mitos, epopeyas) de los negros africanos. Este sistema de ideas explica la visión de mundo de cada cultura, en términos de entidades físicas, metafísicas y espirituales. Define para cada cultura el universo que la rodea y la guía para su acción.

La filosofía contemporánea, entendida como esquemas hechos por los filósofos africanos y africanistas, inspirados en métodos científicos, ya sea para restituir el pensamiento tradicional original, ordenado por la fidelidad a los valores ancestrales o para críticas constructivas en investigaciones en curso.

En palabras de NKogo, en este largo proceso de producción de saberes, desde la antigüedad hasta nuestros días, son destacables muchos filósofos africanos, entre los cuales mencionamos:

En la Edad media: Abderrahman ben y Abdallah es-Sadi, ilustrado de Tumbuctú, considerado una de los principales centros del saber universal más importante, al lado de Alejandría; en Tumbuctú funcionó la primera Universidad.

En la edad moderna: Zār'a Ya'aqob, el racionalista etíope Juan Latino y William Amo, gloria de la Universidad de Granada.

Filosofía contemporánea, en donde sobresalen varios paradigmas de pensamiento, los más importantes son:

-Radicalismo del conciencismo de Kwame Nkrumah, Aimé Césaire y Leopold Sedar Senghor, con sus teorías del Orfeo negro y negritud.

-Vuelta a la tradición africana, con Tierno Bokar, Amadou Hampâté Bâ

-La crítica a la civilización occidental, Mongo Beti, Ezequiel Mpluahlele.

-Colonialismo y Neocolonialismo, Franz Fanon y Okot p'Bitek

-El Neopositivismo, conciencia de la contingencia, Naguib Mahmoud

-Reafirmación de la reconstrucción africana, Malek Ben Nabi.

-Filosofía de la Historia, Cheikh Anta Diop, Afaa Bibogo. (NKogo, 2006, 51)

Un recorrido general por algunos de sus exponentes dice que el enfoque de Amadou Hampateba, durante la década de 1970 y 1980, heredera de la tradición de su maestro Tierno Bokar (1875-1939) está centrado en la concepción de cultura, desde la tradición oral africana e inspirada en las voces de los propios africanos y para tales propósitos, metodológicamente recoge toda la cuentería, cantos, relatos y narraciones orales.

Sintetiza un intento de preservación de la filosofía del muntú y el ubuntu como columna vertebral de la lógica de desarrollo de diversas culturas africanas, colocando en el centro la oralidad.

La crítica a la civilización occidental y la necesidad de reconstruir el análisis de la teoría de la cultura, y de esta manera un nuevo paradigma cultural diferente al eurocentrismo, encuentra en Samir Amín un digno exponente que efectivamente afirma que:

La corriente burguesa dominante en las ciencias sociales se basó primero en una filosofía de la historia abiertamente culturalista, y luego, cuando ésta perdía progresivamente su fuerza de convicción, se refugió en el agnosticismo, rechazando cualquier investigación de lo general más allá de lo específico, lo cual obliga a quedarse en la penumbra culturalista. (Amín, 1989, 97)



La clave para entender el paradigma eurocentrista está en las formas y contenidos de las narraciones históricas, la religión, mitos, las artes, el derecho, la moral y la creación de una economía-mundo, sustentados desde un ideal de polarización permanente, con otras matrices culturales conocidas como inferiores o no culturas y a la cual, es necesario someter a una guerra constante. Todo esto se actualiza permanentemente en periodos históricos clave como el renacimiento, la conquista, colonización, esclavización, y la actual globalización. Respecto a esto considera:

La tesis culturalista eurocéntrica propone una filiación “occidental” bastante conocida -la Grecia antigua, Roma, Europa cristiana feudal y luego capitalista. En esta construcción: 1) Separa a la Grecia del medio verdadero en cuyo seno se desarrolló, que es precisamente “Oriente” para anexar arbitrariamente el helenismo a la europeidad. 2) No logra tomar distancia respecto a las bases racistas sobre las que supuestamente se construyó la unidad cultural europea. 3) Pone el acento en el cristianismo, anexo también arbitrariamente. 4) Oriente inmediato y Lejano oriente se construyen paralelamente sobre bases también racistas establecidos en un ideal inmutable de las religiones. (Amin, 1989, 87)

Las perspectivas de Frantz Fanon, recogen un ideal de sociedad en respuesta a los impactos del colonialismo y neocolonialismo francés y europeo en África y más exactamente en Argelia. Las ideas fuerzas del pensamiento de Fanon trascurren entre el nacionalismo argelino y la preservación de los referentes culturales africanos, concebidos como una contracultura a la alienación desarrollada por el colonialismo europeo.

Proyectos como Negritud y el Panafricanismo, la lucha de la diáspora africana en América Latina y otras latitudes, tienen sentido, razón de ser y es admisible desde perspectivas internacionales, pero deben tener una situacionalidad, en el ámbito del territorio nacional donde se desenvuelve. Al respecto considera:

La condenación del colonialismo es continental. La afirmación del colonialismo de que la noche humana caracterizó el periodo pre colonial se refiere a todo el Continente africano. Los esfuerzos del colonizado por rehabilitarse y escapar de la mordedura colonial, se inscriben lógicamente en la misma perspectiva que los del colonialismo. El intelectual colonizado que ha partido de la cultura occidental y que decide proclamar la existencia de una cultura no lo hace jamás en nombre de Angola o de Dahomey. La cultura que se afirma es la cultura africana. El negro, que jamás ha sido tan negro como desde que fue dominado por el blanco, cuando decide probar su cultura, hacer cultura, comprende que la historia le impone un terreno preciso, que la historia le indica una vía precisa y que tiene que manifestar una cultura negra. Y es verdad que los grandes responsables de esa racialización del pensamiento, o al menos de los pasos que dará el pensamiento, son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las demás inculturas. El colonialismo no ha creído necesario perder su tiempo en negar, una tras otra, las culturas de las diferentes naciones. La respuesta del colonizado debe ser también, de entrada, continental. En África, la literatura colonizada de los últimos veinte años no es una literatura nacional, sino una literatura de negros. El concepto de la «negritud», por ejemplo, era la antítesis afectiva si no lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad. Esa negritud opuesta al desprecio del blanco se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibiciones y maldiciones. Como los intelectuales de Guinea o de Kenya se vieron confrontados antes que nada con el ostracismo global, con el desprecio sincrético del dominador, su reacción fue admirarse y elogiarse. A la afirmación incondicional de la cultura europea sucedió la afirmación incondicional de la cultura africana. En general, los cantores de la negritud opusieron la vieja Europa a la joven África, la razón fatigosa a la poesía, la lógica opresiva a la naturaleza piafante; por un lado, rigidez, ceremonia, protocolo,

escepticismo, por el otro ingenuidad, petulancia, libertad, hasta exuberancia. Pero también irresponsabilidad. Los cantores de la negritud no vacilarán en trascender los límites del continente. Desde América, voces negras van a repetir ese himno con una creciente amplitud. El «mundo negro» surgirá y Busia de Ghana, Birago Diop de Senegal, Hampateba de Sudán, Saint-Clair Drake de Chicago, no vacilarán en afirmar la existencia de lazos comunes, de líneas de fuerza idénticas. (Fanon, 1961, 61)

El mensaje de Fanon, tuvo eco internacional ya que en esos mismos tiempos Malcolm X y sobre todo Martin Luther King y la población afroamericana desde la visión cultural de no violencia contra el racismo estructural y coyuntural norteamericano, consolidan su proyecto de reconocimiento de derechos, lo cual es supremamente importante porque el movimiento social afrocolombiano, latinoamericano y caribeño, incorporan en su ideario los aportes de este mártir afroamericano.

La alienación cultural, si bien es cierto, tiene una dimensión internacional en el contexto de lo que el profesor Barona (1993) denomina los paradigmas de invención de América Latina, África y Oriente, sustentados por ideologías políticas y económicas dirigidas a capturar mercados y controlar los movimientos económicos internacionales, también es cierto que se circunscriben a una realidad nacional regulada por los Estados y que conminan a la sociedad civil a defender lo suyo y protegerse de los embates externos. Al respecto, es lucido al considerar que:

El dominio colonial, por ser total y simplificador, tiende de inmediato a desintegrar de manera espectacular la existencia cultural del pueblo sometido. La negación de la realidad nacional, las nuevas relaciones jurídicas introducidas por la potencia ocupante, el rechazo a la periferia, por la sociedad colonial, de los indígenas y sus costumbres, las expropiaciones, el sometimiento sistemático de hombres y mujeres hacen posible esa obliteración cultural. (Fanon, 1961, 70)

Los fundamentos del ideario social de Fanon, manifiestan la articulación del

sentimiento nacional y tienen una clara connotación nacionalista y su expresión en el ámbito internacional, lo cual está asociado a la gran discusión que plantea hoy en día la globalización y sus impactos a nivel local.

Esta multidimensionalidad de pensamiento de Fanon, testimonia su profunda actualidad, como guía del quehacer de las colectividades subalternas y referentes obligadas en el despertar de las ciencias humanas y la teórica de la cultura. De ahí, la facilidad para tender puente de comunicación, con amplios sectores intelectuales de otras latitudes y en particular latinoamericanos que toman la materia prima de su pensamiento para releer la realidad del continente y avanzar en la construcción de nuevos paradigmas.

Respecto a Naguib, algunos investigadores, infieren que sus intentos de conciliar autenticidad y modernidad en sus investigaciones, lo alinean con aquellos filósofos que expresaron su pensamiento, a través de la literatura y el arte en lugar de las construcciones metafísicas.

El programa afro centrista de Cheikh Anta Diop (1954), analiza profundamente el origen de la civilización egipcia y sus vínculos africanos, convirtiéndose en uno de los grandes intelectuales comprometido con la recuperación de la historicidad de la cultura africana, la reactualización del origen africano de Egipto, los procesos precoloniales de África y la desnudez de las tesis racistas de Hegel.

El pensamiento radical de NKogo Ondo (2006), como paradigma epistemológico radical se ha propuesto dos objetivos principales: primero, el de la investigación y el descubrimiento de las verdades cuyo conocimiento haría posible la recuperación de la filosofía «realmente libre» y, segundo, el del compromiso con un discurso que podría conducir al ser humano a tomar conciencia de sí mismo, para liberarse de la dominación de agentes extraños a su voluntad, a su actividad teórica y práctica y a su forma-de-ser-o-estar-en-el-mundo.

En concordancia con lo anterior, el pensamiento radical de NKogo Ondo (2013) sustenta lo siguiente: Crítica a la concepción occidental antropocéntrica, esbozo de la concepción pluralista y africana del compuesto humano, en consonancia con las cosmovisiones africanas;

develación del origen africano de la filosofía y el compromiso con el panafricanismo como iniciativa política liberadora de los pueblos africanos y la diáspora africana, lo cual asigna una dimensión planetaria a sus ideales.

Respecto a Kwasi Wiredu (2013), su ideario comprende una trilogía que descansa sobre lo identitario expresado en el ideario de hablar en lengua africana, la construcción de una ética alrededor de estos referentes y la teoría del consenso como pedagogía para tratar los conflictos al interior de las comunidades.

En el caso de Maulana Karenga (2008), aporta la filosofía Kawaida como una síntesis en progreso, del pensamiento africano en constante diálogo con el mundo circundante. Uno de sus principios fundamentales es que la cultura presta a los pueblos identidad, objetivo y dirección. Kawaida es, por consiguiente, un diálogo continuo con la cultura africana, haciendo preguntas y buscando respuestas a intereses centrales y permanentes de la comunidad africana y humana. Es evidente en este proyecto, el intento continuo de definir lo que supone significa ser africano y humano en sentido pleno.

Esto reclama una búsqueda de modelos y posibilidades en todas las áreas de la vida, pero especialmente en las áreas centrales de la cultura: historia, espiritualidad y ética; organización social, política y económica; producción creativa (arte, música, literatura, danza, entre otros) y genio o carácter distintivo de un pueblo. Implica la creación de un lenguaje y una lógica de liberación, a fin de crear una sociedad justa y mediada por relaciones humanas mutuamente beneficiosas.

Los presupuestos teóricos de Achille Mbembe (2011) a partir del concepto de biopoder de Foucault, desarrolla los conceptos de necro política y necro economía, entendida simplemente como las políticas de muerte que caracterizan los tiempos actuales del capitalismo globalizado e impulsan los Estados aún anclados en el colonialismo, se trata de propiciar los mayores niveles de degradación humana, la naturaleza y el planeta, lo cual desembocaría en la muerte sùbita de la vida.

En esta constelación de filósofos, no podemos dejar de mencionar a Quobna Ottobah

Cugoano de Ghana, y su trabajo: *Pensamientos y Sentimientos sobre la Maldad de la Esclavitud*<sup>2</sup> en el 1787, como filosofía política crítica de la esclavitud, el colonialismo y el racismo presente también en muchos textos ilustrados que navegaban sobre el ideario de inferioridad del negro.

Al respecto Laó (2014, 10) considera que inclusive, los más críticos como Diderot, Thomas Paine, y Mary Wollstonecraft, quienes escribieron sobre derechos y libertades naturales y su relación con la maldad de la esclavitud, no reconocían una condición plenamente humana a los sujetos africanos.

También es digno de mencionar al haitiano Antenor Fermín, antropólogo haitiano, heredero de la herejía de la revolución haitiana que en 1885 publica el volumen *Sobre la igualdad de las razas* como una refutación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* del filósofo francés Gobineau, texto clave del llamado racismo científico que era sentido común en aquellos tiempos. Para Laó (2014, 13) el texto de Fermín es importante porque sustentó que la pigmentocracia no correspondía a diferencias naturales jerarquizadas entre los seres humanos sociales, sino a relaciones de poder.

Muchos de estos filósofos, entre los cuales, no podemos dejar de mencionar a William Edward Burghardt Du Bois, fueron los inspiradores del Panafricanismo, como movimiento político, filosófico y social, que promueve el hermanamiento africano, la defensa de los derechos de las personas africanas y la unidad de África bajo un Estado soberano, para todos los africanos, tanto de África como de la diáspora.

En general, los rasgos más importantes del pensamiento africano sintetizados por Pérez Martínez son los siguientes:

- Pensamiento intuitivo y dinámico.  
Hermandad entre los hombres.
- La familia y la comunidad como valor fundamental.
- El culto a los antepasados.
- Valoración positiva de los hijos.  
Sistema ético político, donde para el caso de la lengua Wolof, es la guía del comportamiento, ética de vida, origen de todas las virtudes, el secreto contra la cobardía y

contra el sometimiento a la justicia, fuente de fidelidad a los ideales de la vida, valentía y dignidad. (Pérez, 1989, 120-127)

Esta amplia producción filosófica con las características anteriormente descritas, sustenta una concepción de conocimiento relacional, transversalizada por todos los elementos propios que fundamentan el saber africano, que establece con claridad horizontes que vincula el conocimiento con la comunidad, lo tradicional, cosmogónico, praxis social, ética, y lo más significativo del mundo de la vida como fuente de conocimientos. En ese sentido, a diferencia de lo que se practica en occidente, no existe separación entre lo sagrado y lo profano, lo real y lo espiritual, como dos aspectos indisolubles de la cotidianidad y cientificidad africana.

De ahí que, en síntesis, apretada una definición de Filosofía africana, se expresa con claridad en Laó al decir:

cabe destacar su definición de filosofía africana como un conjunto de textos escritos por africanas y africanos que constituye un campo de creación y debate intelectual, en contraste a las lecturas antropológicas del contenido filosófico en los discursos y prácticas culturales (estéticas, religiosas, rituales) de los pueblos africanos. Es en este sentido de creación teórica que hablamos de filosofía y de pensamiento crítico no solo del continente Africano sino del mundo de la Africanía que articula el continente con la Diáspora Africana, lo cual como veremos tiene una larga y prolífica historia. (Laó, 2014, 4)

En este orden de ideas, esta tradición africana es recogida por las colectividades afrodescendientes de América Latina y el Caribe, cuyo trasegar y racionalidad de raigambre africano, encarna toda una sabiduría ancestral reflejada en su mundo cultural espiritual y material, patentizado a través de distintas manifestaciones propias de su realidad social, económica, política y cultural. Sus más importantes expresiones son: la familia extendida como núcleo principal de sus relaciones sociales, caracterizada por la existencia de troncos familiares bastante numerosos

unidos a través de lazos de parentescos, vínculos culturales que trascienden lo consanguíneo y dan primacía a otros elementos propios de la prole.

Estas familias constituyen el centro de un conjunto de manifestaciones identitarias en el campo de: religiosidad, mitología y creencias; música, rítmica y lúdica; lengua, tradición oral y expresividad artística; medicina tradicional, formas jurídicas y sistemas de derecho propios; territorialidad, ambiente y sistema tradicional de producción como expresión de prácticas económicas propias.

### **Epistemologías otras desde América Latina**

Incorporan a su haber idearios de Frantz Fanon, Samir Amín, Amílcar Cabral, Patrick Lumumba y el grupo de intelectuales africanos que alimentaron las luchas anticoloniales y de liberación nacional del continente madre en la segunda mitad del siglo XX.

Sobre todo, hunden sus raíces en los postulados de reconstrucción y recuperación del pensamiento latinoamericano y la identidad latinoamericana que tiene precursores importantes como Leopoldo Zea, los peruanos Francisco Miró-Quesada y Augusto Salazar Bondy, el uruguayo Arturo Ardao y los argentinos Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti.

En Colombia, tuvo un gran impulso con los integrantes del grupo de Bogotá con epicentro en la Universidad Santo Tomás y la Maestría en Filosofía Latinoamericana, donde sobresalen nombres como Daniel Herrera, German Marquín Argote, Roberto Salazar Ramos, Joaquín Zabalza Iriarte, Luis José González Álvarez, Juan José Sanz, Teresa Houghton, Saúl Barato, Gloria Isabel Reyes, Jaime Rubio Angulo, Eudoro Rodríguez, Francisco Beltrán Peña, Jaime Ronderos, Cayetano Páez, Fidedigno Niño, Ángel María Sopó, entre otros.

Como parte de esta reflexión intelectuales latinoamericanos como Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Santiago Castro, Pamela Paz

García y otros, desde perspectivas interdisciplinarias y reconociendo elementos de coincidencias y discrepancia con los exponentes de la teoría crítica y los aportes de Foucault y recientemente Derrida, construyen horizontes de conocimientos inspirados en epistemologías otras, como expresión de las otras racionalidades o formas de pensar y actuar que integran el planeta.

En Latinoamérica, Mayas (siglo 2000 a. C), Aztecas (siglo VIII-XV) e Incas (siglo XIII-XVI) y sus descendientes tuvieron un desarrollo social, económico, político y cultural enorme, manifiesto en el campo de la arquitectura, astronomía, agricultura, artesanía, organización social, religión, filosofía que fue impactada negativamente por la conquista y colonización europea.

Dussel, Mignolo y Quijano desde una lectura de la originalidad de estos pueblos aborígenes latinoamericanos y sociedades africanas, consideran que es importante construir un paradigma epistemológico descolonizador que permita la visualización y visibilización de estas formas particulares de saber y conocer que encarnan una episteme propia. La colonialidad como orden históricamente instituido, se desarrolla en el ámbito del poder, el saber y el ser, asumiendo la denominación de colonialidad del poder, colonialidad del saber y el ser como tal, lo cual obstaculizó el sistema de conocimientos construidos milenariamente por las mencionadas primigenias sociedades latinoamericanas, africanas, asiáticas y continuada por sus ancestros.

En particular Dussel (1974), a partir de la crítica a la filosofía del concepto de Hegel y de la existencia de Heidegger (1993) y sus conceptos de Dasein (alude a la persona como único ente que vive fuera de sí, ser-ahí), elabora el método analéctico, entendido como la necesidad de pensar la realidad más allá del ser, en su exterioridad y más allá de su mismidad, es decir, en su alteridad como escenario donde se expresan las contradicciones propias de la realidad histórica, social y económica y se moviliza tanto al objeto de la filosofía como a la modalidad del sujeto que piensa, superando de esta manera la visión de conciencia absoluta y existencialista de Hegel y Heidegger respectivamente. Desde las perspectivas de la realidad histórica latinoamericana, la

analéctica actúa como ruta metodológica de la filosofía de liberación de América Latina.

El paradigma decolonial se configura como un paradigma otro, es decir, el pensamiento, conjunto de saber y conocer que surge desde afuera y desde dentro del sistema mundo instaurado por occidente en América Latina, Asia y África, y legitimado por lo más representativo del pensamiento y la filosofía occidental, pero sujeto a procesos de alteración producto de las relaciones intersubjetivas conflictivas que instituyó.

Este paradigma otro se fundamenta en que las colectividades subalternas, han logrado configurar una forma particular de concebir el mundo, relacionarse con la naturaleza y relacionarse entre sí, es decir, un conocimiento mandado por la cultura. Para Walsh, Mignolo y García (2006, 105) desconocer que la subjetividad se halla condicionada por su localización geohistórica e incide en la “manera de comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo”, equivaldría a desconocer la base operativa constructiva del conocimiento sobre el mundo social.

Considerando que los integrantes de una sociedad participan de un “doble movimiento” en virtud del cual construyen y son construidos por la cultura, los complejos mecanismos colectivos de memoria/olvido, de innovación / absorción/ transformación, considerando la producción y reproducción de pautas culturales, en la práctica estructuran toda posibilidad de vislumbrar horizontes alternativos.

Esta subjetividad es manifestación de la articulación modernidad-colonialidad que igualmente permite superar el viejo mito de la modernidad como patrimonio de Europa y la colonialidad patrimonio de América Latina, y África. Igualmente, permite comprender que lo que surge de los procesos de desencuentro y encuentro, posibilita también reconocer que el actual sistema mundo está constituido por modernidades coloniales. En otras palabras, la instauración del sistema mundo occidental, generó el advenimiento, vía resistencia y transformación, de nuevos sujetos cognoscentes diferentes a la matriz occidental.

Desde este punto de vista, adoptan como norte significativo la lucha por una conciencia epistemológica que logra descentrarse, despegándose de los códigos de reflexión cómplices con aquella violencia material y simbólica. Todo



su discurso del conocimiento gira alrededor del problema de “no ser capaz de ser donde se está” como potencia epistemológica de la teoría crítica latinoamericana.

Las características distintivas y disruptoras de un “paradigma otro” de conocimiento científico y social, para Walter Mignolo, presentan las siguientes ventajas epistemológicas en la construcción de una comprensión desde las diferencias:

Diversidad y diversalidad de formas críticas y de proyectos alternativos emergidos desde “historias locales” marcadas por la colonialidad, siendo esta última una experiencia histórica y político-cultural que opera como “conector” entre las mismas. Potencial epistemológico y ético de un pensamiento universalmente fragmentario, que en su desarrollo no se inspira en sus propias limitaciones y en este sentido, no aspira a dominar, sino a recuperar saberes y prácticas dominados. “Doble crítica” de la modernidad: “interna”, desde su propia perspectiva y desde el interior de su imaginario respecto del sistema-mundo (“monotemática”) y “externa”, desde la perspectiva de la colonialidad en la exterioridad y lo que queda “fuera” de la pretensión totalizante del imaginario dominante (“pluritemática”). (Mignolo, 2003, 32)

Los desarrollos de este paradigma intentarán avanzar en una mayor fundamentación a partir de las epistemologías y saberes locales que portan muchas comunidades, como también la identificación de mecanismos o dispositivos pedagógicos que permitan avanzar en la socialización del discurso y facilitar mayor apropiación en los sectores subalternos.

No obstante, de la mano de los aportes del estructuralismo y otras perspectivas enmarcadas en los estudios culturales, aportan muchísimo a la emergencia y mayor visibilización de las racionalidades otras y como parte de estas, las construcciones metodológicas que han configurado en el marco de las pedagógicas de socialización y reafirmación de su identidad cultural.

## **La India, China, Japón y Oriente: Filosofías y epistemologías milenarias con arraigo cosmogónico asiático**

Sin desconocer los aportes importantísimos del cercano oriente en su expresión islámica o musulmán como generadores de un paradigma de pensamiento en la que sobresalen cinco nombres fundamentales: Al-Kindi, Al-Farabi, Al-Gazali, Avicena y Averroes, en especial los dos últimos como forjadores de todo un sistema filosófico y de conocimiento sintetizado en el averroísmo y su profunda incidencia en el mundo (Braudel, 1975). Este lacónico análisis está centrado principalmente en el lejano oriente representado por India y China, como referentes claves de epistemologías milenarias con profunda incidencia en la humanidad.

Las sociedades india y china son culturas milenarias incrustadas en el continente asiático y poseedoras de una inmensa cultura raizal y ecuménica en la medida que están diseminadas en todas las latitudes, con una enorme capacidad de adaptación y flexibilidad que les permite conservar sus aspectos más significativos.

La India como cultura es portadora de una filosofía o epistemología construida milenariamente y que, desde el punto de vista lógico, ontológico y fenomenológico, encierra toda una riqueza de pensamiento e inteligencia que le permite relacionarse entre sí, con la naturaleza y el cosmos. Desde occidente, se ha pretendido reducir la filosofía hindú a:

la enseñanza de que el mundo de la multiplicidad, vista como una pluralidad de yos y de cosas, es una apariencia ilusoria de una única, realidad, Brahmán, concebido como absoluto, mientras el yo empírico, consciente de su diferencia para con los otros yos, pertenece a la apariencia. (Copleston, 1984, 36)

De aquí se desprende el predominio de un monismo, encarnado en un ser trascendente, sobrenatural y escatológico, como es Brahmán, como máxima autoridad de las deidades hindú.

Contrario a esta lectura, constatamos la existencia de todo un sistema filosófico plural que incluso comprende un horizonte idealista y materialista de la vida, al igual que lo que ocurre en Grecia y otras sociedades reconocidas por su sistema filosófico y de conocimiento. En el caso de la India, la existencia de estas dos escuelas es evidente, y están representadas así:

- Escuelas Védicas de corte idealista, integradas por las siguientes subescuelas: Advaita Vedanta, Mimamsa, Nyaya, VaisuiKa, Samkia, Yoga, todas las cuales están fundamentadas en un pluralismo deico.
- Escuelas no védicas, de corte materialista, integradas por las subescuelas de: Carvaka, budistas, jainistas.

Los vedas contenían diferentes líneas de pensamiento, incluso incompatibles. Es más, los filósofos Samkya insistían en la necesidad de argumentos racionales para distinguir si era o no sensato aceptar una u otra doctrina, lo cual también devela la no homogeneidad y diversidad existente al interior de estas escuelas.

El pensamiento filosófico de los védicas (denominados así por los cuatro textos más antiguos de la India y traduce verdad, conocimiento), en un momento determinado, llegó a estar orientado hacia la liberación del espíritu humano de los efectos de las acciones malignas y las reencarnaciones sucesivas hacia la iluminación y, en términos generales, la salvación.

Los pensadores más destacados de estas escuelas que tienen un devenir desde la Antigüedad (siglo V-VI-VIII d. C) aproximadamente, según Copleston son:

Samkara (siglo VIII), perteneciente a la escuela Advaita Vedanta, quien con su frase “eso eres tú” evidencia toda una teoría del conocimiento asimilable a la vieja frase socrática “conócete a ti mismo”, constituye el filósofo que desde el punto de vista monoteísta tiene mayor incidencia en la India en los tiempos antiguos.

Jain y los budistas. Aporta la idea de la inferencia inductiva y el reconocimiento por

encima de la percepción y la memoria como fuente del conocimiento hindú. Los budistas aportaron una teoría lógica.

Prabhakara (siglo VI). Teniendo en cuenta el carácter trascendente del absoluto, considera la aprehensión intuitiva de la realidad como fuente del conocimiento.

Kumarila (siglo VIII), para quien la fuente del conocimiento está representada por la percepción, la memoria, el testimonio y la inferencia. (Copleston, 1984, 36-42)

En correspondencia con estos pensadores representantes de diversas escuelas, las fuentes de conocimiento las constituyen la percepción sensorial, la percepción no sensorial a partir de la aprehensión intuitiva, teniendo en cuenta la naturaleza trascendente del discurso y la representación de la percepción vía inferencia. El testimonio está asociado al papel de los textos sagrados y su papel rector en la configuración del pensamiento hindú. Esto no significa que lo sagrado era lo único predominante, ya que la cotidianidad material constituyó un referente también obligado en la reflexión filosófica.

En el pensamiento hindú y sus horizontes de conocimiento, se evidencia la existencia de unas condiciones influyentes en la producción de conocimientos y su aceptación como verdadera, entre estos aspectos, menciona Copleston los siguientes:

- La comprobación empírica de la verdad y el funcionamiento de las cosas. Como expresión de una teoría lógica, pero agenciada desde hechos de la vida.
- Principio de la duda. A partir de dos motivos, la no existencia de condiciones, es decir, usted no ve por un ojo, entonces no puede afirmar que observó un objeto ubicado en ese lado y lo incompatible con el conocimiento establecido.
- Correspondencia y coherencia. Que actúa simplemente como una prueba de las

afirmaciones de verdad, más que de la naturaleza de la verdad.

- Momentaneidad. Producto del desarrollo del fenomenismo budista, según el cual la existencia continua del sujeto y el objeto puede reducirse a “momentos” sucesivos que se desvanecen, en todo un proceso de cambio y transitoriedad en el existir, es decir, para los Hindú, sobre todo los de la escuela de Buda, todas las cosas se convierten en fenómenos sujetos a cambios permanentes, como condición previa para el arribo a otro momento de existencia y como posibilidad para la trans migración y llegada al vacío, conciencia pura o Nirvana. (Copleston, 1984, 42-57)

La pregunta que surge inmediatamente es ¿Quién cambia y que se mantiene, para percibirlo y transitar a otra fase o momento?, la respuesta, estimula la reflexión respecto a la presencia de alguna sustancia existente, como soporte del cambio, lo cual genera una gran semejanza con la teoría aristotélica.

El criterio de momentaneidad vincula el conocimiento a tiempos de larga duración representados por todo el devenir que desemboca en la Nirvana y tiempos de corta duración susceptible de ser percibido.

Por consiguiente, estamos ante un saber filosófico en el que confluye el conocimiento sensible a través de la percepción y formas de conocimientos superiores fundados en el papel del testimonio, la inferencia y la construcción de relaciones lógicas propiamente dicha, lo cual lo hace coincidente con algunos rasgos de otras matrices culturales en la medida que si bien es cierto se insiste en lo sensorial, también es cierto que lo sensorial adquiere una connotación vivencial y de vida. El papel de la memoria y el testimonio emparenta este saber con lo existente en muchas colectividades étnicas y sociales latinoamericanas, vinculadas con lo trascendental desde lo mítico y desde la creencia en otras deidades.

Tres aspectos destacamos en este panorama epistemológico hindú, por un lado, una concepción filosófico-epistemológica espiritual e idealista con una clara articulación con la naturaleza; unas construcciones lógicas que relacionan el

devenir y la cotidianidad, una fenomenología que le da sentido a la existencia.

Este acervo de conocimientos, se desprende de muchos saberes ancestrales, entre los cuales destaca Kajdan (1966, 319): *sistema de escritura de números y fortalecimiento de las matemáticas y trigonometría, la escritura, artes plásticas, la literatura sanscrita* entre otras.

En el caso de la Filosofía China temprana, del periodo en que vivieron los primeros pensadores, era principalmente aforística e ilustrativa, y las ideas se sugerían a través de relatos y anécdotas y no afirmaciones abstractas. En los primeros tiempos existía incluso la pequeña escuela de nombres, cuyos miembros han sido catalogados tradicionalmente de lógicos renombrados por sus respuestas paradójicas, como la afirmación de Kun-sung Lung de que un caballo no es un caballo, y la de Hui Shih de que aquel que va al estado de Yueh llega ahí el día de ayer. Con estas paradojas se pretendió hacer resaltar la distinción entre una cosa y sus cualidades e indicar que la distinción del tiempo y el espacio son relativos.

La Filosofía China, y sus perspectivas de conocimiento, se formó en un largo proceso milenario donde es evidente identificar un antes y después de Confucio (siglo VI a. C) y de Buda (siglo V-IV a. C), como frontera epistémica que marca el derrotero y el devenir del pueblo, las escuelas o agrupaciones de pensamiento más destacadas por Kajdan son:

- Preconfucianismo, representada por la escuela de los nombres antes mencionada.
- Confucianismo. Preocupado por los asuntos morales, la familia y el funcionamiento de la sociedad y el Estado, valorando el papel de la educación en la generación de virtudes en la sociedad. El hombre como ser social debe vivir en armonía con el cielo y el universo, posteriormente incorporó la cosmología del ying –yang, que explica el cosmos a partir de dos principios: Activo (yang) y pasivo (ying); el sentimiento y los deseos pertenecen al mundo pasivo, mientras la naturaleza o la esencia del ser humano pertenece al activo. Así como el cielo limitaba la actividad del principio cósmico pasivo para que no interfiriera los cambios climáticos;

igualmente los deseos y sentimientos deben ser debilitados y ser controlados. Solo así se asegura la armonía entre el hombre y el universo, jugando la educación un papel vital.

Mohismo. Propagaron el ideal del amor universal sin preferencia o discriminación, igualmente eran más abiertos a la religión que los confucionistas, insistían en la creencia en los seres espirituales y subrayaban la idea de que había que actuar correctamente porque esa era la voluntad del dios del cielo.

- Taoísmo. La fuente básica del conflicto, tanto individual como social, era el deseo, o más precisamente, la multiplicación y crecimiento de los deseos, sobre todos aquellos vinculados con la acumulación de tierras o de riquezas, de ser poderoso e inclusivo, el deseo de poseer una gran sabiduría, conducía a rivalidades, infelicidad, competencia y conflicto. Asimismo, consideraban que conforme menor fuera la actividad gubernamental, mejor es la condición de la sociedad. Metafísicamente el Tao, es la realidad última, la madre sin nombre de todas las cosas, no actúa en sentido estricto, sin embargo, todas las cosas fluyen de él. El ideal para el individuo humano es también el de la acción espontánea de acuerdo a su propia naturaleza. El Neo taoísmo incorporo algunos elementos metafísicos relacionados con el no-ser, lo cual lo acercó a algunas doctrinas del budismo bayano

- Budismo. Naturaleza-buda; mente buda. Rechazaba el ritualismo hindú y pasaba por alto tanto la mitología como cualquier tipo de especulación sobre el absoluto. Reconocía la omnipresencia del sufrimiento y de su causa en el deseo, en el dominio sobre el deseo y en el logro de la paz interior y la tranquilidad para alcanzar el nirvana, como la unión en el vacío o con la conciencia pura. Consideraba que todas las cosas eran fenoménicas, en la medida que estaban sujetas a condiciones y estas eran transitorias. Finalmente, la trasmigración de una existencia a otra desempeña un papel importante como recorrido o camino a seguir hasta el reencuentro con Buda.

- Neoconfucianismo- Constituida por dos paradigmas: La racionalista y la del Autorreconocimiento de la mente. Los racionalistas consideran que todo objeto tiene sus principios y todos los principios particulares se unifican en el gran absoluto, que se describe como el principio del cielo, tierra y todos los objetos. Los principios actúan simultáneamente con las fuerzas materiales, planteando algo semejante a la teoría aristotélica del alma y la materia. Los idealistas o quienes insistían en el autorreconocimiento de la mente, y en el papel de los principios morales innatos, aceptaban los conceptos de principios, fuerzas materiales, función y sustancias, pero no el gran absoluto. (Kajdan, 1984, 61-76)

Solo a través de la acción se obtiene la experiencia que transforma la cualidad de todo conocimiento. La acción es el complemento del conocimiento y sin acción, lo que aparentemente es conocimiento, no lo es en realidad. La unidad acción y conocimiento se dan en un contexto ético.

Por consiguiente, tres concepciones filosóficas sostienen el ideal de conocimiento chino: por un lado una profunda filosofía humanística ética, contemplada en los postulados de las escuelas más importantes anteriormente anunciada; una filosofía de la praxis moldeada moralmente e inspirada en el conjunto de relaciones propias de una sociedad que concibe el mundo como una totalidad cambiante y una unidad entre el hombre, el cielo y la tierra, como triada que estabiliza el mundo; y una filosofía cosmogónica sustentada por la profunda cosmovisión del pueblo chino.

De estas tres concepciones filosóficas se desprende una fenomenología propia de la incidencia budista, una hermenéutica de corte naturalista y una teoría crítica social permanente en las perspectivas de la estabilidad de la sociedad.

Estas concepciones sostienen adicionalmente, una sabiduría ancestral presente según Kajdan (1966, 347) en la escritura, sistema jeroglífico, astronomía, agronomía y producción agrícola, geometría, artesanía, medicina y metalurgia, artes plásticas y otros.

China ejerce a través del confucianismo-taoísmo, una gran influencia cultural en Japón, Corea del Sur y Taiwán, donde se fusiona con el sintoísmo japonés, pero que no se traduce en influencia política ya que predomina en estas naciones una sociedad jerarquizada en cuya pirámide, para el caso de Japón, se encuentra el emperador como portador de una concepción metafísica emparentada con occidente, en donde sobresale La Escuela de Kioto, influenciada por la fenomenología occidental y la filosofía budista japonesa medieval con mayor arraigo popular.

En síntesis, los recorridos por estas epistemologías otras, sustentadas desde sus saberes ancestrales, reafirman sus múltiples aportes a las ciencias y a la sociedad, emergiendo la necesidad de propiciar intercambios, encuentros y articulaciones como manifestación de la generación de escenarios dialogales que, tal como lo sostiene Alarcón (2019) al insistir en la transición de la epistemología de las diferencias a una epistemología de la diversidad, posibilite acciones conjuntas para responder a los desafíos de la humanidad.

## Conclusión

Esta pluralidad de conocimientos y de epistemologías, reclama que fluya el diálogo de saberes y epistemologías como expresión de articulación, tolerancia y ejercicio de las diferencias que caracterizan la colectividad humana en las distintas esferas en que transcurre la existencia del género en sana convivencia con otros seres y con la naturaleza misma. Desde este punto de vista, la tolerancia, aceptación y reconocimiento de aquellos saberes y conocimientos aferrados a la convivencia y las relaciones armoniosas con la naturaleza, constituyen una alternativa al conjunto de situaciones que afectan la existencia de la humanidad y ponen en peligro la vida.

Estas situaciones que comprenden problemáticas del orden ambiental, imposición de modelos centrados en el extractivismo, guerras y conflictos sociales, racismo y discriminación por razones de etnia, raza, género, opción sexual y condiciones físico-fisiológicas, tienen en aquellos saberes ancestrales forjados milenariamente

por las culturas africanas, asiáticas, hindú, latinoamericanas y caribeñas, y probados por sus buenos resultados en el buen vivir y la convivencia, la opción para la perduración de la vida humana y la vida de todos los seres que confluyen en el abigarrado mundo natural y social.

## Notas

1. Retomamos aquí el planteamiento de Tempels, sin perder de vista lo que dice Laó (2014) al afirmar que también construyó un ideal racista de la filosofía africana al esencializarla y primitivizarla como un simple producto occidental y no como un producto propio del logos africano. Esta crítica la había expresado Aimé Césaire en el *Discurso sobre el Colonialismo* (2006).
2. No existe referencia de este autor en lengua castellana es una traducción de Laó (2014).

## Referencias bibliográficas

- Alarcón, P. (2019). *Epistemologías otras*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Amín, S. (1989). *El Eurocentrismo*. México: Siglo XXI.
- Anta Diop, Ch. (1954). *Naciones negras y cultura*. Madrid: Ediciones Bellaterra.
- Asimov, I. (1993). *Historia de los Egipcios*. Madrid: Alianza ediciones.
- Barona, G.(1993). *Paradigmas de la invención de América Latina*. Bogotá: Colcultura.
- Braudel, F. (1975). *Las civilizaciones actuales*. Madrid: Tecnos.
- Césaire, A. (1969). “Cuaderno de un retorno al país natal”. Poesías. La Habana: Casa de las Américas. 38-39.
- . (2006). *Discurso sobre el Colonialismo*. Akal.
- Copleston, F. (1984). *Filosofías y culturas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Echano J. (1996). *Historia de la Filosofía*, Madrid: Ministerio de Educación de España.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, España: Sígueme.
- . (1999). Más allá del eurocentrismo: El sistema mundo y los límites de la modernidad. En Castro –Gómez S. et al., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica post colonial*. Bogotá: CEJA.



- Eze, E. (2001). 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 actual contemporáneo*. Buenos aires: Signo.
- Fanon, F . (1961). *Los condenados de la tierra*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Fermín, A. (2013). *La Igualdad de las Razas*. Editorial Ciencias Sociales.
- Heidegger, M. (1993). *Ser y Tiempo*. Barcelona: Planeta.
- Hernández, R. (2014). *Genealogía de la identidad cultural palenquera y su incidencia en el movimiento social afrocolombiano*. Cartagena: Instituto Manuel Zapata Olivella.
- Kajdan, A; Nikolski, N. (1966). *Sociedad Primitiva y Oriente*. España: Grijalbo.
- Kakozi, J. (2012). Una comparación entre ‘Ubuntu’ como antología relacional en la filosofía africana bantú y el planteamiento “nosótrico”. Su relevancia en estudios sobre afrodescendientes. Recuperado de [www.ieeiweb.eu/public/fileupload/.../n5/.../4\\_kakozi\\_jean\\_bosco.pdf](http://www.ieeiweb.eu/public/fileupload/.../n5/.../4_kakozi_jean_bosco.pdf), el 12 de septiembre del 2012.
- Karenga, M. (2008). *Kawaida and Questions of Life and Struggle: African American, Pan-African, and Global Issues*. University of Sankore Press.
- Laó, A. (2014). La Filosofía de la Liberación y sus Avatares Descoloniales en Clave de Africa. Ponencia presentada en la Conferencia-Homenaje a Enrique Dussel celebrada en la Universidad Autónoma de México en Noviembre del 2014.
- Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*. España. Editorial Melusina.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (1976). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- NKogo, E. (2013). El pensamiento radical y su dimensión afroplanetaria. Conferencia dictada en el IV Congreso de Afroeuropeos de Londres 2013.
- NKogo Ondo, E (2006). *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona. Ediciones casena.
- Pérez, G. (1989). *Mirar Hacia África*. Bogotá: Plaza y janes.
- Tempels, P. (1945). La Philosophie Bantoue. Recuperado el 4 de septiembre de 2012 de [www.Ikuska.com/Africa/etnologia/filosofia/htm](http://www.Ikuska.com/Africa/etnologia/filosofia/htm).
- Walsh, C., W. Mignolo, A. & García. L. (2006). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo.
- Wiredu, K. (2013). Biografía-ética del consenso. Recuperado el 11 de noviembre de: [es.wikipedia.org/wiki/Kwasi\\_Wiredu](http://es.wikipedia.org/wiki/Kwasi_Wiredu).
- Zapata, M (2011). El Muntú: Una Filosofía africana, para salvar al mundo. Cartagena: Diario el universal, edición del domingo 20 de noviembre.
- Zoghe, C. (2008). *La religiosidad Bantú y el Evangelio en África y América*. Cartagena, Ediciones Pluma de Mompox.

**Rubén Darío Hernández Cassiani** (rubenhernandezca@hotmail.com). Historiador; Magister en Filosofía Latinoamericana, Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas, Especialidad Sociología. Director Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella. Integrante del Proceso de Comunidades Negras de Colombia (PCN). Integrante de la Red de investigadores Afrodescendientes de las Américas y el Caribe. Docente invitado maestría en conflicto social y construcción de paz Universidad de Cartagena.

Sus trabajos más recientes son: El método de consulta a la memoria colectiva y perspectivas de la investigación, saberes ancestrales soberanía alimentaria y políticas públicas, Etnoeducación, educación propia, interculturalidad y saberes ancestrales y la investigación en curso sobre saberes ancestrales, epistemologías propias e interculturalidad epistemológica como parte del trabajo doctoral con la Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela.

Dirección: Cartagena, Colombia, Barrio Escallón Villa, carrera 55 No 30\_44

Recibido: 19 de abril, 2020  
Aprobado: 26 de julio, 2020

