

DEL CONOCIMIENTO A LA SABIDURÍA: *UNA APROXIMACIÓN A LA DESCOLONIZACIÓN DE LAS CIENCIAS DE CARA A UN FUTURO PLURICÉNTRICO, PLURIÉTNICO E INTERCULTURAL.*

SAMUEL ALEJANDRO URBINA BLANCO

ABSTRACTO

¿Es verdaderamente occidente la “cuna del conocimiento”? El concepto de “conocimiento” ha sido un enigma de gran envergadura por las culturas del mundo a través de los tiempos. Desde otrora, se ha sabido Occidente como hacedora y productora de esto a lo que han convenido en llamar “conocimiento”. No son pocas las referencias bibliográficas, historiográficas e inclusive literarias que nos llaman a ver una parcializada visión de la realidad del conocimiento y sus orígenes, tergiversando per sé aquellas formas que, a la par, se venía desarrollando en todo lo ancho y largo del globo terráqueo. No pocos han sido los autores que, con sus disertaciones, investigaciones y ensayos, han querido demostrar de manera bastante amplia, que el “mito occidental” no es aplicable a la sabiduría ancestral y colectiva que tenían los pueblos indígenas, asiáticos, islámicos, africanos, y todos aquellos pertenecientes a lo que hoy se ha denominado “Sur Global”. Este ensayo es una reflexión, a toda vez que recopilación de los trabajos epistémicos realizados por grandes investigadores que han desmentido, en formas varias, aquella visión eurocéntrica de la realidad, que ha sido condición sine qua non para sustentar el modelo civilizatorio de la modernidad, aquel que, en cierta y amplia medida, es la continuación de la Cristiandad como proyecto secularizado como un patrón o modelo que deberíamos seguir. Aquí, trataré de abordar tres ideas centrales que permiten sostener la idea central que expongo respecto a las ciencias occidentales. En primer lugar, trataré de hacer un recuento breve de la evolución histórica de las ciencias en la civilización occidental; después, una mirada hacia los siglos XV al XVIII y su incidencia en la mutilación de formas otras de conocimiento y sabiduría, y finalmente, abordaré los principales sustentos modernos en los cuales se basa el pensamiento científico para compararlo con algunas formas de sabiduría antigua en la época actual, desde una perspectiva intercultural, pluriétnica y pluricéntrica.

## ABSTRACT

Is the "cradle of knowledge" truly the west? The concept of "knowledge" has been a great enigma for the cultures of the world through the ages. From the past, the West has been known as the maker and producer of this to what they have agreed to call "knowledge." There are few bibliographic, historiographic and even literary references that call us to see a biased vision of the reality of knowledge and its origins, misrepresenting per se those forms that, at the same time, were developing throughout the width and length of the globe. Not a few have been the authors who, with their dissertations, research and essays, have wanted to demonstrate quite broadly, that the "Western myth" is not applicable to the ancestral and collective wisdom of indigenous, Asian, Islamic, African peoples. , and all those belonging to what today has been called "Global South". This essay is a reflection, since compilation of the epistemic works carried out by great researchers who have denied, in various ways, that Eurocentric vision of reality, which has been a sine qua non condition to support the civilizational model of modernity, He who, to a certain and wide extent, is the continuation of Christianity as a secularized project as a pattern or model that we should follow. Here, I will try to address three central ideas that allow us to sustain the central idea that I expose regarding Western sciences. First, I will try to make a brief account of the historical evolution of science in Western civilization; later, a look towards the fifteenth to eighteenth centuries and its impact on the mutilation of other forms of knowledge and wisdom, and finally, I will address the main modern livelihoods on which scientific thinking is based to compare it with some forms of ancient wisdom in the current era, from an intercultural, pluri-ethnic and multi-center perspective.

## ABSTRACTO

Le "berceau de la connaissance" est-il vraiment l'Occident? Le concept de "connaissance" a été une grande énigme pour les cultures du monde à travers les âges. Dans le passé, l'Occident a été reconnu comme le fabricant et le producteur de ce qu'ils ont convenu d'appeler «connaissance». Peu de références bibliographiques, historiographiques et même littéraires nous invitent à envisager une vision biaisée de la réalité du savoir et de ses origines, déformant en soi des formes qui, dans le même temps, se développait dans le sens de la largeur et de la longueur du globe. Parmi leurs auteurs, nombreux sont ceux qui, avec leurs dissertations, leurs recherches et leurs essais, ont voulu montrer de manière assez large que le "mythe occidental" ne s'appliquait pas à la sagesse ancestrale et collective des peuples autochtones, asiatiques, islamiques et africains. et tous ceux qui appartiennent à ce qu'on appelle aujourd'hui le «Sud global». Cet essai est une réflexion, depuis la compilation des travaux épistémiques réalisés par de grands chercheurs qui ont nié, de diverses manières, la vision eurocentrique de la réalité, qui a été une condition sine qua non pour soutenir le modèle civilisationnel de la

modernité, Celui qui, dans une certaine mesure, est la continuation du christianisme en tant que projet sécularisé en tant que modèle ou modèle à suivre. Ici, je vais essayer d'aborder trois idées centrales qui nous permettent de maintenir l'idée centrale que j'expose concernant les sciences occidentales. Premièrement, je vais essayer de faire un bref compte rendu de l'évolution historique de la science dans la civilisation occidentale; plus tard, un regard sur les quinzième au dix-huitième siècles et son impact sur la mutilation d'autres formes de connaissance et de sagesse, et enfin, je traiterai des principaux moyens de subsistance modernes sur lesquels la pensée scientifique est fondée afin de les comparer à certaines formes de sagesse ancienne époque actuelle, dans une perspective interculturelle, pluriethnique et multiculturelle.

### アブストラクト

「知識のゆりかご」は本当に西か？ 「知識」の概念は、古くから世界の文化にとって大きな謎でした。過去から、西側は「知識」と呼ぶことに同意したものの製造者および生産者として知られてきました。知識の現実とその起源についての偏ったビジョンを見るために私たちを呼び出す書誌、歴史学、文学の参照はほとんどありません。それは、地球の幅と長さ全体で同時に発展していたそれらの形式自体を誤って伝えています。「西洋神話」は先住民、アジア、イスラム、アフリカの人々の先祖と集団の知恵には当てはまらないことを、彼らの学位論文、研究、およびエッセイで、非常に広く実証したかった著者は少なかった。、および今日「グローバルサウス」と呼ばれるものに属するすべてのもの。このエッセイは、近代の文明モデルをサポートするための真の非条件である現実のユーロ中心のビジョンをさまざまな方法で否定した偉大な研究者によって行われた認識論的研究の編集以来、私たちが従うべきパターンまたはモデルとしての世俗化されたプロジェクトとして、キリスト教をある程度広く続けている人。ここでは、西洋科学に関して私が公開する中心的な考え方を維持することを可能にする3つの中心的な考え方に取り組みます。最初に、西洋文明における科学の歴史的進化について簡単に説明します。後に、15世紀から18世紀への展望と、他の形態の知識と知恵の切断への影響、そして最後に、科学的思考が基づいている主要な現代の生計に取り組み、古代の知恵のいくつかの形態と比較します異文化、多民族、マルチセンターの観点からの現在の時代。

## Historia del “Mito Universal” de Occidente

En aras de abordar una “crítica al conocimiento”, llevaré el presente análisis al contexto de trasfondo en el que el conocimiento científico se desenvuelve, recalcando los muchos cuestionamientos en cuanto a su praxis y cómo ésta podría facilitar el proceso de expansión de ideologías que rayan en lo dogmático. Hoy en día, la ciencia moderna o “neoliberal” es cómplice de la imposición del modus vivendi colono-imperial, ergo, esclavos autómatas con grilletes internos, subordinados al materialismo, a las banalidades, nimiedades, con el fin de distraernos de la hecatombe actual de nuestro mundo.

“Se ha debatido ampliamente sobre las implicaciones de un paradigma de conocimiento que se sustenta en la separación moderna entre las esferas de la razón (razón ética, razón estética y razón instrumental) y las consecuencias del iluminismo y del desborde de la racionalidad instrumental (Horkheimer y Adorno, 1982).” (Lander, E. 2006.)

Son varias las características que describen las consecuencias del adoctrinamiento masivo mundial en una corriente de actuar/pensar individualmente, conducta que influye en la disgregación de la sociedad para dar paso al ser aislado de sí mismo bajo la lógica mercantil. Ahora, ¿cuáles son los sustentos que han hecho posible edificar una concepción universalista de las ciencias en la cultura occidental, solapando toda vez que formas otras de saber?

Para definir el “Universalismo Occidental”, habría que hacer una regresión histórica de la historia concebida por los eurocéntricos desde un punto de vista crítico-transmoderno, para categorizar las llamadas filosofías antiguas que dieron cabida y soporte a la concreción de los conceptos modernos y contemporáneos basados en la razón. En la filosofía pre-socrática, que viene después de la mal concebida “filosofía antigua”, comienza absolutamente el pensamiento occidental de ciencia y filosofía con Tales de Mileto, quien propone que el principio de todos los entes es de índole material, y es gracias a esta concepción dada por la historiografía que se denota a éste como el “primer filósofo”. A partir de este punto, se hace una distinción entre lo que hoy en día conocemos como scientia y philosophia.

Según John Burnet, en los pensadores jonios (el nombre con el que se conocían a los pobladores de la antigua Grecia), el logos se libera, de golpe, de las concepciones míticas imperantes. Es decir, los paradigmas basados en los mythos de culturas previas fueron removidos debido a una cualidad cognoscitiva y espíritu de observación, que, en mi opinión, demerita completamente lo concebido por quienes los anteceden, es decir, los filósofos orientales.

A partir de esta discontinuidad radical que supone el advenimiento del logos, la ciencia occidental no ha tenido más que seguir la vía marcada por los jonios. El nacimiento de esta filosofía está vinculado con el abandono de la explicación teológica o metafísica para los problemas del origen del universo, y la fe religiosa es sustituida por la fe científica con sus triunfos y limitaciones.

Es entonces donde comienza la filosofía clásica de Platón y Aristóteles, siendo el primero de éstos quien sienta las bases rudimentarias de una doctrina de definición y posteriormente expone su Teoría de las Formas. Aristóteles rechaza este postulado y la distinción entre forma y materia. En este sentido, crea la lógica clásica del silogismo y la filosofía de la ciencia. Podría decirse que es en este momento espacio-temporal donde se arraigan las categorías modernas, puesto que se define un marco práctico-teórico inmutable de referencia para generaciones ulteriores.

Los helenistas peripatéticos-aristotélicos, la escuela de Pirrón y el escepticismo, los cínicos intérpretes de la doctrina socrática, los epicúreos y los estoicos, se abocaron a problemáticas de índole ética, y por ello, a problemas del conocimiento. Posteriormente, pasamos a la época crucial medieval, en donde la corriente religiosa de los predecesores romanos promulgaba la creencia de salvación “ante bondad y virtud de Dios” con el argumento cosmológico de Aquino, donde se sostiene que todo lo que existe tiene una causa que, a su vez, tiene otra causa, y así sucesivamente remontándose hasta llegar a la causa sin causa alguna, lo ulterior. Demeritaba la imposibilidad de la infinitud de la causa primigenia, o en todo caso, su no-negación y negación simultánea, como ocurriría en la ontología búdica<sup>1</sup>.

Se tildó de “pagano” a todo aquello que creyese en dioses abrahamicos (comúnmente a los politeístas) que no fueren los concebidos por la cristiandad, es decir, por el universalismo occidental. Es cuando en el renacimiento, época en la cual la filosofía todavía ocupaba un amplio rango de disciplinas que hoy día se asignan a ciencias diferenciadas, comienza un movimiento primeramente literario-moral que desemboca en la renovación del interés por problemas acerca de la naturaleza y moralidad del poder político, la unidad nacional, la seguridad interna, el poder del Estado y la justicia internacional, contextualizado en situaciones de crisis internas, rivalidades y el comienzo de la colonización europea de América.

---

<sup>1</sup> Cabe destacar que, el problema mismo de la ontología en la filosofía budhista carece de coherencia semántica, debido al propio carácter inefable de lo óntico y su resolución mediante el silencio, que es tanto negación de la formulación como su misma respuesta.

Es aquí que la filosofía de la naturaleza quiebra la concepción medieval del theo en términos de fines y ordenamiento divino y comenzó a pensar en términos de fuerzas. Aunque esto parezca poco relevante para la temática a tratar, es pertinente esclarecer los orígenes de tan aberrado pensar solipsista.

Está de más resaltar que, a la par de todos los acontecimientos nombrados hasta ahora, nuestras culturas ciertamente tenían y poseían filosofía, ciencia, sociedad y estructuras iguales o semejantes al concepto de Estado. Sólo, pues, que el simple hecho de cualificar al “Absoluto” bajo otra mirada, bajo la perspectiva de “no ser”, es objeto de demérito entre los eurocentristas. Luego de este acabose, en la Modernidad se impone la “razón” como un post-absoluto de la cosmogonía de lo divino.

Habiendo hecho este recuento histórico, es que se puede entonces categorizar a la filosofía moderna como gnoseología y metafísica, siendo que promulga conocer lo que se puede conocer antes de conocer lo que hay. Aquí entran exponentes varios, como Spinoza, Leibniz, Bacon, Locke, Hume, Berkeley y principalmente Descartes en el papel de la razón y la adquisición del conocimiento. En el siglo XVII, aparte de esta escuela racionalista, se encontraba la lógica, la axiomática y la escéptica.

Es precisamente Descartes quien pone como absoluto al “Yo” donde antes estaba el “Dios cristiano”. Según Grosfoguel, “Para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio, es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal.” El dualismo inmerso en esto permite situar al sujeto en un “no espacio-tiempo” desde donde sea total y absolutamente justificable la auto-producción de la verdad, siendo esta la premisa bajo la cual la ego-política del conocimiento intentó secularizar la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento.

En el primer capítulo del libro de Panikkar, R. “Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica” (2006), llamado “Actitudes Interculturales”, nos dice: “Todo hombre vive en una cultura más o menos cerrada, pero con la consciencia de que existen otros hombres que tienen otra concepción de la vida. Una reacción natural, como nos enseña la historia, es la autoafirmación en detrimento de otro, definido como bárbaro, salvaje, pagano, infiel, no creyente, goy, khafir, mleccha, etc. Lentamente se descubren también los valores del otro, pero en general con los parámetros de la propia cultura.”

Siguiendo a Panikkar, se devela un comportamiento común entre una cantidad de culturas que se desconocen, pero se saben. En mi opinión, la postura desde la cual se evalúa al otro siempre será subjetiva, en tanto que no es posible acaparar las cosmovisiones que no nos son propias, ergo, de las que no somos parte.

El contacto con lo ajeno causa indiferencia y desprecio, se considera al otro como rival, luego si la relación llega a ser más estable y duradera, el otro pasa a ser una amenaza que se debe atacar. Como la victoria no será total, ambos seres deben tolerarse, dialogar y encontrar su yo en el otro como un “nosotros”. Esto sería muy similar al concepto de intersubjetividad-subjetiva de los Quechuas en Latinoamérica<sup>2</sup>

Desde las categorías usadas por Raimon Panikkar (2008), se pueden distinguir tres actitudes que explican lo anterior:

- a) Existe una Verdad, una Realidad, un Absoluto que proporciona la norma para evaluar a las demás culturas. En la cristiandad esto podría ser la “teología de la plenitud”, en el campo político esto podría llamarse “colonialismo”, en el campo científico podríamos citar la “teoría de la evolución” así como en filosofía el “opus rationis” como fruto de la razón. Dónde y cómo pueda encontrarse esta Verdad, o qué es, sigue siendo un problema. Panikkar opina que cuanto más antimetafísica es una actitud “positivista” más tiende a aplicar criterios pragmáticos, realistas, humildes e incluso flexibles para emitir juicios metafísicos o universales sobre las otras culturas. La metafísica se convierte en “hiper-física”.
- b) Se cualifica al absoluto. Hay una verdad metafísica, pero este Absoluto toma aspectos diferentes en las distintas culturas”. Esto nos lleva a formular la pregunta fundamental en las formas más diversas: ¿qué es Dios?, ¿qué es el Ser?, ¿qué es la Realidad?, ¿qué nos impele a hacer preguntas?, ¿qué hay que hacer en un momento determinado?, ¿qué es el conocimiento?, etc. Resulta obvio que a una pluralidad de preguntas correspondan una pluralidad de respuestas. Esto quiere decir que cada ente, ser, cultura, país, individuo, posee una presunción de la realidad que viene supeditada a su Verdad, a su Realidad, a su Absoluto, y por tanto, se hace de un marco conceptual-referencial para evaluar al otro dentro de sí y no como parte del otro.
- c) Puede haber un absoluto, pero en cuanto tal es trascendente y por tanto, trasciende todos nuestros conceptos sobre él. Esta estribación es propia para un profundo análisis, pero sólo estará plasmada como referencia útil en la búsqueda del sentido eurocéntrico del mito epistemológico de la modernidad eurocentrada. Grosfoguel hace mención a esto cuando dice que los marxistas y psicoanalistas producen conocimiento desde el punto cero, es decir, sin cuestionar de dónde proviene dicho conocimiento, aunque, en el caso de los marxistas es debatible, como se verá más adelante.

---

<sup>2</sup> Dussel, E. *“Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación”*. 1994.

Contrario a la postura de Descartes, Kant afirma que no se puede conocer a “la cosa en sí”, es decir, al Absoluto, pero, valida la tradición cartesiana al aseverar que las categorías son inherentes a la mente, y que a su vez son compartidas por los hombres (entiéndase por “hombre” al ser masculino, blanco y europeo, atrapado dentro de su propia cosmogonía). En efecto, y de forma dialéctica, al afirmar la objetividad de tal afirmación, asegura que quienes no cumplan estos cánones no son dignos de la razón trascendental.

“Kant cuestiona el primer tipo de universalismo abstracto cartesiano (el de los enunciados), es decir, la posibilidad de un conocimiento eterno de la cosa en sí, más allá de toda categoría de espacio-temporalidad. Pero mantiene y profundiza el segundo tipo de universalismo abstracto cartesiano, el epistemológico, en él hace explícito lo que en Descartes era implícito: solamente el hombre europeo tiene acceso a producir conocimientos universales, es decir, un sujeto de enunciación particular define para todos en el planeta lo que es universal. De ahí que cuando Kant propone su cosmopolitismo, se trata de un provincialismo europeo camuflado y vendido al resto del mundo como diseño global / imperial /universal.” Grosfoguel, R. (2008).

Es ahora cuando Hegel cambia completamente las maneras fundamentales de la filosofía occidental al cuestionar el solipsismo para situar al sujeto de enunciación en un contexto histórico-universal, y al superar el dualismo planteando la identidad del sujeto y el objeto. La diferencia, pues, entre Hegel y Descartes es la concepción del universalismo eterno, uno planteado a priori y su contra a posteriori. Para Descartes, la universalidad es inherente a sí en condición de hombre pre-definido, mientras que para Hegel, esta universalidad es validada por un recuento histórico que es simple y subjetivo para luego volverlo abstracto mediante cierta secularización de la idea.

Luego de esto entra Marx a mediados del XIX haciendo variaciones a este postulado. Comienza haciendo una crítica a la dialéctica hegeliana por su idealismo, que básicamente se basa en la reproducción ideal de un proceso ideal, mientras que en Marx se concreta la reproducción ideal de un proceso real. (Caligaris & Starosta, 2018): “Más específicamente, se sostiene que en la obra de Hegel puede encontrarse un “núcleo racional” dado por el descubrimiento de la forma más simple de auto-movimiento que tiene lo real. Sin embargo, asimismo se sostiene que por tomarse como punto de partida una forma del puro pensar descubierta mediante un acto de abstracción absoluto, dicho “núcleo racional” queda expuesto bajo una “envoltura mística” y, por tanto, en relación de exterioridad respecto del movimiento de lo concreto real.”

Entonces, para Marx, el pensamiento surge de una determinada situación histórico-social concreta del desarrollo de la economía política. Así, sitúa epistémicamente la producción de conocimiento, no como resultado del desarrollo del Espíritu de una época sino del desarrollo material de las relaciones de producción. Pero, paradójicamente esto produce, en mi opinión, una contradicción desde el punto de vista decolonial ya que continúa produciéndose lo que sucedía con Hegel, es decir, la concepción “universal” de un sujeto abstracto, llámese “el hombre”, “el proletariado”, y categorías subsiguientes.

Según Grosfoguel, Marx tildaba de incapaces de producir conocimiento digno de ser parte del legado histórico de la humanidad o de la historia mundial a aquellas sociedades no-europeas, así aseguraba que éstas eran un resabio de la historia, atrasadas por así mencionarles y que difícilmente hubieren alcanzado los grados de “evolución” europeos. No en vano, apoyó la invasión británica de la India en el siglo XVIII y la invasión estadounidense del norte de México en el siglo XIX. Marx participaba de la linealidad del tiempo del pensamiento evolucionista occidental.

El capitalismo era un sistema más avanzado y, siguiendo la retórica de salvación de la modernidad eurocentrada (Mignolo, 2000), era mejor para los pueblos no-europeos acelerar por medio de invasiones imperiales su proceso evolutivo hacia el capitalismo que continuar estancados en formas antiguas de producción social.

Resumiendo, se dice que cualquier concepción que intente explicar “universalmente” el origen del conocimiento, o, dicho de otra forma, cualquier propuesta de cosmovisión que se erija a sí misma como universal, es una potencial “ego-política del conocimiento”, en donde se pretende validar la objetividad abstracta de un “supra-sujeto” carente de categorías palpables y verificables por otras más cosmovisiones que componen la realidad. La crítica del texto al racismo epistemológico es totalmente válida, puesto que ellos han presumido que la única y real vertiente del saber proviene de sus fauces, lo cual, descalifica la “no-historia” de los pueblos no europeos y sus estribaciones sobre la realidad.

Entonces, si no existe pensamiento fuera de alguna localización particular en el mundo, la pregunta es: ¿cómo salir del dilema entre particularismos provinciales aislados versus universalismos abstractos camuflados de «cosmopolitas» pero igualmente particulares y provinciales? ¿Cómo descolonizar el universalismo occidentalista? Intentaré contestar estas interrogantes.

Hasta este punto se puede decir que el trasfondo los problemas categorialmente abstractos (ontológicos, epistemológicos metafísicos) y los categorialmente simples (metodológicos-prácticos) son producto fundamental de la dualidad de la existencia. Es decir, es la causa y consecuencia de las diatribas principales que se erigen como “preguntas primarias de la vida”.

Lo que, desde mi perspectiva, se intenta es comulgar las visiones varias de la realidad (puntos de vista) y de alguna forma (más que todo intercultural), formar una estructura inter-independiente que se retroalimente de sí misma en tanto que produce saber y conocimiento. La supremacía de cualquier sujeto ante cualquier otro podrá superarse siempre y cuando se superen los límites horizontales y verticales que atañen a cada cultura, que precisamente impiden trascender su propia “cosmogonía”.

El ilustre Aimé Césaire propone, en otras palabras y escritos, la interculturalidad de la que hablan Panikkar y Grosfoguel cuando dice que su concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares. Su noción sobre el universal abstracto explica cómo desde una vista particular e imperante, se pretende sobreponer un *rationem* epistémico que reside en la “geo-política y la corpo-política del conocimiento”. Es común leer en sus obras haciendo fuertes críticas al republicanismo universalista francés como un universalismo abstracto, del cual, la élite blanco-criolla se basa para sus discursos disfrazados de pluralidad despreciando particularidades africanas, afrodescendientes, indígenas, de orientación sexual, etc.

“Si el universalismo abstracto establece relaciones verticales entre los pueblos, el universalismo concreto de Césaire es necesariamente horizontal en sus relaciones entre todos los particulares. Aquí la noción de universalismo concreto adquiere otra significación muy distinta a la de Hegel y Marx. Si el universalismo concreto en Hegel y Marx eran aquellos conceptos ricos en múltiples determinaciones pero dentro de una misma cosmología y una mismo episteme (en este caso la Occidental), donde el movimiento de la dialéctica tritura toda alteridad en lo mismo, en Césaire el universalismo concreto es aquel que es resultado de múltiples determinaciones cosmológicas y epistemológicas (un pluri-verso, en lugar de un uni-verso).” Grosfoguel, R. (2008):

¿La transmodernidad puede llegar a ser un proyecto “utópico descolonizador”? Según Enrique Dussel es posible ya que concibe desde la mirada epistémica latinoamericana la tarea de culminar el incompleto proyecto de la descolonización. Ésta sería la concreción del proyecto político de Césaire y su universalismo concreto.

Ver el mundo desde esta óptica, es decir, plantearse la posibilidad de mirar desde nuestra historia es un reto sumamente complicado. Primeramente, hablar de nuestro pasado histórico significa revivir y re-plantear lo que de él sabemos, puesto que, estamos supeditados al eurocentrismo aún. Por segundo, tenemos el problema estadístico que implica recopilar datos de precisión científica referentes a épocas sumamente distantes. Iniciar la de-colonización implica volver a la raíz para poder llegar a la contemporaneidad del “no ser”.

A nivel filosófico se han hecho avances significativos, remarcando la importancia de pensar horizontalmente para trascender limitaciones conceptuales, así como también diálogos de alto nivel en donde se discuten los parámetros de “liberación” en otras naciones.

### **Del siglo XV al siglo XVIII: Orígenes de la Modernidad**

En el ensayo del filósofo latinoamericano Enrique Dussel llamado “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad” (2008), trata taxativamente de demostrar que la modernidad no comenzó con René Descartes y su “Discurso del Método” como lo habríamos previsto, sino que, habría que replantearse el origen de ésta desde la concreción de la modernidad mediante la invasión al territorio de Abya Yala, al que dichos conquistadores denominaron luego América.

“El origen de la Modernidad tiene un «movimiento» de Sur a Norte, de Este a Oeste de Europa del siglo XV al XVII que es aproximadamente el siguiente: a) del Renacimiento italiano del Cuattrocento (no considerado por Toulmin), b) la Reforma luterana alemana, y c) la Revolución científica del siglo XVII se culmina en d) la Revolución política burguesa inglesa, norteamericana o francesa”. (Dussel, E. 2008).

Desde este punto, empieza a construir o, mejor dicho, a de-construir el falso argumento con el que la modernidad se sustenta, siendo bastante similar a lo que en su momento J.M. Hobson intenta demostrar en su libro *The Eastern Origins of the Western Civilization*, y que Dussel reafirma, siendo que “La llamada Europa medieval o feudal, que ocupa toda una época usualmente denominada como la noche oscura, no es sino el espejismo eurocéntrico que no se auto-descubre desde el siglo VII como una civilización periférica, secundaria, aislada, «enclaustrada», «sitiada» por y ante el mundo musulmán más desarrollado y conectado con la historia del Asia y el África hasta el 1492”.

De manera pragmática, de-construye los diferentes argumentos que respaldan la teoría eurocéntrica, develando las contradicciones que en ellos subyacen. Más adelante, Dussel se enfrenta directamente a Descartes, dice “En todos los momentos del «argumento cartesiano» pueden observarse influencia de sus estudios con los jesuitas. Desde la reflexión radical de la conciencia sobre sí misma en el ego cogito, hasta el «salvataje» del mundo empírico gracias al recurso del Infinito”.

Esto es, Descartes hace uso de la introspección y de la razón (que es enteramente subjetiva) para desarrollar un “método” que le permita alcanzar la verdad ulterior, verdad que responde a un sujeto europeo, criado bajo la influencia de sus maestros religiosos jesuitas en La Flèche.

Podría entonces decirse que, el contexto en el que él crece y en el que luego se desenvuelve al pasar de los años, viajando por distintos países cercanos, siendo mercenario, siempre pensando y pensando su mundo a través de un paradigma fundamentalista y estrictamente católico, es lo que lleva a este joven a plantearse una forma de resolución filosófica-metafísica que, per sé, afirma tamaña barbarie como lo fue la “conquista” sobre el territorio aborígen de nuestras tierras.

Previo a él, ergo, poco tiempo después del 1492, surgen algunas diversas opiniones acerca de lo moralmente correcto o no de la invasión. Ginés de Sepúlveda, principalmente, es quien acredita como necesario y/o correcto el hecho de civilizar gente “bárbara” de pocas luces.

“En efecto, la manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica –colonialidad que es simultánea al origen mismo de la Modernidad y, por ello, novedad en la historia mundial– es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada («torpeza» que en latín Ginés llamará turditatem e I. Kant unmündigkeit) los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XVI al XXI) lo esgrime con gran maestría y resonancia por primera vez Ginés de Sepúlveda”. (Dussel, E. 2008).

Ya Hobson lo decía de otra manera, al escribir en el segundo capítulo de su libro, el cómo el mito eurocéntrico se encargó de hacer notar la pasividad de oriente y la actividad notable de occidente, y, aunque no haga referencia sino a la actividad económica, podría hacerse válido el símil en tanto que la cultura, elemento básico de una sociedad.

Por el contrario de éste, Bartolomé de Las Casas fue, según Dussel, el primer crítico frontal de la modernidad como proyecto. En varios de sus discursos y escritos se denota el descontento para con quienes habían fungido de conquistadores, “Dado que ellos [los indios] se complacen en mantener [...] que, al adorar sus ídolos, adoran al verdadero Dios [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios con mejores y más creíbles y convincentes argumentos, sobre todo con los ejemplos de su conducta cristiana, ellos están, sin duda, obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas contra todo aquel que intente privarles de tal culto [...]; están así obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todo los derechos que son corolario de una justa guerra, de acuerdo con el derecho de gentes (Las Casas, 1989: 168)”.

Así, en palabras de Dussel, “...una vez probada la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaban sumidos, todo el resto (la conquista por las armas, la expoliación del indicado oro y plata, el declarar a los indios «humanos» en abstracto, pero no sus culturas, una organización política donde el poder reside en las instituciones coloniales, la imposición de una religión extranjera de manera dogmática, etc.) queda justificada.”

En suma, es desde aquí que se comienzan a edificar las bases que sustentan la modernidad en todos sus aspectos, principalmente en la objetivización de la idea como una prueba del “buen sentido” al que Descartes hacía referencia en su Discurso del Método. Es bajo este y otros argumentos desde los cuales se solidifica la percepción universal, total, e inclusive, megalómana del fenómeno modernista, y cosifica a la scientia como condición sine qua non para la continuación de la Cristiandad como proyecto civilizatorio secularizado. Ahora bien, ¿cómo este período incidió en la formación de los nuevos paradigmas científicos que tenemos hoy por hoy, y cómo se concretó la segregación de los saberes en áreas funcionales a los objetivos de la modernidad?

En la edición de la revista Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.14: 341-355, enero-junio 2011, el profesor Ramón Grosfoguel nos escribe acerca de un tipo específico de racismo, como lo es el epistémico, además de el sexismo y la islamofobia subyacentes a éste. Nos dice, pues, que es constitutivo del proyecto de la cristiandad, continuado por vía secular. Además, postula que existe una noción patriarcal/masculina, eurocéntrica, ocultándose bajo un sujeto de enunciación que tilda ser totalmente objetivo e imparcial. Según Grosfoguel,

“Es tan poderosa y normalizada esta «política identitaria» hegemónica esencialista —mediante el discurso de la «objetividad» y la «neutralidad» de la «ego política del conocimiento» cartesiano en las ciencias sociales— que disimula quién habla y desde qué posición en las relaciones de poder lo hace, de modo que cuando pensamos o acusamos a alguien de «esencialismo identitario o de política identitaria» («identity politics») de inmediato asumimos, como por «sentido común», que estamos hablando de minorías racializadas. De hecho, sin negar la existencia de la «política identitaria» esencialista entre algunas minorías racializadas, la «política identitaria» hegemónica —la del discurso masculino eurocéntrico— usa este discurso identitario, epistémicamente racista/ sexista para desechar toda intervención crítica enraizadas en epistemologías y cosmologías provenientes de grupos oprimidos y tradiciones de pensamiento «no occidentales» (Maldonado-Torres, 2008a)”. (Grosfoguel, R. 2011).

Es así como, valiéndose de una falsa objetividad “científica” netamente cartesiana, se tiene la creencia de que no existe una parcialidad a la hora de construir el conocimiento que se esparce desde los centros europeos predilectos hacia su exterioridad, ergo, el sur global. En un ensayo publicado por Emmanuel Chukwudi Eze llamado “El Color de la Razón” esboza parcialmente lo que Grosfoguel intenta señalar acá. Ciertamente, la razón cartesiana como la conocemos responde al llamado ego cogito, supeditado al ego conquiro, que es condición sine qua non para justificar la supremacía europea del hombre blanco, y con esto, el dominio epistémico en la construcción de conocimiento “verdadero” o válido.

“Si la epistemología tiene color — como tan bien lo señala el filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze (1997)— y tiene género/color —como lo ha argumentado la socióloga afroestadounidense Patricia Hills Collins (1991)— entonces la epistemología eurocéntrica que domina las ciencias sociales tienen color y tiene género. La construcción de la epistemología de los hombres «occidentales» como superior y del resto del mundo como inferior forma parte inherente del racismo/sexismo epistemológico que ha prevalecido en el sistema mundo durante más de quinientos años”. (Grosfoguel, R. 2011)

Después del “descubrimiento” del nuevo continente, como lo llaman los historiógrafos modernos, es que se empieza a construir un nuevo orden mundial, un sistema-mundo imperante, un universo óptico y epistémico basado en la cristiandad en donde se categoriza al resto del mundo según sus propios criterios. De hecho, es así como desde el siglo XVI se empiezan a fundamentar teóricamente en los centros de saberes el mito eurocéntrico que coloca a Europa como epítome de la civilización humana, el último estadio de la evolución y el modelo a seguir del desarrollo ahora en el siglo XXI. Las ciencias sociales occidentales asumen la inferioridad, parcialidad, y falta de objetividad en su producción de conocimiento del conocimiento «no occidental» al mismo tiempo que asumen la superioridad del conocimiento «Occidental».

Como resultado de ello, la teoría social occidental se basa en la experiencia histórico-social de cinco países (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y los Estados Unidos) que constituye no más del 12% de la población mundial. A propósito de la política identitaria eurocéntrica, Grosfoguel nos advierte de no caer en lo que parece ser una dicotomía de la superioridad. Si existe ahora mismo un grupo étnico-racial dominante (blanco/europeo/moderno) y uno recesivo (indígena, chino, árabe, africano/no moderno) podría darse el caso de que se inviertan estas posiciones, lo cual sería absurdo, ya que no se trata del predominio de unos sobre otros sino del entendimiento mutuo.

“El islam, según Weber, era el polo opuesto del calvinismo. No había dos caras de la moneda en la predestinación en el islam. En lugar de ello, como lo aseveró Weber en su *Ética Protestante* (2006: 36), el islam contiene una creencia en la predeterminación, no en la predestinación, que se refería al destino de los musulmanes en este mundo, no en el siguiente (185). La doctrina de la predestinación que defendían los calvinistas, y que los llevó al trabajo duro como un deber (vocación, llamado), no es evidente entre los musulmanes. De hecho, como lo afirmaba Weber, «lo más importante, la prueba del creyente en la predestinación, no tenía papel alguno en el islam» (185).

Sin el concepto de la predestinación, el islam no podía ofrecer a sus creyentes una actitud positiva hacia esta actividad mundana. En consecuencia, los musulmanes están condenados al fatalismo (197). Las racionalizaciones de la doctrina y la conducta de vida eran ajenas al islam. Weber usó la creencia en la predestinación como concepto clave para explicar la racionalización de la doctrina y la conducta de vida. En el calvinismo, la creencia en la predestinación podía desde luego

generar un rigor ético, un legalismo y una conducta racional en esta actividad mundana. No había nada de esto en el islam (p. 199). En consecuencia, la creencia islámica en la predestinación no conducía a la racionalización de la doctrina y la conducta de vida. De hecho, convertía a los musulmanes en fatalistas irracionales. El «islam», en opinión de Weber, «se desviaba por completo de cualquier conducta de vida racional por la aparición del culto a los santos, y finalmente por la magia» (Sukidi, 2006:200)”. (Grosfoguel, R. 2011)

En el caso específico del Islam como epistemología marginada, nos dice Grosfoguel que esta particular manera de concebir el mundo es completamente rechazada debido a su falta de rigor, su concepción de la determinación que confronta a la predestinación profesada por el cristianismo. Pareciera ser que no son admitidas en el campo de la modernidad las cosmovisiones otras. Además, siendo que ésta es la ideología imperante, permitir o ceder espacio al diálogo intercultural teológico-epistémico a las distintas visiones del sur global, significaría romper con los esquemas preexistentes y con el dominio impuesto por esta cúspide autodenominada “moderna”. Es más, el Islam no es compatible con los criterios de evaluación que toma la cristiandad secular, no posee de individualidad, racionalidad ni ciencia, de modo que no es aceptada como viable, moderna o válida.

Inmanuel Wallerstein en su libro “Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales” (1996), podemos ver cómo ya se habla sobre la reflexión de los seres humanos acerca de nuestra propia naturaleza, nuestras relaciones y de fuerzas espirituales (omnipresencia), y que por ende la recopilación de datos inherentes y empíricos a la condición humana permiten “ser” a las ciencias sociales.

Aquí evidenciamos el grado de importancia que tenían las ciencias sociales antes de ser amedrentadas por el modernismo y el actual post-modernismo, no quizás en aras de desacreditar la era moderna, sino más bien enaltecer la antigua época en donde éstas disciplinas eran reservadas, enigmáticas, únicas y no estaban sesgadas.

Expone que las ciencias sociales que tenemos hoy por hoy son un resabio, una heredera distante o marginada que se auto-proclamó con el derecho de ver más allá de su propio origen, es decir, tomarse atribuciones para sí, que no se habían concebido en su matriz. Continúa acotando que éstas no son más que un invento del mundo moderno en donde se quiere instaurar un conocimiento dogmático-secular-sistemático sobre la realidad con alguna valoración empírica.

Wallerstein hace acertados comentarios, descubriendo más profundamente las causas de la discriminación de las ciencias, pero antes se observa cómo versión clásica y su postura firme desde hace varios siglos se basa primeramente en el Newtonismo, que postula la simetría entre pasado/futuro, con un acercamiento casi teológico, el continuum, y al otro extremo la postura Cartesiana, que promulga la distinción entre la dualidad, entre el hombre/naturaleza, materia/mente, mundo físico/espiritual-social.

En los estatutos de la Royal Society of London for Improving Natural Knowledge (1663), Charles Percy Snow resalta lo que denominó como las dos culturas: una perfeccionista en el conocimiento de las cosas naturales y de todas las artes útiles, entendiéndose manufacturas, prácticas mecánicas, ingenios e invenciones por experimento. Fíjese la minuciosidad con la que escogen las profesiones socialmente aceptadas como progresistas, como garantes de un desarrollo cognoscitivo incalculable para el sapiens moderno que hoy día terminaron siendo una falacia. Por otro lado, continúa comentando, “sin ocuparse de la teología, metafísica, moral, política, gramática, retórica o lógica.”

Es claramente notorio que la primera cultura que se impone llevó indudablemente al “progreso” que éstos concebían dentro de su estética política, al descubrimiento en ciencia, la “unidad” interpretada como “unidad de criterio”, la simplicidad o la llamada actualmente “tecnificación”, y finalmente el domino sobre las ciencias per sé. Esta postura desplaza radicalmente a la concepción de la cultura más holística, se podría preguntar, ¿tiene esto que ver con la erradicación del pensamiento del hemisferio derecho, para así crear castas de individuos autómatas regidos por normas pre-impuestas?

En el siglo XIX la lingüística le otorga un valor jerárquico a la palabra “scientia”, pasando a ser un sinónimo de ciencias naturales. El estado moderno del XVIII necesitaba un conocimiento que fuese “exacto” para poder basar sus decisiones en él (fue bajo esta premisa que la universidad moribunda desde el XV gracias a la iglesia revive a finales del XVIII como sede principal para crear conocimiento).

En los nuevos tiempos ameritaba organizar y racionalizar el cambio social, es entonces cuando la práctica de la ciencia social busca enfocar su interés hacia una visión particular, en donde el conjunto de estructuras espaciales se convirtió en territorio soberano que colectivamente definía el mapa de conocimiento en el mundo.

Las ciencias sociales, en ese proceso de independencia y particularidad, que las lleva a un proceso concreto de institucionalización como disciplinas, definiendo nuevas tablas de contenido para el estudio de las realidades sociales. En el mismo momento en que las estructuras institucionales de estas ciencias sociales se instalan y delinean sus caminos de investigación, las prácticas científicas sociales, en especial después de la Segunda Guerra Mundial, empezaron a cambiar creando una brecha entre dichas prácticas y las posiciones intelectuales de los investigadores, y por otro lado, se apreció un claro deslinde de intereses entre éstos y las organizaciones formales de las ciencias sociales.

Después de 1945 varios procesos afectaron la estructura las institucionalizadas ciencias sociales: a) El cambio de la estructura política del mundo; b) El crecimiento demográfico y de la capacidad productiva después de 1945, arrojó todas las relaciones en sociedad; y c) La expansión extraordinaria, tanto cuantitativa como geográfica, del sistema universitario en todo el mundo, lo que condujo a la multiplicación del número de científicos sociales profesionales.

Después de los eventos de la Segunda Guerra Mundial que determinaron un nuevo mundo social y positivista, la estructura institucional de las ciencias sociales requirió de una gran inversión para su consolidación. Los países triunfadores de la Guerra, encabezados por EE.UU. e Inglaterra, tomaron la batuta en las líneas de investigación que, a su juicio, eran las que requería el mundo para alcanzar el anhelado orden y progreso.

Es entonces cuando hay consecuencias puntuales que le dan a las ciencias sociales un marco metodológico ideal para encarar los estudios e investigaciones en tiempos de replanteamiento de la modernidad. Estas consecuencias se resumen en:

1. La validez de las distinciones entre las ciencias sociales, a través de la creación de los estudios de áreas, cuya idea básica era tomar una zona geográfica grande que supuestamente tenía alguna coherencia cultural, histórica y frecuentemente lingüística, para crear en las universidades centros de investigación adaptados a la realidad de cada país o región, pero en un mapa general coherente con unidades de pensamiento pre-establecidas en el rigor de la comprobación científica;
2. El grado en que el patrimonio heredado es parroquial, es decir, que los fenómenos sociales si bien suelen ocurrir en comunidades o localidades delimitadas, sus elementos constitutivos tienen proyección universal. Cualquier percepción en este sentido proporciona un medio ideas de comparación y traducción con otras realidades, desencadenando respuestas determinadas por la naturaleza de lo universal dominante, dejando la senda marcada de un pluralismo universal como alternativa ideas para captar la riqueza de las realidades sociales en que vivimos y hemos vivido;

3. La realidad y la validez de la distinción entre las dos culturas. Es decir, no se puede hablar de un verdadero acercamiento entre múltiples expresiones de las dos (o tres) culturas, pero los debates han hecho surgir dudas acerca de la claridad de las distinciones y parecería que avanzamos en direcciones y parecería que avanzamos en dirección a una visión menos contradictoria de los múltiples campos conocidos. Hoy día las ciencias sociales ya no son un pariente pobre, de alguna manera desgarrado entre dos clanes polarizados de las ciencias naturales y las humanidades: más bien has pasado a ser sitio de su potencial reconciliación.

### **Filosofía intercultural, pluriétnica y pluricéntrica en la actualidad**

De Souza ha sido uno de los pioneros, junto con Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, entre otros, de plantear el problema de las Epistemologías del Sur Global dentro de variados encuentros entre intelectuales, ciudadanos varios con diferentes enfoques en el Foro Social Mundial (FSM). Es este punto de encuentro el acervo propicio para la elaboración, discusión, replanteamiento y puesta en acción no sólo de nuevos marcos conceptuales y categoriales, sino también de la integración, de la inter-relación entre diferentes realidades.

El modernismo, la globalización y el capitalismo per sé, nos han hecho creer y pensar de un modo "universalista" en donde se objetiviza al ser eurocéntrico occidental como epítome sin discusión de todo en tanto que producción de conocimiento, saber, cultura, vida, etc.

El reto que se proponen en el FSM es el de congregar, religar diferentes modus vivendi que han sido ultrajados por la hegemonía imperante. Es así como se han propuesto otras formas de ser, ergo, de vivir. Varias han sido las respuestas a nivel global sobre cómo puede ser posible trascender nuestras fronteras culturales y cognoscitivas a fin de crear un mundo más equitativo y justo para todos. La socialdemocracia, el ecualitarismo, el socialismo, han sido no más que intentos para superar esta dificultad, siendo que algunos han tenido éxito y otros no del todo. Existe, pues, una voluntad firme por parte de algunos seres humanos en cambiar definitivamente el horrendo destino al que nos enfrentamos de continuar viviendo, siendo y existiendo bajo esquemas ridículamente destructivos, y es precisamente este "algo" el motivo del foro.

Según De Souza (2011): "Las Epistemologías del Sur reflexionan creativamente sobre esta realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que, obviamente, tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre. Aquí situaremos las Epistemologías del Sur: ¿Cuál es el contexto intelectual de las ideas políticas de las que partimos? Partimos de

una crisis muy profunda de la teoría crítica eurocéntrica, y esa crisis se manifiesta de varias maneras..."

La primera dificultad que existe concierne al hecho de que vivimos en tiempos de preguntas fuertes y débiles respuestas. Hoy día se tienden a minimizar, conceptualmente hablando, los grandes problemas de la humanidad, tales como desarrollo, igualdad, progreso, modernidad. Éstos no han sido más que la mayor in-justificación lógica del universalismo para sostener de manera epistémica su dominio ante la población mundial.

Como segunda dificultad se tiene una contradicción entre la urgencia de los cambios y la transformación civilizatoria que se requiere. La tercera dificultad es la pérdida de los sustantivos críticos, "...hubo un tiempo en que la teoría crítica era "propietaria" de un conjunto vasto de sustantivos que marcaban su diferencia en relación a las teorías convencionales o burguesas. Entre ellos: socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación, fetichismo de las mercancías, frente de masas, etc. Hoy, aparentemente, casi todos los sustantivos desaparecieron.

"...En los últimos treinta años la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracterizarse y distinguirse por vía de los adjetivos con que califica los sustantivos propios de las teorías convencionales. Así, por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica hace referencia a desarrollo alternativo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica plantea democracia radical, participativa o deliberativa; lo mismo con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado; y con los derechos humanos, que se convierten en derechos humanos radicales, colectivos, interculturales." (De Souza, B. 2011).

La relación fantasmal entre la teoría y la práctica aparece como cuarta dificultad, más que explicando, evidenciando cómo se silencian las verdaderas fuentes y orígenes de las soluciones ante la pluralidad de problemas actuales en el sistema-mundo. Aquí se puede inclusive ver cómo el endorracismo y la endoxenofobia forman aún parte de los grupos "revolucionarios" que hacen vida en encuentros de esta índole, puesto que para tan grandes ínfulas sería inconcebible que un indígena, o quizá un afrodescendiente, sean capaces de llegar a tamañas conclusiones ideológicas, actitud que comparten éstos con los ideólogos europeos a los que tanto se les critica.

¿Qué aproximaciones podrían hacerse en aras de re-construir los saberes ancestrales de manera que sean metódicamente prácticos y eficientes de cara a los retos que propone la civilización moderna?

En el caso de nuestros ancestros africanos, según bien nos indica Sydella Blatch en su ensayo "Great achievements in science and technology in Ancient Africa" (2013), a pesar del sufrimiento a través de la horrible sistema de la esclavitud, la aparcería y la época de Jim Crow, los primeros Afro-Americanos hicieron innumerables contribuciones a la ciencia y la tecnología. Sin embargo, este linaje y cultura de logros surgió hace al menos 40,000 años en África. Desafortunadamente, pocos de nosotros somos conscientes de estos logros, ya que la historia de África, más allá del antiguo Egipto, rara vez se publicita.

Seguramente, sólo unos pocos de nosotros sabemos que muchos conceptos modernos de nivel secundario en matemáticas se desarrollaron primero en África, al igual que el primer método de conteo. Hace más de 35,000 años, los egipcios escribieron libros de texto sobre matemáticas que incluían la división y multiplicación de fracciones y fórmulas geométricas para calcular el área y el volumen de las formas. Se calcularon las distancias y los ángulos, se resolvieron las ecuaciones algebraicas y se hicieron predicciones matemáticas del tamaño de las inundaciones del Nilo. Los antiguos egipcios consideraban que un círculo tiene 360 grados y estimaron  $\pi$  en 3.16.

Hace ocho mil años, las personas en el actual Zaire desarrollaron su propio sistema de numeración, al igual que los Yoruba en lo que ahora es Nigeria. El sistema Yoruba se basaba en unidades de 20 (en lugar de 10) y requería una cantidad impresionante de sustracción para identificar diferentes números. Los académicos han elogiado este sistema, ya que requería mucho razonamiento abstracto.

Varias culturas africanas antiguas dieron a luz descubrimientos en astronomía. Muchos de estos son fundamentos en los que aún confiamos, y algunos estaban tan avanzados que su modo de descubrimiento aún no se puede entender.

Los egipcios trazaron el movimiento del sol y las constelaciones y los ciclos de la luna. Dividieron el año en 12 partes y desarrollaron un sistema de calendario de un año que contiene  $365 \frac{1}{4}$  días. Los relojes se hicieron con agua en movimiento y se usaron relojes con forma de reloj de sol.

Una estructura conocida como el Stonehenge africano en la actual Kenia (construida alrededor del 300 a. C.) era un calendario notablemente preciso. El pueblo Dogon de Mali acumuló una gran cantidad de observaciones astronómicas detalladas. Muchos de sus descubrimientos fueron tan avanzados que algunos eruditos modernos atribuyen sus descubrimientos a los extraterrestres o viajeros europeos desconocidos, a pesar de que la cultura Dogon está inmersa en la tradición ceremonial centrada en varios

eventos espaciales.

Los Dogon conocían los anillos de Saturno, las lunas de Júpiter, la estructura en espiral de la Vía Láctea y la órbita del sistema estelar de Sirio. Hace cientos de años, trazaron órbitas en este sistema con precisión durante el año 1990. Sabían que este sistema contenía una estrella primaria y una estrella secundaria (ahora llamada Sirio B) de inmensa densidad y no visible a simple vista.

Se realizaron muchos avances en la metalurgia y la fabricación de herramientas en toda la África antigua. Estos incluyen máquinas de vapor, cinceles y sierras de metal, herramientas y armas de cobre y hierro, clavos, pegamento, acero al carbono y armas de bronce y arte. Los avances en Tanzania, Ruanda y Uganda entre 1.500 y 2.000 años atrás superaron a los de los europeos en ese momento y fueron sorprendentes para los europeos cuando se enteraron de ellos. Los antiguos hornos tanzanos podrían alcanzar los 1.800 ° C, de 200 a 400 ° C más calientes que los de los romanos.

Varias sociedades africanas pasadas crearon entornos construidos sofisticados. Por supuesto, están las hazañas de ingeniería de los egipcios: los obeliscos desconcertantemente elevados y las más de 80 pirámides. La más grande de las pirámides cubre 13 acres y está hecha de 2.25 millones de bloques de piedra. Más tarde, en el siglo XII y mucho más al sur, había cientos de grandes ciudades en Zimbabwe y Mozambique. Allí, los complejos masivos de piedra eran los centros de las ciudades. Uno incluía una pared de granito curvada de 250 metros de largo y 15,000 toneladas. Las ciudades presentaban enormes complejos en forma de castillo con numerosas salas para tareas específicas, como la forja de hierro. En el siglo XIII, el imperio de Malí presumía de ciudades impresionantes, como Tombuctú, con grandes palacios, mezquitas y universidades.

Muchos tratamientos que usamos hoy fueron empleados por varios pueblos antiguos en toda África. Antes de la invasión europea de África, la medicina en lo que ahora es Egipto, Nigeria y Sudáfrica, por nombrar solo algunos lugares, estaba más avanzada que la medicina en Europa. Algunas de estas prácticas fueron el uso de plantas con ácido salicílico para el dolor (como en la aspirina), caolín para la diarrea (como en Kaopectate) y extractos que se confirmaron en el siglo XX para matar las bacterias Gram positivas.

Otras plantas utilizadas tenían propiedades anticancerígenas, causaron abortos y trataron la malaria, y se ha demostrado que son tan efectivas como muchos tratamientos occidentales modernos. Además, los africanos descubrieron ouabaína, pimienta, fisostigmina y reserpina. Los procedimientos médicos realizados en la antigua África antes de que se realizaran en Europa incluyen la vacunación, la autopsia, la tracción de las extremidades y la fractura de huesos, la extracción de balas, la cirugía cerebral, el injerto de piel, el llenado de cavidades dentales, la instalación de dientes postizos, lo que ahora se conoce como cesárea, anestesia y cauterización de tejidos.

La mayoría de nosotros aprendemos que los europeos fueron los primeros en navegar a las Américas. Sin embargo, varias líneas de evidencia sugieren que los antiguos africanos navegaron a Sudamérica y Asia cientos de años antes que los europeos. Miles de millas de vías fluviales en África eran rutas comerciales. Muchas sociedades antiguas en África construyeron una variedad de embarcaciones, incluidas pequeñas embarcaciones a base de caña, veleros y estructuras más grandes con muchas cabañas e incluso instalaciones para cocinar. Mali y Songhai construyeron botes de 100 pies de largo y 13 pies de ancho que podían transportar hasta 80 toneladas.

Las corrientes en el Océano Atlántico fluyen desde esta parte de África occidental hacia América del Sur. La evidencia genética de las plantas y las descripciones y el arte de las sociedades que habitaban América del Sur en ese momento sugieren que un pequeño número de africanos occidentales navegó hacia la costa este de América del Sur y permaneció allí. Los científicos contemporáneos han reconstruido estos antiguos barcos y sus artes de pesca y han completado el viaje transatlántico con éxito. Casi al mismo tiempo que navegaban hacia Sudamérica, en el siglo XIII, estos pueblos antiguos también navegaron a China y de regreso, cargando elefantes como carga.

Las personas descendientes de africanos e indígenas, como sucedió en gran parte de Latinoamérica provienen de culturas antiguas, ricas y elaboradas que crearon una gran cantidad de tecnologías en muchas áreas. Con suerte, con el tiempo, habrá más estudios en esta área y más personas sabrán de estos grandes logros. Además, el caso concreto de Venezuela, nuestras sociedades aborígenes tanto africanas como indígenas ya tenían miles de años de avance tecnológico, cultural y social con respecto a los Europeos.

## REFERENCIAS

1. Kresge, N. "A history of black scientists." ASBMB Today. February 2011.
2. Van Sertima, I. "The Lost Sciences of Africa: An Overview." Blacks in Science: Ancient and Modern. 7 – 26 (1983).
3. Woods, G. Science in Ancient Egypt (1988).
4. Zaslavsky, C. "The Yoruba Number System." Blacks in Science: Ancient and Modern. 110 – 127 (1983).
5. Lynch, B. M. & Robbins, L. H. Science 4343, 766 – 768 (1978).
6. Adams, H. "African Observers of the Universe: The Sirius Question." Blacks in Science: Ancient and Modern. 27 – 46 (1983).
7. Brooks, L. African Achievements: Leaders, Civilizations and Cultures of Ancient Africa. (1971).
8. Shore, D. "Steel-Making in Ancient Africa." Blacks in Science: Ancient and Modern. 157 – 162 (1983).
9. Asante, M. et al. "Great Zimbabwe: An Ancient African City-State." Blacks in Science: Ancient and Modern. 84 – 91 (1983).
10. Indian Givers: How Native Americans Transformed the World by Jack Weatherford. Broadway Books, 2010.
11. Indigenous Knowledge, Ecology, and Evolutionary Biology by Raymond Pierotti. Routledge, 2011.
12. "What tradition teaches: Indigenous knowledge complements western wildlife science" by Paige M. Schmidt and Heather K. Stricker. USDA National Wildlife Research Center – Staff Publications, 2010.
13. Wallerstein, Immanuel (coordinador). Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gulbekian para la reestructuración de las ciencias sociales. Título original: N/D, (1995). Ed. Siglo XXI. México, 2006.
14. Lander, Eduardo. La ciencia neoliberal. 250. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 247-283, julio-diciembre 2008. ISSN 1794-2489.
15. Grosfoguel, Ramón. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. Tabula Rasa

[online]. 2008, n.9, pp.199-216. ISSN 1794-2489.

16. Chukwudi, Emmanuel. The "color" of reason. The idea of "race" in Kant's anthropology. In *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Blackwell. 1997.

17. Santos, B. and Gandarilla Salgado, J. (2009). *Una epistemología del sur*. México ; Buenos Aires (Argentina): Siglo XXI Editores ; CLACSO.

18. Dussel, Enrique. (2008). *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*. Tabula Rasa. 10.25058/20112742.344.