

DOSSIER

*Filosofar Afro En Nuestra América.
Notas Para Una Epistemología Disidente*

*Afro-Philosophising In Nuestra America.
Notes For A Dissident Epistemology*

Francisco Octavio López López

Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, México.
octaviof.90@hotmail.com

Recibido: 17 de septiembre de 2024

Aceptado: 27 de diciembre de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. II. - DICIEMBRE 2024

PÁGINAS 13-24 - E-ISSN 2591-3050

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: La proliferación del eurocentrismo, como producto propio de la modernidad y la colonialidad del poder, ha afectado en la anulación y negación de los saberes de sujetos considerados subalternos, incluyendo las formas de conocimiento producidas por pueblos y comunidades afrodescendientes. No obstante, a pesar de su exclusión, muchos de estos saberes afro aún persisten y combaten el olvido a través de su constitución como epistemologías disidentes. En línea con lo mencionado, el presente trabajo procura recuperar algunos aportes procedentes de las epistemologías afro, promoviendo a su vez, su articulación relacional y archipiélica.

Palabras clave: EUROCENTRISMO – AFROEPISTEMOLOGÍA - RELACIÓN

Abstract: The proliferation of Eurocentrism, as a product of modernity and the coloniality of power, has contributed to the erasure and denial of the knowledge of subjects considered subaltern, including the forms of knowledge produced by Afro-descendant peoples and communities. Nevertheless, despite their exclusion, many of these Afro knowledges still persist and resist oblivion through their constitution as dissident epistemologies. In line with this, the present work seeks to recover certain contributions stemming from Afro epistemologies, while also promoting their relational and archipelagic articulation.

Keywords: EUROCENTRISM - AFROEPISTEMOLOGY - RELATION

Modernidad y conocimiento

Un tema recurrente en el pensamiento latinoamericano de las últimas décadas ha sido aquel que concierne a la modernidad. En torno a esta modalidad civilizatoria se han suscitado distintas discusiones acerca de su origen, dinámicas, despliegues, efectos y devenires.

El filósofo, recientemente fallecido, Enrique Dussel formuló el paradigma planetario o mundial de la modernidad, el cual se contrapone a la predominancia del paradigma eurocéntrico o difusionista de la misma (Dussel, 1999). Esta contribución permite situar la emergencia de esta modalidad civilizatoria en 1492 con la invasión a las Américas por parte de las potencias europeas. Asimismo, también permite visibilizar que, ante la creencia de que la modernidad inicia en Europa su expansión providencial por el globo, en realidad encuentra su génesis en el choque de culturas suscitado en el Caribe. De modo tal que, las potencias europeas (y posteriormente Estados Unidos) simplemente funcionan como el centro de administración planetaria en el que se despliegan las prácticas más *luminosas* de la modernidad; mientras que, en los espacios periféricos, ésta expresa su dimensión dominadora.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano define dicho conjunto de dinámicas de dominación como *colonialidad del poder* (Quijano, 2019). Coincide con Dussel en la fecha de nacimiento de la modernidad, a la vez que plantea que con ésta emerge un patrón de poder con la vocación de ser auténticamente global, para lo cual se vale de la manufactura de la “raza”, en tanto categoría mental carente de sustento material, pero útil para clasificar y jerarquizar a la población en modos específicos de trabajo. Cabe aclarar que la clausura formal del colonialismo político en América Latina no implicó el cese de la colonialidad, dado que muchas de sus dinámicas se perpetúan en imaginarios, prácticas e instituciones. En palabras de Quijano: “La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido” (Quijano, 2019, p. 107).

Respecto al tema de la colonialidad del poder, Quijano dedicó gran cantidad de ensayos e intervenciones públicas a profundizar en este fenómeno. Para la presente disertación, el énfasis se coloca en las afectaciones de la colonialidad en el ámbito del conocimiento. Con el fin de otorgar permanencia a la colonialidad,

se genera un patrón cognitivo específico al que se ha nombrado *eurocentrismo*, el cual es una perspectiva del saber (no solo del conocimiento científico) que incide también en el campo de la subjetividad. Se suprimen o menosprecian otras formas de conocimiento, mientras que se privilegian los saberes eurocentrados como si se tratasen de los únicos legítimos. A juicio del pensador peruano:

Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos y conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión cayó, sobre todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación, sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. (Quijano, 2019, p. 105)

Según esta perspectiva, con el despliegue de la colonialidad la forma hegemónica del conocimiento es de corte eurocentrado, lo cual también tiene efectos en ámbitos como el de la estética, de los afectos y del deseo. Importante es mencionar que el eurocentrismo no solo es promovido por aquellos sujetos que se benefician de éste, sino que también es reproducido por aquellos sujetos que se encuentran en situación de dominación. Quijano explica que tal fenómeno ocurre debido a la seducción que provoca el acceso a la europeización cultural.

Tener esto claro permite desenmascarar aquel posicionamiento que sostiene la presunta inexistencia de una filosofía o epistemología de matriz afro. A lo sumo, a regañadientes, se la reconoce como *pensamiento afro*. Por ello resulta importante denunciar que el desconocimiento generalizado de filosofías y epistemologías afro se debe al sistemático intento —afortunadamente, no siempre exitoso— de destrucción y ocultamiento de estas, como una práctica de racismo intelectual y epistémico. Acorde a Quijano:

En el África la destrucción cultural fue mucho más intensa que en el Asia, pero menor que en América. Los europeos no lograron tampoco allí la destrucción completa de los patrones expresivos, en particular de objetivación y formalización visual. Lo que hicieron fue desojarlos de legitimidad y de reconocimiento en el orden cultural mundial dominado por los patrones europeos. Fueron encerrados en la categoría de “exóticos”. (Quijano, 2019, p. 106)

En sintonía con lo anterior, un intelectual que ha indagado de manera

profusa en estas cuestiones es el afrovenezolano Jesús “Chucho” García. Para el autor, el desconocimiento o auto ignorancia que permea en las poblaciones afrodescendientes acerca de sí mismas y de su historia, sobre todo de la experiencia *afrodiaspórica*, es resultado de una planificación colonial. Por un lado, se sometió a sus ancestros a la esclavitud, lo cual implicó la relegación de múltiples saberes y expresiones identitarias; empero, por el otro, se incorporó al sistema colonial, no solo su fuerza física, sino su *inteligencia ancestral* para la ejecución de las empresas minera y agrícola. Tales inteligencias se organizaron en lo que hoy se conoce como productividad, eficacia, rendimiento, trabajo en equipo. García incluso llega a sugerir que conceptos de lo que hoy se conoce como trabajo moderno se ensayaron primeramente en América con los saberes de afrodescendientes (García, 2022).

Ahora bien, en lo consecutivo, se procura una reivindicación de distintas manifestaciones de la filosofía afro en nuestra América en tanto ejercicios epistémicos disidentes que, en su resistencia a ser obnubilados por las lógicas eurocéntricas, se recrean y recomponen constantemente.

La filosofía de matriz afro en nuestra América

Una vez que se ha denunciado la racionalidad eurocéntrica —la cual surge con la colonialidad y promueve el destierro de los conocimientos, saberes y expresiones de matriz afro— es pertinente recuperar algunas del inmenso mar de expresiones del filosofar afro suscitadas en América. Para tal empresa, es útil la distinción propuesta por el filósofo jamaicano Anthony Bogues, quien clasifica a los pensadores y las pensadoras afro acorde al proceder de sus fuentes y de su ejercicio (Laó-Montes, 2020). Por un lado, están quienes se les nombra como *herejes*, dado que retoman aportes procedentes de Norte global (principalmente Europa y Estados Unidos), los adaptan a sus contextos y los instrumentan para sus intereses de emancipación. Por el otro, desde la lógica de Bogues, están las y los *profetas* quienes, además de reconocerse como parte de una identidad históricamente subalternizada, también aprenden, procuran y cultivan los saberes vernáculos de sus pueblos y los vuelven operativos frente a las condiciones coetáneas de opresión y exclusión.

Por su parte, el pensador afropuertorriqueño Agustín Laó-Montes, asume este criterio distintivo y procura otorgarle un mayor alcance. De tal manera que,

distingue entre dos tipos de racionalidades afro: La *Razón de Calibán* y la *Razón Cimarrona de Exú-Elegguá*. Calibán, en tanto figura literaria presentada por Shakespeare en su última obra *La tempestad* y como arquetipo retomado en múltiples ocasiones desde la tradición intelectual nustramericana para ilustrar el pensamiento y la cultura de la región, representa al sujeto subalterno que hace suyos los saberes del colonizador y los emplea para sus propios fines.

Por otro lado, Exú-Elegguá o Exú-Elegbara es el Orixá (divinidad yoruba) encargado de abrir y cerrar caminos, así como de facilitar la comunicación y la adivinación, una especie de Hermes de la tradición afro. “Es así que Elegguá o Exú sirve tanto de principio ontológico (los caminos de la vida), como de principio epistemológico (descifrar los códigos interpretativos)” (Laó-Montes, 2020, p. 38). Respecto al asunto de cimarronaje, el propio Laó-Montes aclara: “[...] postulamos el concepto de *Razón Cimarrona* para significar una larga tradición de sentipensamiento y política afrodescendiente que constituye un recurso vital de liberación a contracorriente de la matriz de poder moderno/colonial” (2020, pp. 39-40). De modo tal que ambas racionalidades, tanto la de Calibán como la Cimarrona de Exú-Elegguá, son manifestaciones legítimas de epistemologías disidentes.

Desde esta disertación se procura mencionar la trascendencia y ciertos aportes de los filósofos afroantillanos Aimé Césaire y Frantz Omar Fanon, como expresiones de la Razón de Calibán. Ambos originarios de Martinica, estudian en la metrópoli francesa y hacen suyos distintos aportes intelectuales como el marxismo, el psicoanálisis y la fenomenología. Ello con el afán de comprender y transformar su realidad propia. No obstante, también marcan cierta distancia ante estos saberes, dado que los consideran incompletos y resultan insuficientes para abordar la trayectoria, urgencias y experiencias del Tercer Mundo, en concreto, del mundo afro. Por lo tanto, su obra busca retrabajar, fortalecer y desarrollar tales aportes; es decir, ejercer un sano ejercicio de la crítica.

Desde el ámbito teórico, aunque critican el alcance limitado que se ha otorgado a diversos conceptos generalmente asociados a la “cultura occidental”, tanto Aimé Césaire, en *Discurso sobre el colonialismo* (2015), como Frantz Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas* (2016), ejercen una apropiación crítica de nociones como “humanismo”, “derechos del hombre” y “universalidad”. Esta instrumentación también resulta crítica, dado que la universalidad que ellos emplean no alude a una “universalidad abstracta” que se encontraría en ciertos promotores del eurocentrismo, sino que es una universalidad cimentada en

la profundización y coexistencia de toda singularidad. Así como Calibán utiliza la lengua de su amo Próspero para maldecirlo, Césaire y Fanon hacen suyos conceptos y nociones “occidentales” para denunciar y desenmascarar a las propias potencias coloniales.

Desde la perspectiva de la Razón Cimarrona de Exú-Elegguá, es posible ubicar la propuesta del intelectual afrovenezolano Jesús “Chucho” García, quien hace explícita la pérdida y fragmentación de saberes provenientes del mundo afro e insta a construir lo que él llama una *Afroepistemología*. Al respecto, el autor define:

Entenderemos la Afroepistemología como el conocimiento y percepción que las y los africanos y sus descendientes tenemos de nuestros propios mundos, nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar ser, compartir. Esa visión es la base de la construcción social del conocimiento que genera nuestra ética sin que sea mediada por otras por muy diferentes que sean o que tenga unas tecnologías y economías “superdesarrolladas”. (García, 2022, p. 55)

Más que una forma de conocimiento constituida, la de García es una apuesta epistémica, política y cultural en vías de consolidación. Existen insumos disponibles para garantizarla, aunque la mayoría de ellos no se encuentran en los libros, sino que requieren un ejercicio de rescate y reconstrucción de los saberes afros, que se han mantenido vivos gracias a la tradición oral (García, 2022).

En este sentido, Jesús García formula ciertas directrices que contribuyen al proyecto afroepistemológico. Es necesario tener en claro que la Afroepistemología requiere que sujetos y poblaciones afro reconstruyan su propio conocimiento diaspórico a partir de su subjetividad (García, 2022). Esto implica un posicionamiento que confronte a la imagen colonial que se ha impuesto acerca de los pueblos afro, y que, en no pocas ocasiones, los sujetos subalternos reproducen. Por lo tanto, en un primer momento es necesaria una revisión profunda de lo que se ha escrito desde enfoques eurocéntricos acerca de tales pueblos (García, 2022). Aquello posibilita repensar, reconstruir y problematizar desconocer el conocimiento sobre pueblos y culturas afro que fue elaborado desde un sesgo racista y colonialista (García, 2022). El pensador aclara: “Si estamos hablando de una construcción afroepistemológica estaríamos hablando también de un ‘reconocimiento de nuestro desconocimiento’ del pasado y su línea transitoria hacia el presente complejo y futuro incierto” (García, 2022, p. 72).

García (2022) sostiene que, para entender la *Cultura de Resistencia*, en tanto manifestaciones culturales actuales de la afrodescendencia, se requiere de la consideración de tres elementos (principios): la preservación, la recreación y la innovación. El primero alude al conjunto de experiencias de resistencia frente a las lógicas de dominación y colonización, lo que no implica rechazar la confluencia y el mestizaje con otras culturas, siempre que se dé en condiciones de horizontalidad y moldeamiento mutuo. El segundo refiere al reconocimiento de que muchos conocimientos y expresiones culturales de los pueblos en resistencia no fueron traídos a través de la diáspora, sino que fueron creados y recreados a partir del propio dinamismo de la experiencia americana (lo cual no les priva de poseer una matriz afro). El tercero da cuenta de la adaptación de los saberes afrovernáculos a contextos contemporáneos específicos, lo que permite la generación de nuevas producciones culturales. (García, 2022).

Ahora bien, en un diálogo sostenido con su colega Damián Pachón Soto, la filósofa colombiana Laura Cristina Quintana Porras realiza una advertencia que resulta pertinente para el asunto ahora discurrido. La autora sostiene que pensar situadamente no ha de reducirse de modo contextualista o historicista, dado que esto limita o, en el peor de los casos, impide la emergencia de lo impensado. En sus palabras: “Por eso puede ser tan problemático hablar de manera totalizante de ‘Occidente’ o ‘lo moderno’ frente a otro idealizado (no moderno o no occidental) que se puede terminar fijando identitariamente y sustancializando” (Quintana y Pachón, 2023, p. 20). Antes bien, aboga por un ejercicio filosófico que se deje afectar por aquello que acontece en el presente, lo cual implica que más que aferrarse a lo propio por el simple hecho de serlo, ha procurarse una recomposición de identidades y fuerzas que, aunque pueda conllevar cierta pérdida, posibilita el surgimiento de caminos y herramientas inauditos.

En este sentido, cabe aclarar que ni la Razón de Calibán, ni la Razón Cimarrona de Exú-Elegguá son apuestas por un esencialismo étnico, ni tampoco un arcaísmo o una pretensión de volver al pasado; sino que supone la revitalización de la propia identidad, asumiendo las posibilidades y capacidades que ofrece la historia en aras de afrontar el eurocentrismo imperante.

Hacia horizontes de la *Relación*

Enrique Dussel (2015) formula la posibilidad de superar la modernidad

—y la colonialidad que conlleva— a través de lo que llama la “transmodernidad”, concepto que se sustenta en la confluencia de dos impulsos. El primero de estos ímpetus se refiere al afán por recuperar los aportes fraguados al interior de la modernidad, con el fin de retomarlos y dirigirlos hacia otro horizonte. Por otro lado, el segundo alude al rescate de contribuciones procedentes de las culturas y civilizaciones que fueron excluidas y periferizadas por el proyecto moderno-colonial.

Acorde al esquema de Dussel, sería imposible transitar hacia un horizonte transmoderno sin integrar la Razón de Calibán y la Razón Cimarrona de Exú-Elegguá. Por lo que se insta a enlazar ambas racionalidades con otro tipo de conocimientos y saberes que desde el eurocentrismo también han sido marginados.

Desde estas líneas, se propone una vinculación de la apuesta transmoderna y las aportaciones de Quintana, con el proyecto de la *Relación* formulado por el filósofo martiniqués Édouard Glissant. El filósofo caribeño, con la intención de sortear el falso dilema entre el particularismo que fija y sustancializa y el universalismo generalizante y disolvente, propone un tercer camino. En deuda con el concepto de *rizoma*, enarbolado por los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari, acuña una de sus nociones clave: la Relación. Ésta ha de entenderse como: “[...] *la cantidad realizada de todas las diferencias del mundo, sin que ninguna pueda excluirse. No está hecha de elevación sino de completitud*” (Glissant, 2019, p. 59). El pensamiento de la Relación se opone al pensamiento raíz sustentado en la unicidad. No concibe la identidad como un fenómeno cerrado en sí mismo, sino, en alusión a la lógica rizomática, como algo en interconexión que se está recreando constantemente y asumiendo componentes que proceden de distintos espacios. Esta forma de entender la identidad se complementa con lo sostenido por la filósofa colombiana Laura Quintana, quien afirma que: “La singularidad no es entonces una individualidad cerrada sino una historia de relaciones —de más larga o más corta duración y más o menos extendidas geográficamente— y siempre en medio de desfases, gradaciones y tensiones” (2023, p. 27).

Glissant reiteradamente advierte el peligro de lo *universal generalizador* en el que la identidad quedaría estancada e inmovilizada en un proceso de colonización. Desde esta lógica se busca asimilar o aniquilar al otro. Sin embargo, al igual que las otras voces que lo preceden, la respuesta que formula el autor no recae en un esencialismo, sino que apuesta por un *pensamiento del Otro*: un

pensamiento en relación con el otro y la otra, que implica dejarse contaminar y transformar por la otredad. Por su parte, Quintana también brinda elementos para sortear las perspectivas cerradas que rondan al hablar del asunto de la identidad; e invita a pensarlas desde las afectaciones producidas por el flujo de la historia y el actuar de los cuerpos: “Por eso lo que incorporamos, encarnamos, hacemos parte integral de nuestra experiencia está en todo caso sujeto a posibles formas de desencarnación, desidentificación y reconfiguración” (Quintana y Pachón, 2023, p. 23). Aquello permite concebir la identidad de modo dinámico y susceptible a ser transformada en su encuentro con el otro y con la otra.

El concepto de transmodernidad de Enrique Dussel ha de apuntalarse con los planteamientos de Glissant, dado que el filósofo antillano aboga por una *totalidad no totalitaria* conformada por el entrelazamiento de diferencias. De esta forma, mientras que el *pensamiento continental* responde a una lógica generalizante que encubre desigualdades y jerarquías, Glissant invita a emplear el *pensamiento archipiélico* el cual, por su virtud de apertura, reconoce las diferencias y posibilita una multiplicidad articulada. “Allí donde la propensión archipiélica sostenía lo diverso del mundo, la intención continental imponía en cambio una unicidad que fue llevada adelante por los pensamientos del sistema que se organizaban bastante rápido en sistemas de pensamiento” (Glissant, 2019, p. 65). El pensamiento archipiélico funge como marco fértil para las epistemologías disidentes de matriz afro.

La filosofía de Glissant permite la imbricación de saberes subalternos no solo del mundo afro (como la Razón de Calibán y la Razón Cimarrona de Exú-Elegguá), sino también aquellos procedentes de otras subjetividades que también han sido dominadas y excluidas por la mirada colonial del eurocentrismo. La confluencia de distintos saberes subalternos permitiría la construcción de una epistemología afro no raizal, sino disidente en su proceder rizomático y relacional.

A modo de conclusión

Este modesto recorrido ha permitido señalar que la naturaleza colonial de la modernidad no solo repercute en lo económico y en lo político, sino que también tiene afectaciones en el campo epistemológico. El eurocentrismo, en tanto patrón de conocimiento instaurado a nivel global, además de privilegiar cierto tipo de saberes en detrimento de muchos otros, ha causado estragos en el ámbito de

la subjetividad. Una inmensidad de saberes y conocimientos procedentes del mundo afro han sido históricamente reprimidos, aunque en algunos casos se los ha extirpado para instrumentarlos acorde al *pensamiento continental*.

Ante este asedio colonial de corte cognitivo, el filosofar de matriz afro, aunque no esté del todo constituido de manera formal, puede representar una opción de disidencia y subversión. Desde la Razón de Calibán se busca la incorporación de saberes procedentes de los centros de poder y su adecuación con fines de emancipación, mientras que la Razón Cimarrona de Exú-Elegguá va encaminada a la recomposición y florecimiento de saberes y prácticas propias, para lo cual es necesario asumir el pasado con sus heridas y legados. En ambos casos, resulta necesario adscribirse al paradigma planetario de la modernidad.

Finalmente, tanto el enfoque transmoderno, así como la filosofía de la Relación, son perspectivas que permiten dar cauce al núcleo emancipador que reside al interior de las filosofías de origen afro. En el mismo orden de ideas, el *pensamiento archipiélico* permite que estas filosofías se articulen con otros saberes, que, aunque no procedan del mismo universo cultural, también encarnan un ímpetu disidente.

Referencias bibliográficas:

Césaire, Aimé. (2015). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.

Dussel, Enrique. (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola-Rivera y Carlos Millán (Eds.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 147–161). Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, Enrique. (2015). Transmodernidad e interculturalidad. En *Filosofía de la cultura y transmodernidad* (pp. 17–69). UACM.

Fanon, Frantz. (2016). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

García, Jesús. (2022). *Cimarronaje, afroepistemología y soberanía intelectual*. El perro y la rana.

Glissant, Édouard. (2019). *Filosofía de la Relación. Poesía en extensión*. Miluno Editorial.

Laó-Montes, Agustín. (2020). *Contrapunteos diaspóricos. Cartografías políticas desde Nuestra Afroamérica*. Universidad Externado de Colombia.

Quijano, Aníbal. (2019). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En *Ensayos en torno a la colonialidad del poder* (pp. 103–116). Ediciones del Signo.

Quintana, Laura y Pachón, Damián. (2023). *Espacios afectivos. Instituciones, conflicto, emancipación*. Herder.

Cómo citar este artículo:

López López, F.O. (2024). Filosofar afro en nuestra América. Notas para una epistemología disidente. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(8), 13 – 24.

