

# CUADERNOS

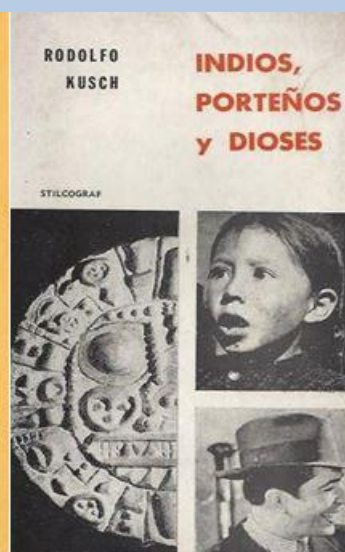
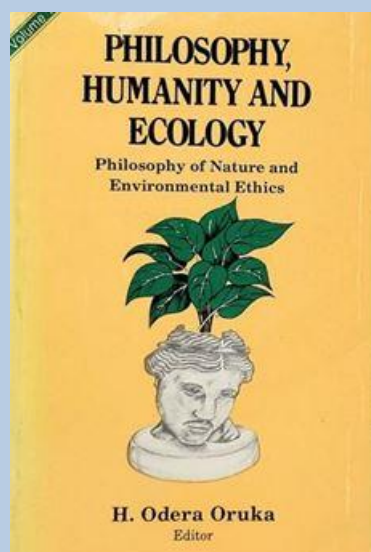
Mayo 2023, Vol. XXXVI, nº 1



## La doctrina de los hombres sabios

Una lectura comparativa de Rodolfo Kusch y Henry Odera Okura

Alejandro Miroli



**Resumen:**

Este trabajo presenta el aporte de Henry Odera Oruka, filósofo keniano que propuso la tesis de la sagacidad filosófica y el sabio filosófico como tesis alternativas tanto a la llamada etnofilosofía, como al enfoque más tradicional que incluía las actividades filosóficas del África subsahariana en las lógicas de las facultades de filosofía europeas. El trabajo presenta algunos de los resultados del trabajo de campo de Odera Oruka y lo coloca en el marco del llamado problema de la acreditación de los saberes y doctrinas tradicionales que se encuentran con los saberes y políticas de conocimiento de los estados nación que surgen luego de la caída de los imperios coloniales. Por último, propone un diálogo con tesis similares que, en otro contexto, propuso Günter Rodolfo Kusch.

Palabras clave: Etnofilosofía, sagacidad filosófica, filosofía africana, comunidad, acreditación.

**Abstract.** This paper presents the proposal of Henry Odera Oruka, a Kenyan philosopher who proposed the thesis of philosophical sagacity and the philosophical sage, as alternative theses to both the so-called ethnophilosophy and the more traditional approach that included the philosophical activities of sub-Saharan Africa in the logics of European philosophy faculties. The paper presents some of the results of Odera Oruka's fieldwork, and places it in the framework of the so-called problem of the accreditation of traditional knowledge and doctrines that meet the knowledge and knowledge politics of the nation states that emerge after the fall of the colonial empires. Finally, it proposes a dialogue with similar theses proposed in another context by Günter Rodolfo Kusch.

Keywords: Ethnophilosophy, philosophical sagacity, African philosophy, community, accreditation.

**Sobre el autor:**

Alejandro Miroli es licenciado en Filosofía por la FFyL/UBA y profesor ordinario de Lógica y Epistemología en la USAL y de Metodología de las Ciencias Sociales en CBC/UBA. Ha publicado varios trabajos sobre estos temas y en particular desde hace diez años trabaja en una serie de proyectos de Filosofía de la Religión situada en América Latina, en la USAL, en cuyo marco ha publicado trabajos en los distintos volúmenes de la serie *Religación en América Latina I-IV*. A finales de 2019 publicó *Poeta contra petróleo. Filosofías políticas en el África subsahariana*.

## ÍNDICE:

### I. Henry Odera Oruka y el problema de la filosofía africana.

#### I.1 Introducción

#### I.2. El programa de Henry Odera Oruka

#### I.3. La doctrina del sabio filosófico

### II: Un marco de análisis

#### II.1 La categoría tradición

#### II. 2. La categoría creencia

Cambio y estructura de creencias

#### II. 3. La categoría sistema de creencias

### III. Exposición de la sagacidad filosófica

#### III.1 Examen de casos

Saberes médicos y etnográficos.

La libertad

Ley

Tiempo

Comunalismo

Sabiduría

#### III. 2 Análisis de los informantes

### IV. El aporte de Iberoamérica. Günter Rodolfo Kusch y filosofía de las comunidades

### V. Evaluación y críticas

#### V. 1. Originalidades y aportes de la tesis de la sagacidad filosófica

#### V.2 Esbozo de críticas al proyecto de la sagacidad filosófica

### VI. Bibliografía

# I. Henry Odera Oruka y el problema de la filosofía africana

## I.1 Introducción

Uno de los problemas político académicos más presentes en la reflexión filosófica en el ámbito post-colonial, es el problema de la validación epistémica y racional de una enorme multitud de prácticas y saberes que tienen una implantación temporal muy antigua en las sociedades colonizadas por los imperios coloniales europeos. Este problema ocurre en estas naciones en las cuales la transculturación de la cultura europea ha tenido un impacto central en la constitución de sus instituciones académicas y educativas. Esto dio lugar a un conflicto entre los saberes acreditados por ese dispositivo institucional –universidades, academias y consejos de ciencia<sup>1</sup>- por un lado y los saberes llamados populares, folklóricos, etnográficos, o tradicionales por otro lado. Podemos llamar a esto el problema de la acreditación es decir determinar qué conjunto de condiciones debería satisfacer un saber popular, folklórico, etnográfico o tradicional, para poder ser acreditado desde los saberes de Estado, saberes que se consideran la norma de calidad epistémica.

Esta relación entre saberes acreditados (SA) y los saberes tradicionales (ST) tiene dos límites:

- En la visión dominante etnográfica, evolutivo social y raciológico, imperante en el mundo intelectual europeo del siglo XIX, la única relación que queda es la total regulación de ST por SA.
- En el pensamiento crítico poscolonial, la situación es exactamente la contraria es decir una denuncia radical del carácter eurocéntrico de SA.

Entre estos extremos se ha impuesto una vía media: una apropiación no colonial de los saberes acreditados y de la propia operación de acreditación. Y esta cuestión se ha planteado en forma particularmente acuciante en la filosofía, dado que son disciplinas filosóficas -en particular la lógica y la epistemología- las disciplinas que proveerían los criterios últimos para la acreditación, por eso el problema de la acreditación de la filosofía es absolutamente central en el modo más radical y básico en esta cuestión.

Tanto en Iberoamérica, como en el África subsahariana, en el Magreb y en Asia, el problema de una filosofía local y preexistente versus una filosofía que viene con la academia europea implantada ha tenido varias formulaciones. En un trabajo anterior (Miroli, 2019) expuse algunos de los modelos en los cuales se aborda el problema del estatuto y carácter de la filosofía del África subsahariana, y entre ellos expusimos el modelo llamado de la sagacidad filosófica y el sabio filosófico propuesto por el filósofo de Kenia, Henry Odera Oruka. En este trabajo nos interesa examinar con más detalle el proyecto de este filósofo, y ponerlas en relación con ciertos desarrollos convergentes llevados a cabo en Iberoamérica por Günter Rodolfo Kusch.

---

<sup>1</sup> V.g- Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) en la Argentina, CSIC (Consejo Superior de Investigación Científica) en España, CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Técnica) en los Estados Unidos Mexicanos, y así otros casos.

## I.2. El programa de Henry Odera Oruka

Henry Odera Oruka (Kenia, 1944–1995) es un filósofo keniano, que se doctoró en la Wayne State University, EUA, y que fue catedrático de filosofía en la Universidad de Nairobi desde 1970, hasta su muerte en 1995. Él introdujo como una visión original en la interpretación de la filosofía africana, la doctrina de la sagacidad filosófica y del sabio filosófico, agente portador de dicha sagacidad.

En su bosquejo de una interpretación de la filosofía del África subsahariana, la tarea de Odera Oruka es doble:

- por un lado, responder a ciertas asunciones que se hacen sobre la inexistencia de cualquier filosofía sistemática en el África subsahariana;
- por otro lado proveer una reconstrucción de esa filosofía en forma sistemática, asumiendo el hecho de que hay diferencias importantes y no menores entre la filosofía académica generada en el ámbito europeo mediterráneo de lengua griega y las prácticas sapienciales y reflexivas de comunidades africanas. Estas han tenido un derrotero histórico e institucional distinto, diferencia en la cual no es menor existencia de instituciones académicas productoras de funcionarios letrados, como fueron las universidades.

En su tarea, Odera Oruka intenta revisar ciertos prejuicios sobre la existencia de una filosofía sistemática en el África subsahariana:

1. A diferencia de los sabios griegos que usaban la razón, los sabios africanos no se comprometen con el pensamiento filosófico.
2. Los sabios africanos son parte de una tradición oral, mientras que el pensamiento filosófico requiere alfabetización.
3. Las tradiciones africanas fomentan la unanimidad en cuanto a creencias y valores y desalientan el pensamiento crítico individual. (Masolo, 2016)

Odera Oruka parte de reconocer tres tipos de abordajes del problema de la interpretación de la filosofía africana<sup>2</sup>:

– El abordaje etnográfico: este abordaje parte de afirmar una diferencia radical e insalvable entre las formas tradicionales de pensamiento y sistemas de creencias africanos y los europeos, en tal sentido no habría nada que acreditar, dicho de otro modo, los sistemas de creencias africanos serían pre-científicos en el sentido que era precientífica la concepción celta del universo y la sociedad, y la única posibilidad abierta era la completa sustitución de formas de pensamiento. Para esta visión:

---

<sup>2</sup> En rigor Odera Oruka reconoce un posible cuarto abordaje, la escuela hermenéutica, una escuela de autores que intentan encontrar en las diversas lenguas africanas en particular en algunas estructuras dialectales, puras formales de pensamiento: “...Es probable que este tipo de estudio lingüístico cree una nueva escuela de pensamiento en la filosofía africana: la escuela hermenéutica..” (Odera Oruka, 1991, pág. 31). Pero esta escuela podría ser entendida como una variedad de la escuela etnográfica.

El argumento de la escuela etnográfica es que las sociedades africanas son fundamentalmente distintas y diferentes de las occidentales. Las primeras son pre científicas o no científicas, y las segundas son científicas. El papel de los modelos científicos en Occidente es similar o está tomado por la interacción de "fuerzas" o prácticamente; los dioses y los espíritus son los modelos en la cultura africana. Las sociedades africanas son comunales y, singularmente, fuertemente religiosas. (Odera Oruka, 1991, págs. 20-21)

– La escuela racionalista: en algún sentido está sería la versión ortodoxa de la Academia occidental, la filosofía como un saber fundamentado con un sesgo crítico, diferente del pensamiento religioso o mitológico, un discurso lógico y conceptual, así las diferencias entre el desarrollo europeo y el africano son sólo de grado, sin que haya ninguna diferencia fundamental entre las poblaciones europeas y africanas que explique de otra manera esa situación y en ese sentido:

África no puede, por la ley de la historia, recuperar la dignidad y hacer una contribución a la civilización humana si se ignora el pasado y las tradiciones. Pero el continente se verá igualmente en desventaja si abandona la ciencia y la lógica, en el así llamado sentido occidental, como cosas que no son africanas. La filosofía es un discurso conceptual, lógico, un discurso auto-crítico. Es un discurso mejor estructurado y preservado por la tradición de la escritura, aunque la escritura no es una condición necesaria para la filosofía. (Odera Oruka, 1991, pág. 26)

– La escuela histórica: es la concepción del conjunto de investigadores que han producido investigaciones sobre la cultura africana escrita, como el caso de los textos en amárico, y que, en tanto textos, exhiben alguna semejanza a los modos de la filosofía europea escrita, no toman una posición ante el problema de la acreditación, sino que intentan poner en el presente aquellas doctrinas escritas que puedan ser relevantes para abordar este problema: Debido a la neutralidad del punto de vista de esta escuela omitimos la argumentación y la objeción y sólo se comentan los textos representativos. (Odera Oruka, 1991, pág. 30).

En el desarrollo de su proyecto, Odera Oruka se enfrenta con la primera respuesta original al problema de la acreditación: la respuesta de la etnofilosofía. Esta respuesta asume el supuesto de la visión etnográfica de la diferencia radical entre los sistemas de pensamiento y creencias del África subsahariana y los europeos, pero amplía en forma extrema el alcance de la categoría filosofía. Por ello, a partir de la obra de la Placide Tempels, la etnofilosofía tuvo una enorme influencia tanto en el mundo de la filosofía académica y mundana en África e Iberoamérica.

Así se presentaba el supuesto de las primeras investigaciones primeras concepciones etnográficas, contra las que reaccionó Placide Tempels:

Los primeros escritores no encontraron nada que fuera filosófico en ningún uso significativo del término, en lo que ellos llamaron la "mente del salvaje". Por el contrario, ellos encontraron en ellos, una tendencia a una unanimidad típica del instinto animal. (Odera Oruka, 1991, pág. 15)

Para Henry Odera Oruka, el proyecto de Placide Tempels tenía algunos problemas:

- En primer lugar, esa expansión extrema de la categoría filosofía, la alejaba de ser fundamentalmente un proceso de indagación y argumentación personal y la convertía en un resultado anónimo de una comunidad de comunicación.

- En segundo lugar, al colocar los contenidos sustantivos filosóficos en las estructuras sintáctico-semánticas de una familia lingüística, se soslayaba el hecho que en un mismo lenguaje se pueden exponer sistemas metafísicos contradictorios entre sí<sup>3</sup>.
- En tercer lugar, la etnofilosofía confundía una estructura lingüística, una forma externa, con las intenciones comunicativas de un hablante que son previas a las estructuras lingüísticas que se seleccionen para enunciar.

En su revisión crítica, Odera Oruka también alcanza a John Mbiti, un continuador de Placide Tempels, de quién dice que junto a Tempels, no distinguen entre lo que puede ser propiamente filosofía y lo que meramente es un acervo de sistemas de creencias personales y repetidas de las comunidades africanas; en ello, el autor posiciona su propia obra como una reacción ante Placide Tempels y John Mbiti, una línea de trabajo que se instaló en instituciones académicas keniatas y que tenía como objetivo fundamental:

Ayudar a corroborar o invalidar la afirmación de que los pueblos africanos tradicionales eran inocentes del pensamiento lógico y crítico. ¿Era el África tradicional un lugar donde ninguna persona tenía un lugar o la capacidad para pensar de forma independiente y, en ocasiones, incluso críticamente sobre el consenso comunal? Si esta afirmación fuera cierta, entonces debe seguirse que no es posible descubrir personas en el África tradicional que puedan practicar el pensamiento crítico. (Odera Oruka, 1991, pág. 17)

Para caracterizar su propio proyecto, Odera Oruka parte que desarrollar una revisión metodológica a la visión etnográfica y sus efectos, a fin de disipar cualquier sesgo hacia alguna forma de la etnofilosofía.

Por eso aborda una crítica del trabajo de campo etnográfico o sociológico en la medida que éste introduce a priori una idea de comunidad como "... un organismo dotado de una voluntad activa y unificada.". (Odera Oruka, 1991, pág. 19). Es decir, el objeto teórico de la etnografía es definido previamente, y es impuesto sobre el material empírico, por consiguiente, esa forma de trabajo de campo, en algún sentido sesga los resultados hacia las tesis etnofilosóficas.

Esta superposición apriorística de una identidad y homogeneidad comunitaria mental o espiritual, es un rasgo explícitamente expuesto en la etnofilosofía que, para Odera Oruka, basa su interpretación de la filosofía bantú en una lectura etnográfica y paternalista (Odera Oruka, 1991, pág. 21), lo que señala en la obra de John Mbiti:

En cuanto que tiene que ver con la comprensión y la percepción que los pueblos africanos muestran en las diferentes prácticas de la vida cotidiana. El resto del libro no trata el tema de la filosofía africana, sino temas como el parentesco, el embarazo, el culto, las iniciaciones, las oraciones, los sacrificios y la magia. En África, argumentaría Mbiti, uno no puede realmente

---

<sup>3</sup> Una objeción general que se puede aplicar al proyecto de la etnofilosofía, es que se puede aplicar a cualquier familia lingüística, así la podría haber de las lenguas uralo-altaicas o de las lenguas del grupo fino-magiar, en tanto que ha dado lugar a la llamada tesis de la relatividad lingüística -o tesis Sapir-Whorf- que intenta reducir las tesis filosóficas de Parménides o Platón al as estructuras gramaticales de la lengua griega, confundiendo el instrumento gramatical con la intención comunicativa. Es cierto que las familias lingüísticas tienen recursos específicos –estructura de la oración, flexión verbal, referencia pronominal, etc.- y fonológicos, que pueden tener un impacto directo en toda producción literaria en las cual las estructuras de la lengua son determinantes –como la rima o la eufonía- pero no en el contenido de los textos literarios.



separar la filosofía de la religión ya que los africanos son notoriamente religiosos, y es la religión más que cualquier otra cosa lo que gobierna su vida. (Odera Oruka, 1991, pág. 22)

Bajo el supuesto de una unidad primordial de comunidades, en las que no se pueda diferenciar lo religioso de lo mitológico o de lo cultural, sería una tarea imposible encontrar contenidos específicamente filosóficos. Este punto de vista, llevaría a postular, como sostienen algunos autores, que habría una suerte de “metafísica africana” distinta a una suerte de “metafísica europea”. Y que los contenidos sustantivos propios de esa filosofía africana se diferenciarían de los contenidos sustantivos de la filosofía europea. En esa dirección Odera Oruka señala que la escuela etnofilosófica afirmarí dos cosas:

- En primer lugar, que la filosofía del África subsahariana tiene una lógica y un contenido fundamentalmente diferente al que se conoce como la filosofía eurocéntrica.
- En segundo lugar, que la filosofía africana a diferencia de la filosofía académica eurocéntrica no sería tanto asunto de reflexión mental y racionalización deductiva, sino más bien de una experiencia incuestionable personal y colectiva, una suerte de fe. (Odera Oruka, 1991, pág. 24)

Señala Odera Oruka que los autores de la escuela etnográfica, hacen un uso particular de ciertas tesis de Ludwig Wittgenstein y de Williard Quine, que fundan una crítica de la existencia de significados universales y de proposiciones analíticas lo que, para Odera Oruka los envuelven en una contradicción, en la medida que esa autonomía de contenidos de la filosofía africana está establecida desde la filosofía académica europea.

Esta misma reflexión, lo lleva a la crítica consiguiente de un supuesto de la escuela racionalista que, a partir de dar una definición eurocéntrica de la filosofía que se supone universal, afirma una hipótesis evolucionista desde doctrinas pre filosóficas:

Hay y debe haber una distinción entre la filosofía africana y la filosofía occidental. Porque, de hecho, las condiciones y elecciones históricas, culturales y ambientales en los dos sistemas son razonablemente diferentes. Pero, cualquiera que sea la diferencia, no reside cualitativamente en el uso de la razón. La razón es un rasgo humano universal, y el mayor perjuicio para la filosofía africana es negarle la razón y revestirla de magia y tradicionalismo extra-racional. (Odera Oruka, 1991, pág. 26)

Los autores racionalistas –entre los que se hallan Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji o Peter Bodunrin- rechazan los presupuestos de la etnofilosofía, y la hipótesis de una filosofía colectiva de las comunidades, como sería el caso de una filosofía bantú, una filosofía akan o una filosofía dogón, y con ello la influencia metodológica de la etnografía.

Para la visión racionalista la condición para poder hablar de una filosofía africana sería encontrar en las formas de pensamiento del África subsahariana- algún equivalente al llamado “milagro griego” o sea el supuesto pasaje del mito al logos; en esa dirección, Franz Crahay planteaba la necesidad de desacoplar cualquier propuesta de filosofía africana respecto a los mitos (Masolo, 2016, pág. 5). Pero este punto negativo de la escuela racionalista supone un profundo error en la concepción de aquello llamado mito.



En primer lugar, los filósofos han usado los mitos en forma consecuente, sea como recurso didáctico, o, aún más importante, cuando los mitos operan como experimentos mentales<sup>4</sup>. Pero el punto más importante contra la visión racionalista de la filosofía es que la ecuación mito = sinrazón, es errónea en general (si bien puede ser correcta en casos particulares).

En el supuesto de la visión racionalista, los mitos serían narraciones que:

- (i) Expone una historia falsa fácticamente, e incluso lógicamente imposible.
- (ii) Esa historia se provee para justificar algún estado presente de un sistema físico –los ciclos cósmicos, o climáticos- que puede ser incomprensible u horrendo.
- (iii) Muchas veces esas narraciones involucran seres preternaturales o sobrenaturales: héroes, dioses, demonios, primordiales y otras cosas, o fuerzas naturales personificadas como el Destino, la muerte...
- (iv) Esa historia es básicamente -no siempre- una historia que involucra ciertas relaciones normativas, entre esos agentes no humanos y agentes humanos.
- (v) Muchas veces el estado presente de los sistemas naturales o sociales –una sequía, o plaga, o guerra, o cambio demográfico, o terremoto- se asocia a una falla o ruptura en dichas relaciones normativas entre agentes no humanos y humanos.

El análisis de los mitos tiene que considerar otro elemento que hace más compleja la relación entre estas narraciones y la racionalidad operatoria. Los sistemas de creencias míticas están vinculados con la vida material de las comunidades, en modo que los mitos se ajustan a una racionalidad práctica: el trazado de las líneas de la planicie de Nazca supone algún tipo de técnicas de proyección de imágenes para inscribir esos mitos sobre las planicies, el conocimiento del ciclo de crecientes de un río, podrán ser deshielos o llantos de diosas, pero supone un conocimiento hidráulico y meteorológico detallado, etcétera. Tal vez ha sido Paul Feyerabend quien rechazó ese supuesto de la visión racionalista, al señalar que: Hechos como la existencia de mitos estelares con connotaciones boreales en latitudes australes sugieren la difusión panoceánica de las ideas astronómicas aplicadas por los navegantes. [35] El empleo de computadoras introdujo una nueva nota en esta discusión, pues se demostró que el mero ir flotando no explica las numerosas travesías que realmente se efectuaron en el Pacífico. [36] La forma mítica (baladas, versículos, relatos de héroes con personajes secundarios) respalda la existencia de un saber y de una poesía sin escritura y, por ende, muy difundidos. Ella desempeña un papel similar al del sistema binario en la actualidad, pero es más adaptable y útil como aglutinante social. (Feyerabend, 2013, págs. 39-40)

Saberes operatorios muy complejos resultado de tareas de observación, catalogación, clasificación, medición de ciclos naturales y cósmicos escrupulosamente sostenidas son los que, de alguna manera, dan la gramática de la coreografía de los héroes y figuras legendarias de dichas narraciones, con lo cual el mito sería en parte el resultado de un logos previo. Esos saberes operatorios y racionalidad práctica estarían presentes en algo tan básico como el uso del fuego:

Hemos de admitir que un cerebro capaz de mantener una cultura del fuego es capaz de aprender que la madera húmeda no arde tan bien como la seca; que la madera de la primavera o del otoño, abundante en resina, es probable que no arda tan rápidamente como la madera muerta o la de invierno; que un raspado o un corte de los troncos en primavera puede ensuciar o pegar la mano; que la hierba verde o las ramas no arden tan bien como la hierba seca; que la leña con hojas del verano despiden mucho humo; que la leña debe

---

<sup>4</sup> Platón empleó mitos de ambos modos: el mito del demiurgo o el mito de la caverna.

resguardarse de la lluvia; que no hay que estar cerca del fuego contra la dirección del viento; que la leña que al romperla hace mucho ruido es la que mejor arde; que el fuego está especialmente indicado con el frío invernal; que por la noche proporciona luz y calor, además de seguridad, puesto que la mayoría de los animales salvajes evitan el fuego [...].Dicho de manera más simbólica y sin demasiada prosopopeya, el fuego está «vivo (Feyerabend, 2013, pág. 50).

En la descripción de Feyerabend ese fuego vivo –mito- decide hacer las cosas que se ajustan perfectamente a las propiedades de los materiales ígneos y de las tecnologías de producción y conservación, y la narración mítica transmite intergeneracionalmente –tradición- saberes operatorios encuadrados en una nomenclatura de mitos. El hombre de fuego tiene conocimiento operatorio y una lógica material que involucra relaciones causales, la comparación de materiales, su clasificación y evaluación relativa, etcétera y sin este sustrato no hay mitos posibles sobre el fuego.

Feyerabend propone otro modo de pensar la relación mito y razón como encuadres alternativos para organizar materiales que se obtienen en un plano previo lógico operatorio. No se trata de una completa racionalización de los mitos, sino que la diferencia entre mito y logos es mucho más lábil y continua que lo que da entender la versión del pasaje milagroso de uno a otro.

De ese modo Henry Odera Oruka radicaliza su rechazo del presupuesto común que tienen ambas visiones: que, sea lo que sea que se vaya a considerar como filosofía africana, sería algo inferior a la filosofía europea. Y allí donde los etnofilósofos intentan tomar materiales etnográficos y mostrar que en ellos habría ciertos rudimentos o donde los racionalistas sostienen que sólo hay una situación pre-filosófica, Odera Oruka intentará mostrar la presencia de una genuina filosofía, asumiendo el significado técnico de esta noción.

La idea de filosofía que propone Henry Odera Oruka va en dirección contraria, para él, lo que se ha de considerar filosofía africana debe ser diferenciado en modo completo de etnografía, la religión y la mitología, las que sólo podrían llamarse filosofía en un sentido peyorativo (Odera Oruka, 1991, pág. 16).

Este rechazo le permite a Odera Oruka señalar una consecuencia de la tesis metodológica de la inferioridad, común a los enfoques etnográfico y racionalista: según ellos, quien sea considerado una persona con sagacidad filosófica sería simplemente “... un buen narrador de mitos y saberes impuestos tradicionalmente”. (Odera Oruka, 1991, pág. 17) Es decir, se llamaría hombre sabio simplemente a quien sea un buen preservador y pueda transmitir, modificar o corromper historias y contenidos recibidos.

Y aquí aparece una distinción central en el proyecto de Henry Odera Oruka: él sostiene que todos los informantes involucrados en la investigación etnográfica, es decir quienes tienen sistemas de creencias tácitos o explícitos, que asumen porque han sido recibidos del pasado, y porque tienen una imbricación en las prácticas comunitarias, tienen lo que él llama un saber de primer orden.

Para Odera Oruka, los informantes etnográficos o expositores de creencias, portadores de ese saber de primer orden, a los que llama sabios-folk, como el caso de Ogotemméli, el informante Marcel Griaule sobre los dogon (*Conversations wity Ogotemméli*), son meramente “...representante y narrador de la memoria colectiva de su comunidad.” (Masolo, 2016, pág. 6), lo que la diferencia del hombre de sagacidad filosófica.

Para Odera Oruka lo que distingue al sabio folk del sabio filosófico no son contenidos –v.g. míticos vs. racionales - sino operaciones formales y metodológicas sobre contenidos, dicho brevemente el saber de segundo orden surge, en la sagacidad filosófica, de operaciones que se hacen sobre los saberes y prácticas de primer orden. A partir de esta distinción Odera Oruka puede expandir su crítica a la etnofilosofía, y al supuesto metodológico de una unidad de pensamiento y gramática: muchas veces las reconstrucciones que ofrecen los etnofilósofos son lo que Odera Oruka llama una filosofización, es decir una reconstrucción sesgada de dichos saberes como exhibiendo un orden que en rigor no tienen (Odera Oruka, 1991, pág. 50).

Y a diferencia de estos saberes o sistemas de creencias de primer orden, él propone una noción de filosofía: la filosofía es un saber de segundo orden en la cual el hombre sagaz no solo transmite y repite sin corromper, sino que se aleja del sistema de creencias que porta y puede tratar dichos sistemas de creencia ya no como meros contenidos a repetir y aplicar, sino como un sistema de representaciones y lenguajes propios más o menos articulados, más o menos dotados de coherencia, más o menos operativos o disfuncionales. Ciertos sujetos operan en las comunidades no como transmisores de sistemas de creencias, sino como examinadores y críticos de ellos. Y será precisamente la tarea de reconocer a esos sujetos, que ejercen la reflexión, la tarea central del proyecto de una filosofía africana. En ese sentido, en el proyecto de Henry Odera Oruka, la tarea de una filosofía africana es también un trabajo de campo, porque estos hombres sagaces que ejercen dicho saber de segundo orden muchas, veces no son alfabetos no saben escribir y su producción es no es transmitida por documentos.

Henry Odera Oruka llama sabios filosóficos a esos hombres sagaces que ejerce un saber genuinamente reflexivo; para cuya consideración es central la distinción señalada entre la actividad intencional de primer orden y la actividad intencional de segundo orden:

La filosofía de los sabios consiste en los pensamientos expresados por hombres y mujeres sabios en una comunidad determinada y es una forma de pensar y explicar el mundo que fluctúa entre la **sabiduría popular** (máximas comunales populares, aforismos y verdades generales de sentido común... y dichos de sabiduría no asociados a ninguna persona en particular, pero que son extensamente conocidos y generalmente empleados en la literatura oral de la comunidad...) y **sabiduría didáctica** (una sabiduría expuesta y un pensamiento racional... y bien razonado... de algunos individuos dentro de una comunidad... en una cultura dada. (Odera Oruka, 1991, págs. 33, 55)

Así, la tesis de Odera Oruka identifica sagacidad tradicional/ sabiduría popular = actividad intencional de primer orden y sagacidad filosófica/sabiduría didáctica = actividad intencional de segundo orden. En esa dirección, Odera Oruka desarrolla esa diferencia:

Uno es el sabio cuyo pensamiento, aunque bien informado y educado, fracasa en trascender la sabiduría folklórica celebrada. Es un sabio folklórico es un experto en sabiduría popular... pero mientras que la sabiduría del sabio folklórico en el nivel de primer orden de la filosofía, la del sabio filosófico es una sabiduría de segundo orden, una reflexión sobre y una evaluación racionalizada lo que se da en el primer orden. Una mezcla de creencias y prácticas convencionales y costumbristas. Mientras el saber de primer orden glorifica el conformismo comunal, la sagacidad filosófica es escéptica sobre el consenso comunal y emplea la razón para afirmarlo. Mientras el primer orden es puramente absolutista e ideológico, el segundo orden es abierto y racionalista. (Odera Oruka, 1991, págs. 34, 49)

La distinción entre primer orden y segundo orden podría entenderse, como hace Didier N. Kaphagawani, apelando a la distinción lógica entre niveles de lenguaje, y de hecho este autor cita deliberadamente a Alfred Tarski como inspiración en su análisis de la tesis de Odera Oruka (Kaphagawani, 1991, pág. 187).

Sin embargo, la distinción entre niveles de saber o conocimiento no remite exclusivamente a la distinción tarskeana entre lenguaje objeto/teoría y metalenguaje/metateoría. Si fuera así, entonces Kaphagawani tendría razón en llamar el proyecto de Odera Oruka una etnofilosofía de segundo orden. Pero la tesis de Odera Oruka no equivale a esta cuestión, si bien la puede implicar. Lo que afirma Odera Oruka es otra cosa, y para exponerla es pertinente la distinción que trazara Gustavo Bueno entre saberes categoriales y saber filosófico:

Por eso decimos que es un saber de segundo orden, pero esto en el sentido más fuerte de la expresión. En el sentido de que ella no tiene contenido propiamente, si no le es suministrado por otros saberes; esa es la idea del saber de segundo orden., entonces, estos saberes, de los cuales la filosofía se nutre, entre otras cosas son saberes técnicos, saberes tecnológicos. Y si utilizamos la distinción que supongo que ustedes más o menos poseerán, la distinción que hacemos entre *conceptos* e *ideas*. Conceptos todo lo que tiene que ver con el saber artístico, técnico, científico; e ideas lo que desborda esos saberes técnicos, científicos, políticos, &c. Entonces, estas ideas resultan que se nutren enteramente de esos conceptos. Las ideas no brotan ni del cielo, ni bajan del cielo, ni vienen de la conciencia pura; las ideas vienen de los objetos reales, de las realidades que nos rodean, y concretamente de situaciones muy humildes. (Bueno, 2021)

La caracterización que hace Gustavo Bueno se puede aplicar a la distinción que propone Odera Oruka entre los tipos de saberes. El hombre de conocimiento filosófico opera sobre saberes tradicionales, sobre creencias, sobre mitos o sobre cualesquiera materiales, pero sus operaciones no apuntan a una mera exposición de las palabras usadas, sino que son operaciones de sistematización, reorganización, y crítica de esos materiales. Por consiguiente, la distinción anterior se puede replantear el hombre de conocimiento folklórico puede dar una presentación lo más minuciosa posible de esos materiales, y el sabio filosófico los puede abordar trabajando con ellos, encontrando inconsistencias o dependencias conceptuales de ciertas afirmaciones respecto de otras, o señalando la falta o la calidad de la evidencia involucrada en los juicios, de modo que:

Personas de cultura africana tradicional, capaces de un pensamiento crítico de segundo orden, sobre los diversos problemas de la vida humana y la naturaleza; personas, es decir, que someten las creencias que tradicionalmente se dan por supuestas a un re-examen racional independiente y que se inclinan a aceptar o rechazar tales creencias sobre la base de la autoridad de la razón y no sobre la base de un consenso comunitario o religioso. (Odera Oruka, 1991, pág. 17)

Por último, la distinción entre *sabiduría popular = tradición de algún tipo = sabio tradicional* y *sabiduría didáctica = pensamiento autoreflexivo y crítico = sabio filosófico*, no será una distinción excluyente, como aparece en el trabajo de campo que llevó a cabo Odera Oruka.

### 1.3. La doctrina del sabio filosófico

La diferencia entre sagacidad tradicional o folklórica y sagacidad filosófica impone una cuestión metodológica que consiste en determinar cómo sería el trabajo de campo de uno y otro tipo de investigación, y como evitar que la investigación de la sagacidad filosófica este

sesgado por toda la tradición de la etnofilosofía o la historia oral, ya que “Tanto en la antropología social como en la historia oral el objetivo es establecer hechos que representen las creencias de la mayoría de los informantes..” (Odera Oruka, 1991, pág. 59). Así:

En la investigación de la sagacidad, el objetivo no es llegar a un consenso comunal sobre una cuestión o problema en discusión, sino encontrar personas reconocidas, entre las personas sagaces de la comunidad y llevar a cabo un diálogo con ellos sobre varios temas que son relevantes para la vida y la cultura de su comunidad. Estas personas seleccionadas son capaces de dar explicaciones detalladas sobre las creencias y prácticas de su comunidad. También son, en ocasiones, capaces de ofrecer una crítica razonable de algunas de tales creencias y prácticas. Algunos de esos sabios van más allá de la mera sistematización de la sabiduría (comunal) y dan explicaciones relevantes y antecedentes desconocidos para la sabiduría popular. (Odera Oruka, 1991, pág. 59)

Se trata de una investigación personal para encontrar aquellos sujetos en una comunidad, que, por sus roles o laborales o comunitarios, tengan una relación crítica y reflexiva con los sistemas de creencias en lo que ellos se encuentran y cohabitan con el resto de la comunidad. Y esa puede ser una empresa compleja, y que no sea fácil de hallar informantes diferentes a los de la etnofilosofía o la historia oral; en tanto investigación de la sagacidad filosófica, la interacción entre el investigador y el informante no será al modo del cuestionario preparado, que parta de algunas hipótesis previa acerca del contenido de un sistema de creencias, sino que es una conversación que “... se supone que fluya en forma libre y que no debe ser conducida en la forma estilo de preguntas y respuestas cerradas.” (Odera Oruka, 1991, pág. 60). En esta conversación no habrá una posición de autoridad el investigador y el informante, serán libres para tratar los temas o proponer otros temas.

El claro que para Odera Oruka, no hay un criterio a priori que distinga entre la sagacidad tradicional o folclórica de la sagacidad filosófica, y habrá casos que se solaparán entre sí. Pero existen algunos criterios que no son distintos a los criterios que hay en la tradición filosófica europea occidental que separan meras opiniones de saberes reflexivos: en ambos casos la distinción entre saber u opinión de primer orden y saber u opinión de segundo orden está suficientemente trazada en términos procedimentales.

De ese modo, no se sobreimpone una cierta mirada sobre los informantes a partir de conjeturas sobre los contenidos. En su crónica sobre las investigaciones que tienen lugar en el distrito Siaya (un condado occidental de Kenia) Odera Oruka distingue entre:

– sistemas de creencias religiosos: incluye las religiones previas a la implantación imperial del cristianismo, las diversas denominaciones cristianas, creencias acerca de la brujería y los médicos brujos, los espíritus y sus relaciones con los vivos, etcétera;

– filosofías de vida, se trata de los saberes y prácticas de ciertas personas que son consideradas instruidas, y que “...ayudan a la gente en la comprensión y explicación de los complicados problemas de la vida en la comunidad.” (Odera Oruka, 1991, pág. 63). Se trata de una estructura comunitaria que ha sido en algún modo reemplazada por las instituciones estatales, y que plantea el problema de la relación entre las comunidades y los funcionarios estatales, que deben gestionar políticas de desarrollo económico y social. Esa filosofía de vida incluye:

La sabiduría es mejor que la agresividad (Rieko loyo teko). La unidad es una gran virtud y es una fortaleza, pero la gente del distrito no ha captado esta verdad (Riwrok en bergi teko, to

jowa man' geny kia rna). La pobreza es la mayor causa de envidia y odio (Dhier e achiel kuom gik makelo ichwan' g kod monruok enkindji). Ningún clan, tribu o raza es en realidad más sabio o más fuerte que otro, pero los clanes, tribus y razas difieren mucho en sus logros. Los grandes logros dependen de como un pueblo se une y utiliza el conocimiento y la sabiduría que posee. El desarrollo (dongrok) requiere unidad y utilización del conocimiento y la sabiduría en beneficio de la comunidad. En este caso, el desarrollo es algo bueno. Sin embargo, el desarrollo no es, como algunos parecen pensar, una mera sofisticación en el conocimiento y la práctica de valores extranjeros y el desprecio de los valores culturales tradicionales. En este sentido, el desarrollo no puede ser bueno. (Odera Oruka, 1991, pág. 63).

Pero respecto de la sagacidad filosófica la cuestión es distinta, ya que esta también operaría como reflexión crítico-reconstructiva de esos planes de desarrollo que provienen de funcionarios del estado nacional, que muchas veces son producidas en oficinas centralizadas con poca o nula conexión con las comunidades. Y el trabajo de campo filosófico debería dar lugar a esas voces crítico-reflexivas de la vida impuesta sobre supuestos exógenos.

## II. Un marco de análisis

El análisis de la sagacidad filosófica y la distinción crítica de los supuestos teóricos y metodológicos de las visiones etnográfica y racionalista involucra ciertas categorías fundamentales: tradición, creencia y sistema de creencias. Es en término de estas tres categorías que se analiza lo que hemos dado en llamar el problema de la acreditación, pero para entender la distinción que plantea el autor necesitamos una cierta presentación crítica de estas tres categorías.

### II.1 La categoría tradición

La categoría tradición es central en el análisis y valoración de las formas de sagacidad. En esa línea el centro de la caracterización de los sabios filosóficos es el pasaje de la sabiduría popular a la sabiduría didáctica, la primera cuestión a elucidar es el carácter y conformación de eso llamado sabiduría popular. Un modo paradigmático de considerar esta categoría es partir de una exposición tópica:

Tradición, esquema de creencias y prácticas, igualmente identificadas con las acciones míticas de seres sobrehumanos, que han sido heredadas, transmitidas, o establecidas de generación en generación. Tradición es puesta usualmente en oposición con la modernidad y el secularismo... el término *tradicional* también se usa en lugar de primitivo cuando se habla de religiones que no poseen una historia escrita (Doniger, 1999, pág. 1106)

Esta definición provee de rasgos que serán constantes en los empleos de dicha categoría:

- En primer lugar, explica las tradiciones en términos de creencias y actitudes;
- en segundo lugar, introduce dos pares de oposiciones: tradicional/mítico versus moderno/ secular y tradicional/ primitivo versus civilizado;
- en tercer lugar, explica las tradiciones en términos de mitos siendo esta la categoría básica.

Un análisis más técnico, pero en las mismas coordenadas lo propone Torcuato Di Tella, quien sostiene:

<tradición> formas de actuar en lo familiar, lo social, lo político, y los valores culturales y éticos asociados a esas formas, que han regido por mucho tiempo en un país o región, aceptados independientemente de habilidad o adaptación a las circunstancias del momento. (Di Tella, 2001, pág. 696)

En esta tesis se identifica lo tradicional= lo persistente y básicamente acreditado por la persistencia. Así sostienen una identificación entre tradicional y conservador, y una oposición entre tradicional/conservador versus moderno/ progresista. La idea que subyace es que la mera persistencia temporal tiende a maximizar los errores, los desajustes, y la inadecuación de un sistema de creencias ante una realidad siempre cambiante, que requiere reajustarse a ella.

En paralelo a esa interpretación Di Tella, ofrece otra:

En vez de una dicotomía entre tradición y modernidad, se puede hablar de las necesidades tradicionales del hombre moderno... en la valoración los acontecimientos del pasado nacional o étnico como fuente de sabiduría ante los dilemas actuales. (Di Tella, 2001, pág. 697)

Es decir, sistemas de creencias y actitudes que se han mantenido el tiempo, se han ido solidificando y acreditando, como una manera de minimizar riesgos y errores.

Uno de los problemas que señala Odera Oruka es que la aplicación del label *tradicional* se hace en un sentido negativo de malo, bruto, irracional y digno de ser rechazado. Pero el criterio por el cual ciertos contenidos deben ser rechazados y otros deben ser impuestos parece ser en principio un criterio temporal:

La distinción entre lo tradicional y la modernidad la cultura Gaga es equiparable con la distinción entre lo perimido y lo novedoso. (Odera Oruka, 1989, pág. 80)

Pero ello supone que la mea comparación de dos entidades históricas como tradicionales o modernas sería una cuestión cronológica, sin embargo, hay otro rasgo involucrado, las convenciones de contenidos que llamamos civilización. Cuando se señala que un producto cultural europeo del siglo XVII es más moderno que un producto cultural contemporáneo de una región rural de Kenia, se está evaluando en términos de civilización superior. Aquí se sale de un uso meramente cronológico, así ser moderno= ser afín al canon cultural europeo, y ser tradicional o perimido= diferir del canon cultural europeo. En este sentido tradicional/perimido/ incivilizado se opone moderno/ novedoso/ civilizado; y en esta oposición, el par central es incivilizado/ civilizado, es decir es un concepto normativo respecto del cual la dimensión temporal es un rasgo accesorio. Como señala el autor:

En el sentido ingenio del término *moderno* una persona es juzgada moderna solo porque la cultura asociada con Shakespeare o Mozart es europea, y ser europeo o mimetizar lo europeo, ingenuamente concebido como ser civilizado y moderno. (Odera Oruka, 1989, pág. 81)

Ahora bien, si la justificación cronológica no es fundamental ¿cómo se justifica la distinción barbarie (= incivilización)/civilización, en modos que no supongan una mera apelación al éxito fáctico– militar– de los imperios coloniales europeos en tanto ser civilizado = ganar la guerra de conquista?

Mark Bevir ha rechazado que la tradición deba definirse en términos de contenidos, como algún subconjunto de creencias que permanezca incólume en cualquier conversación:



Ellos definen la tradición en términos de un núcleo inmodificable que aparece en diferentes ropajes de tiempo en tiempo, e incluso de persona en persona. (Bevir, 2000, pág. 38)

Por lo contrario, para Bevir, el centro de la categoría tradición es el solapamiento temporal de las conversaciones que se desarrollan en procesos formales e informales de enseñanza y aprendizaje. En ello hay una doble consideración:

- Mientras que la idea de contexto de enunciación y de conversación se considere en forma de atemporal, las diferencias etarias de los concurrentes son irrelevantes en tanto un sistema de creencias es compartido en modo común con indiferencia la edad de los creyentes;

- pero cuando se analizan esos contextos de enunciación y conversación desde un punto de vista temporal, las diferencias etarias son relevantes en el sentido que habrá quien está ingresando en el sistema de creencias y habrá quien ya lo tuvo por varias décadas, preservando algunas partes del sistema de creencias o modulando otras, y esto tiene relación directa con la experiencia vivida, y con los cambios o tensiones que ha tenido el sistema de creencias; así sostiene Bevir:

En contraste, el concepto de tradición, sugiere que una herencia social llega a cada individuo, que, a través de su agencia, puede modificar o transformar dicha herencia, cuando él la transfiere a otras personas. (Bevir, 2000, pág. 35)

Así *tradición* se define en términos de transferencia temporal de creencias, proceso que tiene dos propiedades fundamentales:

(1) Solapamiento temporal: las creencias y prácticas que componen una tradición deben haberse transmitido de generación en generación, deben encarnar una serie de relaciones temporales tales que hayan constituido el punto de partida de cada uno de sus ejemplares posteriores. Las tradiciones deben estar compuestas por creencias y prácticas que se transmitieron de maestro a alumno y de alumno a alumno, y así sucesivamente. Sin embargo, la existencia de las conexiones temporales adecuadas no tiene por qué ser el resultado de un diseño deliberado. No es necesario que nadie tuviera la intención de transmitir el conjunto de creencias y acciones pertinentes, ni siquiera que fuera consciente de ello.

(2) Coherencia o consistencia parcial: Las creencias y prácticas que un maestro transmite a un alumno deben formar un conjunto bastante coherente. Deben formar una totalidad inteligible para que podamos ver cómo van juntas. Dado que las creencias y acciones de cualquier individuo tienen que exhibir un nivel mínimo de consistencia, las creencias y prácticas internas a una tradición no podrían haber proporcionado a alguien un punto de partida inicial a menos que se unieran para formar un conjunto moderadamente coherente. Un razonamiento similar implica que la consistencia interna de las creencias y prácticas en una tradición debe aparecer en su contenido sustantivo, incluso si también lo hace alguna de sus otras características, incluyendo un acercamiento a ciertos objetos, un modo de presentación o una expresión de lealtad. Únicamente las creencias y prácticas cuyo contenido sea coherente en algún grado podrían proporcionar al aprendiz un acceso inicial al mundo. (Bevir, 2000, pág. 41).

Es en este proceso en el cual el saber popular, como aparece en cuentos, refranes, leyendas, coplas, etcétera, se va configurando como saber didáctico. Se trata de un proceso comunitario dialógico y argumentativo, que no es menor en su capacidad de hacer conversar distintos sistemas de creencias para resolver oposiciones entre creencias, instrucciones o reglas que señalen como revisar y corregir fines para la acción comunitaria privada o colectiva, etcétera. Y el filósofo como hombre sabio será el articulador desde proceso.

## II. 2. La categoría creencia

Si las tradiciones de definen mínimamente como transferencia temporal de creencias, ello exige una exposición del concepto de creencia. Esta noción es elucidada por Manuel Campos Havidich:

- Las creencias son un tipo de estado doxástico– estados que define en función de la captura, almacenamiento y empleo comportamental de información– que poseen un contenido semántico, el cual permite determinar “...una condición de verdad: dice del mundo que es de una determinada manera”.
- Estos estados doxásticos tienen ciertas propiedades psicológicas que involucra los órganos de sensación, la memoria y las operaciones cognitivas en particular capacidades inferenciales.
- Las creencias tienen que se puede denominar un halo emocional, en función del cual “... agente puede tener diferentes grados de compromiso con cada una de éstas.” (Campos Havidich, 2002, pág. 7)

A partir de esta definición se pueden distinguir dos nociones posibles de creencia:

- La noción estrecha o representacional de creencia como actitud proposicional.
- La noción amplia o disposicional de creencia como evento intencional–comportamental.

La noción estrecha de creencia se ha hecho tópica en el análisis epistemológico i.e. tal como señala J. Dancy: “El análisis tradicional del conocimiento, alrededor del cual gira todo el trabajo reciente al respecto, define el conocimiento como creencia verdadera justificada” (Dancy, 1985, pág. 39).

La versión asumida de esa noción es:

Las adscripciones de actitud proposicional paradigmáticas son oraciones de la forma AVs que S, donde A es una frase nominal definida singular que se refiere a un agente racional, S es una oración y V es un verbo de actitud proposicional. Los verbos de actitud proposicional paradigmáticos incluyen 'creer', 'dudar', 'darse cuenta', 'esperar', 'lamentar', etc. Estos verbos se refieren a estados mentales intencionales con contenido representacional, cuyo contenido puede evaluarse en cuanto a verdad o falsedad y, por tanto, identificarse con una proposición. (Clapp, 2010, pág. 613)

La concepción estrecha identifica creencia = contenido semántico de un estado mental representacional. Ello supone que, al analizar las creencias de un informante, se le pide que exponga por escritos sus creencias, y el informante hace o dicta una lista de oraciones que describen los contenidos de sus propios estados mentales.

Esta noción estrecha de creencia vincula la posesión de ciertas creencias con la capacidad menor o mayor, explícita o tácita de acreditar la verdad del contenido proporcional a punto que algunas definiciones de creencia ponen esta cláusula en el centro de la consideración:

**Creencia** | Afirmación acerca de la verdad de una proposición, o convicción en relación a la verdad de una proposición, especialmente cuando no se está todavía en posesión de la evidencia adecuada para justificarla con certeza. La creencia supone una atribución de verdad no obstante la ausencia de fundamento, respaldo o apoyo. Se trata, pues, de un estado o condición psicológica, subjetiva. Se caracteriza también a la creencia en términos de la aceptación de algo como si fuera verdadero. (Otero, Edison & Gilbert, Jorge, 2016, pág. 71)

La noción estrecha de creencia desempeña un rol central en la filosofía del conocimiento. Pero esta noción estrecha de creencia no es la que se emplea en la psicología y la etnografía, ya que deja a un lado un rasgo central: la conexión entre el estado mental y las emociones y actitudes. Para el estudio del psicólogo o el etnógrafo las creencias deben analizarse no sólo por sus créditos cognitivos, sino por su dimensión operatoria. Y en este plano las creencias tienen otra propiedad, anexa a la capacidad representacional: las creencias tienen lo que podemos llamar grado de compromiso. Este rasgo tiene distintas intensidades, desde creencias casi efímeras ocasionales hasta creencias infranqueables, las que ningún agente jamás aceptaría someter a revisión; en cada caso será el grado de compromiso el que influya en que el agente persista en mantener C o que cambie a no-C.

La introducción del grado de compromiso, como un rasgo que depende de la presencia de emociones y actitudes, permite ampliar la noción de creencia. Un modo de afirmar esto es sostener que el concepto amplio de creencias es aquel que incluye todas las cláusulas que propone Campos Havidich.

Pero es posible enriquecer la noción amplia de creencia. Para ello es relevante el análisis que propusiera H. H. Price, quien junto a las creencias representacionales introduce otro tipo de creencias que podemos llamar nosotros creencias disposicionales. Price comienza distinguiendo:

- Creer-que algo es el caso;
- Creer-en algo de tal y cual modo.

Luego distingue dos tipos de creencias-en:

(1) Un sentido fáctico de 'creer-en'... uno cree que una proposición existencial <u> otra proposición que se cree no es existencial... en este sentido, ciertamente sí es reducible a la creencia-que

(2) Un sentido evaluativo de 'creer en'... Algo como estimar o confiar es una parte esencial del creer-en, así caracterizado. ... La otra parte sería concebir o tener en mente lo que sea que se estima o se confía... los 'objetos' de la creencia-en, de ese modo, son enormemente variados. Es un error suponer que su 'objeto' debe ser siempre una persona... En este sentido creer-en parece ser una actitud bastante diferente de la creencia-que e irreducible a ella <...> Aquí creer-en equivale a algo como estimar o confiar. (Price, 1965, págs. 12-3, 17)

Las creencias-fáctica-en se pueden reducir a creencias-que, en rigor son parte del significado de estas. Una creencia-factual-en X, es una creencia en la cual el hablante asume que X es real en algún sentido, en ese sentido, si decimos que S cree-factualmente-en fantasmas, estamos diciendo que S evita estar en lugares encantados o poseídos por fantasmas o que se provee de amuletos contra ellos. Sostener que S cree-factualmente-en fantasmas es reducible a sostener

que S cree que los fantasmas existen o son reales. Y ello con prescindencia de que nuestras teorías físicas denieguen la existencia de tales entidades.

Pero la cuestión cambia cuando consideramos el sentido evaluativo de creer-en, cuando un sujeto afirma “Creo-evaluativamente-en X”, ésta es una formulación incompleta que sólo adquiere sentido pleno en un contexto de enunciación, el enunciado “Creo-evaluativamente-en X” será una disposición personal, que involucre actitudes y emociones, con prescindencia de que tengamos información fidedigna respecto a la existencia o no física de X, podemos tener creencias- evaluativas- en entidades de ficción. Si afirmo que creo-fácticamente-en Papá Noel, un oyente podrá inferir que para mí efectivamente existe en la realidad un sujeto que vive en el Polo Norte y distribuye juguetes hacia el 24/12 por la medianoche.

Pero si digo que creo-evaluativamente-en Papá Noel, la cuestión es muy distinta, es que señalo una disposición a emplear las ceremonias navideñas como ceremonias de afirmación del vínculo familiar, o de entrega de obsequios en un entorno devocional, o que la ficción de Papá Noel tiene alguna función en la infancia temprana de los niños. Y si digo que creo-evaluativamente-en las fábulas de Esopo, tendré una disposición a emplear dichas fábulas como historias que pueden tener algún fin educativo en la formación moral de un joven sin estar afirmando explícitamente que los animales hablen, sino simplemente que las fábulas son útiles para enseñar.

## Cambio y estructura de creencias

Las creencias, consideradas en sentido estrecho o puramente representacional, son materia de argumentos deductivos o inductivos, en procesos de conversación argumentativa, y esos procesos tales creencias se ponen a revisión, se discuten, se provee de evidencia justificadora o confirmadora, se provee de estudios estadísticos, etc. Pero esos procesos suponen la adhesión del sujeto que tiene tales creencias. Sin su aceptación de la conversación argumentativa, tal proceso es imposible. Ello supone una conversación previa; exponer los motivos y lograr el consenso acerca de la necesidad de revisar tales creencias. Pero esta conversación se encuentra con un límite: hay creencias disposicionales que caen fuera de esta conversación. Estas creencias disposicionales se pueden analizar desde el concepto de proposición bisagra que introdujo Ludwig Wittgenstein, en su obra *Sobre la certidumbre* (Wittgenstein, 1972); allí sostiene:

341. Es decir, las preguntas que planteamos y nuestras dudas dependen del hecho de que algunas proposiciones están exentas de duda, son como goznes sobre los cuales aquellas giran.

342. Es decir, pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas que ciertas cosas, de hecho, no son puestas en duda.

343. Pero no es que la situación sea así: en verdad no podemos investigar todo, y por esa razón estamos obligados a contentarnos con la presuposición. Si quiero que la puerta gire, los goznes deben permanecer colocados. (Wittgenstein, 1972, págs. 107, 109)

En este texto, Wittgenstein distingue dos tipos de proposiciones:

- (i) aquellas que podemos llamar proposiciones-objetivo que son pasibles de duda y control argumentativo; son las proposiciones que conforman las creencias en

sentido estrecho, las que reporta un informante cuando es interrogado sobre sus creencias básicas.

- (ii) las que denomina proposiciones bisagra, que están exentas de duda y control argumentativo, “253: En el fundamento de la creencia bien fundada yace la creencia que no está fundada.”, y 308 “... estamos interesados en el hecho de que, respecto de ciertas proposiciones empíricas, no puede existir duda alguna sí, de alguna manera, ha de ser posible formular juicios. O, nuevamente: me inclino a creer que no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica lo sea”. (Wittgenstein, 1972, pág. 85, 99). Un sujeto que localiza un paquete en un cajón de su cómoda genera, respecto de la habitación en la que está, la creencia “El paquete está en el cajón superior de la cómoda” y no necesita abrir 10 veces ese cajón para incrementar el apoyo inductivo de dicha creencia, ya que esa creencia involucra una proposición bisagra si el sujeto está en una situación cognitiva normal. Precisamente por ello podrá instruir a otro sujeto que va a recoger ese paquete, este último no lo busca, ya sabe dónde está por el informe que le dieron.

Estas son un tipo de proposiciones, que tiene dos características:

- No se pueden negar sin caer en una confusión extrema, como cuando un sujeto niega que vive en el domicilio en el que se aloja todos los días y que está en su documento.
- Tienen que ser aceptadas para que se puedan producir proposiciones objetivo. A partir de la proposición que afirma dónde vivo, puedo ofrecer distancias y recorridos respecto de otras ubicaciones en la ciudad.

La importancia de la distinción que traza Wittgenstein es que permite desarrollar la idea de creencia-evaluativa-en: estas creencias son los presupuestos en los cuales los sujetos conforman sus realidades, y desde los cuales sostienen creencias representacionales. En la sección siguiente se verá la importancia de esta distinción en el análisis de los sistemas de creencias.

### II. 3. La categoría sistema de creencias

En principio, un sistema de creencias debe ser distinguido de un mero agrupamiento de creencias, así una lista de creencias que ofrezca un informante solo nos informa parcialmente de su sistema de creencias. Y ello porque las creencias representacionales están encuadradas. Y el encuadre de una representación no se funda en la información que presente el estado mental, sino en la relación que guarda una cierta creencia representacional con alguna o varias de las creencias disposicionales.

¿Qué es un encuadre en un sistema de creencias? El estudio más exhaustivo sobre este asunto es el texto de Erwin Goffman (Goffman, 1974), obra que provee de un análisis detallado de los componentes y de los efectos de los marcos (*frames*) en el comportamiento; así señala:

Los marcos primarios varían en grado de organización. Algunos son claramente presentables como un sistema de entidades, postulados y reglas; otros -de hecho, la mayoría- parecen no tener una forma articulada aparente. Sin embargo, sea cual sea el grado de organización, cada marco primario permite a su usuario localizar, percibir, identificar y etiquetar un número

aparentemente infinito de sucesos concretos definidos en sus términos. (Goffman, 1974, pág. 21)

En ello, Goffman distinguió claramente entre el plano ontológico de la experiencia —aquello que realmente sucede— y el plano enmarcado/framed de la experiencia —aquello que configura la experiencia articulada o guionada (strip) o sea “...la realidad en tanto es claramente una broma, o un sueño, o un accidente, o un error, o un malentendido, o un engaño, o una representación teatral, etc.” (Goffman, 1974, pág. 10)—. Esta distinción es central en el análisis de los encuadres:

No pretende reflejar una división natural hecha por los sujetos de la investigación o una división analítica hecha por los estudiantes que investigan; se utilizará sólo para referirse a cualquier lote de ocurrencias en bruto (de cualquier estatus en la realidad) sobre el que se quiera llamar la atención como punto de partida para el análisis.” (Goffman, 1974, pág. 10).

El guion (strip) conecta una creencia representacional con otras, con las que configura un orden de sentido y de efecto en el comportamiento de los sujetos en las comunidades. Un informe o reporte nunca es tomado en forma aislada, sino que se interpreta directamente desde esa relación que tiene con el guion (strip) del sistema de creencias.

Esa noción de experiencia guionada y reportada, en el sentido que la información que provee un reporte de experiencia está entrecruzada por una red de proposiciones-bisagras que imponen una interpretación verosímil, es tomada, prima facie como reporte franco de eventos reales. La noción de guion/strip es un uso peculiar de un término literario, así podemos entender en el acto de comunicar, el sujeto de la enunciación se preocupa fundamentalmente por hacer persuasivo su mensaje más que por dar un juicio objetivo y real, es decir, su preocupación es ser verosímil, y lo verosímil es diferente de la verdad. Así, el productor de un texto literario pretende comunicar un mensaje que, sin ser verdadero, cree un efecto de verosimilitud o semejanza a la verdad i.e. los guiones (strips) serían los elementos no reales, que no corresponden a ningún evento exterior al sujeto, los recursos y medios enunciativos de cada reporte de experiencia. (Vargas Vargas, 1993, pág. 8).

Y ese guion (strip) está conformado por proposiciones-bisagras, que son las que configuran los informes que se propone y que aparecen guionados. Así la noción de guion (strip) se conecta con las tesis de H. H. Price y de L. Wittgenstein: los sujetos exhiben las creencias disposicionales respecto de esas realidades encuadradas o conformadas por las proposiciones-bisagra de los sistemas de creencias a los que adhieren. Los sujetos creyentes creen en muchas cosas, que aparecen en los acusativos de sus creencias representacionales, y que podrán tener aciertos o error según la evidencia disponible; pero creen eso con ciertas disposiciones comportamentales que surgen del modo en que dichas cosas se les presentan encuadradas.

En su análisis de la noción de encuadre —que opera instalando un guión (scrip) sobre cada informe representacional- Goffman apela a una idea de Gregory Bateson (Bateson, 1972), de acuerdo a Bateson:

**Los marcos psicológicos actúan por exclusión;** es decir, cuando incluimos ciertos mensajes (o acciones significativas) dentro de un marco, quedan excluidos ciertos otros mensajes <al modo de>...inhibir...la percepción del fondo.

**Los marcos psicológicos actúan por inclusión,** es decir, al excluir ciertos mensajes, quedan incluidos otros <al modo de> ser realizado... la figura.

**Los marcos psicológicos están relacionados con lo que hemos llamado "premisas"** <cuya función es determinar que un agente>...no debe emplear el mismo tipo de pensamiento al interpretar...que esos mensajes tienen pertinencia recíproca y que los mensajes que están fuera del marco pueden ignorarse.

**Los marcos son metacomunicativos.** Cualquier mensaje que explícita o implícitamente defina un marco, da instrucciones sobre la interpretación sustentable de un reporte en un sistema de creencias.

Los marcos psicológicos tienen una relación <con la>...la Gestalt perceptiva..." (GB, 187-8)  
Estos rasgos a-e conforman una estructura en el interior de cada sistema de creencias, que le permite a Goffman definir esta noción:

"...mi definición de encuadre, la definición de una situación que se produce de acuerdo con principios de organización que determinan los eventos –al menos los eventos sociales- y nuestro involucramiento subjetivo en ellos... (F, 10-11)

Los encuadres tienen dos rasgos centrales:

(1º) Incluye la dimensión psicológica de la percepción, tanto como la dimensión lingüística y simbólica; lo que abre el análisis al grado de compromiso de las creencias y sus relaciones.

(2º) Nos permite introducir una noción de existencia relativa, de modo que los reportes de un informante no se corrigen desde una perspectiva de existencia absoluta - "Existe X" o "No existe X"- sino que se debe partir de que para el informante que declara creencias sobre X, su compromiso será en principio "Existe X en un encuadre" o "No existe X en un encuadre". Ello permite la interpretación de cómo sea la realidad de cada comunidad.

### III. Exposición de la sagacidad filosófica

#### III.1 Examen de casos

Los sistemas de creencias tienen una estructura –que el etnógrafo reconstruye desde informantes en una situación y circunstancia de una comunidad- y tiene una dinámica, su tradición transmitida de generación en generación, y esa transmisión puede tener tanto formas fijas –inscripciones, producciones materiales, ceremonias- como formas dinámicas que se van ajustando a los cambios de situaciones y circunstancias comunitarias.

El hombre de sagacidad tradicional informa de la estructura y la dinámica pasiva del sistema de creencias del cual opera como informante. Pero en ese proceso, hay informantes que remarcan o que discurren sobre los problemas y desajustes de dichos sistemas, y en ese proceso se produce un pasaje desde la sabiduría popular = mero reporte pasivo de la transmisión temporal o dimensión tradicional de su comunidad, a la sabiduría didáctica = pensamiento autoreflexivo y crítico de los contenidos cambios de los enunciados, del sabio tradicional que ejerce un saber de primer orden al sabio filosófico, que ejerce un saber de segundo orden.

En ese continuo avance y reflexión sobre los encuadres hay una reflexión deliberada o una modificación de las clasificaciones, las premisas y las reglas de significado de las creencias



proposicionales, y no hay un momento de acreditación –como sería el caso de las titulaciones de grado y postgrado en los saberes de estado. En sus informantes Odera Oruka se propone una conversación sobre dichos temas.

En esa búsqueda, Odera Oruka (Odera Oruka, 1991, págs. 87-160) dedica el núcleo de su trabajo al trabajo de campo: en el capítulo 6 (Odera Oruka, 1991, págs. 87-108) aparecen los sabios tradicionales: Chege Kamau, Joseph Muthee, Ali Mwitani Masero, Zacharia Nyandere, Abel M'Nkabui, Josiah.Osuru, Perish Njuhi Muthoni; y en el capítulo 7 (Odera Oruka, 1991, págs. 109-160) aparecen los sabios filosóficos: Okemba Simiyu Chaungo, Oruka Rang'inya, Stephen M. Kithanje, Paul Mbuya Akoko y Chaungo Barasa.

Uno de los rasgos de los sabios filosóficos informantes de Odera Oruka es que ninguno de ellos ha tenido educación formal filosófica, solo Chaungo Barasa declara una formación autodidáctica, es decir ha leído textos filosóficos de origen euro centrado. Pero el resto han sido líderes comunales, en sociedades tribales: Okemba Simiyu Chaungo fue un líder comunal del Clan Khibe, de la tribu tura; Oruka Rang'inya fue un miembro de un tribunal tradicional luo del distrito Siaya; Stephen M' Mukindia Kithane fue un líder de la tribu meru; Paul Mbuya Akoko un miembro de la tribu nuba, y tuvo cargos legislativos locales; y por último Chaungo Barasa es técnico en aguas.

Un rasgo central en el análisis del sabio filosófico y el problema de la acreditación, es que en el caso de los informantes que usa Odera Oruka nos encontramos, con miembros de naciones étnicas, entidades políticas subestatales, comunes en las naciones postcoloniales de las Américas, del África y del Asia en todos los procesos políticos poscoloniales. En sus interrogatorios, Odera Oruka trata una serie de temas básicos de la filosofía profesional<sup>5</sup>:

## Saberes médicos y etnográficos

Okemba Simiyu Chaung:

[1] Sus mentes ven cosas que los ojos humanos no pueden ver. También tenemos adivinadores (*balajusi*). Estos tienen el espíritu de *Misebe* o *misambwa*. A través de sonajeros de calabaza o de conchas de caracol, o incluso sueños, ellos pueden vincularse con los muertos, y nos puede comunicar lo que los muertos desean de nosotros... Ellos nacieron con el don. Dios les dio a ellos la sabiduría, no a todos, solo a algunas personas. (Odera Oruka, 1991, pág. 111)

Stephen M' Mukindia Kithanje:

[2]... la creencia es que es posible causar daño en cualquier función corporal de otra persona o sea incluso su muerte sin someterlo a ningún daño o infección o vida física. Esto se llama brujería... lo que la gente llama brujería es en rigor envenenamiento. Por ello tiene que haber alguna poción física. Si una persona las ingiere, en muchos casos inadvertidamente, ella puede morir o alguna parte de su cuerpo puede quedar afectada. Ello puede ser incomprensible. Pero será claro para los sabios en la sociedad. Cuando una persona muere instantáneamente, sin ninguna causa obvia, un hombre sabio, especialmente un médico tradicional entrenado en las hierbas del bosque, investigará furtivamente en el vecindario si se ha intentado borrar un rastro de frutas o hierbas venenosas, si las descubre seguirá la investigación Y si tiene suerte

---

<sup>5</sup> Hemos hecho una selección de los temas que plantea Odera Oruka a sus informantes para dar cuenta del proceso y del objetivo de este autor; una exposición general de todas las respuestas excedería completamente el alcance de esta investigación.

podrá llegar a quién puso esas frutas o hierbas venenosas en la comida para una trampa que produzca la falla de las funciones corporales o la muerte. Lo que él terminará descubriendo será la media verdad de que a través de los espíritus los procesos misteriosos dañan o matan a la víctima. La falacia inherente en su “conocimiento” es obvia solo para una persona: el médico tradicional, sólo él sabe que la muerte se debe a una causa física, el veneno que le fue suministrado (Odera Oruka, 1991, pág. 133)

Oruka Rang'inya:

[3] Un médico brujo, ajuoga, es una persona con un vasto conocimiento en el uso de hierbas medicinales y también, a veces, supuestamente capaz de utilizar la magia para obtener algunos deseos y resultados. En la medida en que utiliza hierbas, también es un herborista. Tiene fama de ser poderoso; y cree que también muy inteligente.... (Odera Oruka, 1991, pág. 126)

Ambos sabios filosóficos describen al médico brujo produciendo efectos, pero ambos rechazan la presencia de espíritus o de fuerzas preternaturales que el médico brujo pudiera manejar, y ofrece lo que podemos llamar una teoría crítica de la brujería, así Oruka Rang'inya:

[4] Vemos, pues, que estos curanderos tienen que ser buenos y eficaces psicólogos para justificar su existencia. Trabajan infundiendo confianza en los enfermos... La confianza se basa en la falsa premisa de que, como un curandero es una autoridad en la curación de los enfermos, cuando habla, ¡no puede equivocarse! (Odera Oruka, 1991, pág. 126)

Y Stephen m'Mukindia Kithanje

[5] ...será una media verdad que a través de los espíritus los procesos misteriosos daño o mato a la víctima, y que es él mismo su poder sobrenatural. (Odera Oruka, 1991, pág. 133)

## La libertad

Okemba Simiyu Chaungo sostiene:

[6]...si tenemos que elegir entre la tierra y la sabiduría, tendremos que elegir la tierra, dado que sin tierra no podemos sobrevivir. Libertad ...Bulekhuule reside en que se permite que un sujeto se autogobierne. (Odera Oruka, 1991, pág. 117)117

Oruka Rang'inya

[7] ...aquellos que deben ser socorridos no deben ser considerados libres, porque ellos dependen de otras personas para la provisión de su alimento...si una persona trabaja mucho y es capaz de proveer su comida, ayudar a otros, entonces es libre...algunas personas en la comunidad Luo, parecen que no entienden lo que entraña la libertad...Ellos carecen de comprensión porque ellos piensan erróneamente que luego de la independencia política, las ropas, el maíz, el ganado y otras cosas les serán dadas sin la necesidad de trabajar para ello. Ellos piensan que la educación libre y la exención impositiva son frutos de la independencia, cuando la independencia sólo significa una cosa: trabajo duro y el derecho de ser recompensado de manera correspondiente. (Odera Oruka, 1991, pág. 122)

Paul Mbiya Akoko:

[8] Thuolo (libertad) simplemente significa que uno es capaz de hacer lo que desee...las personas emancipadas se tornan personas libres...quien hace cosas para liberarse a sí mismo, si tiene éxito, se torna un hombre libre...una joven que vive en el hogar paterno no es thuolo, porque hay una cantidad de cosas que no puede hacer... cuando se casa y tiene su propio hogar, entonces ella puede hacer lo que le plazca. Entonces es libre...Algunas personas tiene más libertad relativamente que otras. La gente que ejerce como líderes, en el gobierno, por ejemplo, el presidente, tiene más libertad... pero no hay ninguna persona de la que pueda decirse que pueda hacer cualquier cosa sin restricciones. ... Todas nuestras acciones, son en algún grado o en cierto alcance, los deseos de otras personas. (Odera Oruka, 1991, pág. 143)

## Ley

Okemba Simiyo Chaungo

[9] Las leyes (amalako) son buenas. Si uno sigue buenas leyes, él es una buena persona, es respetado por las buenas personas. La ley fue impuesta por Dios. Ella ayuda a las personas a vivir conjuntamente en grupo, vinculados unos con otros. Cuando una persona intenta desviarse, la buena ley lo toma en sus alas. (Odera Oruka, 1991, pág. 114)

Oruka Reng'inya

[10] Sin el concepto de ley, las relaciones se tornan imposibles, y ello incluye aún las relaciones más simples en las unidades familiares. La costumbre que impone que las personas respeten sus parientes y mayores es muy antigua... si un miembro de un clan vecino mata a un luo en un conflicto, se instruye a un mensajero para requisar el ganado del clan ofensor en restitución. Cuando la persona comete el error de intentar esconder su ganado se le requiere una explicación por el ataque de su ganado. Usualmente esto cierra la cuestión. De otra manera recibirá un castigo extra por ser remiso. <...> Las personas experimentadas se sientan en el consejo con el jefe, para determinar los casos que se le presentan. Estos experimentados sólo son elegidos entre los más sabios de la aldea. El consejo se ubica bajo un árbol o en el lugar más conveniente de la aldea. Esta es una forma de gobierno que todo el mundo acepta. (Odera Oruka, 1991, pág. 123)

Paul Mbuya Akoko

[11] Antes de la llegada de los europeos, el pueblo luo tenía su propio sistema de ley y castigo... Un tribunal era Kar ng'ado bura –un lugar en el que se juzgan hechos-. Por ello los experimentados se sientan en el tribunal, pero sólo aquellos experimentados que son reconocidos como los más sabios, no cualquiera. <...> cualquier ofensor que ha cometido una ofensa seria es expulsado de la comunidad. En tal circunstancia es exiliado a un lugar lejos de su hogar... cuando una persona comete un homicidio, sus propiedades son confiscadas como castigo. (Odera Oruka, 1991, págs. 144-145).

## Tiempo

Stephen M´Mukindia Kithanje

[12] El sabio siempre está comprometido con lo que sucede en su sociedad; estas personas se caracterizan por una meditación muy profunda. Cuando algo sucede ellos intentan comprender porque sucedió, adónde puede llegar lo que sucede y si es bueno o malo... tal persona conecta un evento experimentado posible ellos la sabiduría se expresa por 3 intereses mayores...

- (1) ¿En qué situación estábamos? (pasado),
- (2) ¿En qué situación estamos? (presente),
- (3) ¿en qué dirección vamos? (futuro).

La mente de un hombre sabio puede conectar un evento dado con lo que posiblemente suceda. Aquellos que no son sabios no están interesados en absoluto con estas tres cuestiones conectadas en el modo en que el sabio si lo está, sólo tienen como único interés la pregunta por el presente. Ellos no están comprometidos con las otras dos preguntas están motivados por la codicia que se va a ignorar el pasado y la relación con el futuro... un hombre sabio entonces aquel que comprende las implicaciones de las experiencias de vida al combinar el pasado el presente y el compromiso con el futuro. El hombre no sabio usualmente ignora el pasado e incluso el futuro, se torna sensualmente y profundamente involucrado solo en los apetitos del presente. (Odera Oruka, 1991, págs. 129-131).

Paul Mbuya Akoko

[13] Los luo siempre tienen mucho que decir sobre aquellas cosas que sucedieron hace mucho tiempo, al emplear eventos específicos para marcar o determinar con precisión la ubicación de esos sucesos en el continuo temporal. Así una persona puede referir a una hambruna que fue el resultado de una sequía... ejemplos de referencia hecha a ocurrencias pretéritas, que podrían ser, y de hecho son, usadas como puntos de referencia en el continuo temporal. Este método de datar eventos es necesariamente aproximativo dado que esos eventos que se usan como paradigmas están localizados en períodos cerrados.

Podemos llamar a esto el método psicológico de datar eventos, como opuesto al moderno método mecánico, en el cual las personas dependen del uso de dispositivos mecánicos como relojes, calendarios y demás. El futuro puede ser definido, cuando las personas puedan tener alguna idea de cuando pueda suceder un evento que ha de ocurrir... Por otro lado, puede ser indefinido, lo que puede ser ilustrado en la actividad de los profetas y otros que predicen acontecimientos indiferenciados, que habrían de suceder en un futuro que no es posible determinar en el tiempo de la profecía. La palabra luo **chieng** es neutral y no está restringida a un tiempo particular. Por consiguiente, se la puede usar para referir a eventos pasados o futuros, dependiendo del contexto de uso en una oración. Casi siempre sucede una confusión en su uso cuando se la toma como sinónima con la frase **gi ma nibi** que significa futuro o más estrictamente eventos que llegarán a suceder en una fecha determinada. (Odera Oruka, 1991, págs. 135-136).

## Comunalismo

Oruka Rang'inya

[14] Entre los luo, en los viejos tiempos, la gente vivían, trabajaban y comían todos juntos... Esto ha cambiado con el desarrollo moderno y el gobierno. Dado que no hay amenaza o agresión contra los clanes individuales ahora no hay necesidad de adherirse a esta vida comunal. En todo caso, la vida ahora es mucho más complicada... El bienestar nacional es planificado y controlado por el gobierno y, por consiguiente, no es más un asunto fragmentado como solía serlo. (Odera Oruka, 1991, pág. 121).

Paul Mbuya Akoko

[15] La idea luo de comunalismo es, pienso, de un carácter cooperativo. Por ejemplo, una persona no tiene ganado. Pues quien posea ganado debería distribuir su ganado con quienes no tienen ganado, de modo que el que esté en peor posición pueda proveerse a sí mismo. Sin embargo, el ganado no le será completamente regalado. El pobre sólo será ayudado temporalmente por sus vecinos en mejor posición <...> de ese modo, una persona que de otra manera estaría en dificultades para llegar a proveerse a sí, llega a proveerse...y cuando la persona que fue ayudada, se torna autosuficiente, estará obligado a ayudar a otros...En una situación de hambruna, no se debe permitir que nadie quede sin recursos. Así el espíritu comunal toma acción. <...> Desafortunadamente el espíritu comunal se extingue a partir de la importación de ideas extranjeras y de la modernización. Un recurso que parecía ser bueno en el pasado, es acomodado en cosas nuevas y modernas. La introducción del modo moderno de vida está llevando gradualmente a su fin al espíritu comunal. (Odera Oruka, 1991, págs. 140-141).

## Sabiduría

Okembo Simiyu Chaungo

[16] La sabiduría es la verdad. Si alguien tiene sabiduría, él crea y ayuda a la gente. <...> Está en la fuente de todas las cosas del mundo...es el mayor bien o riqueza de la mente...Sin sabiduría, una persona es inútil, esto es cualquiera otro puede lastimarlo en cualquier lugar. (Odera Oruka, 1991, págs. 116-117).

Stephen M'Mukindia Kithanje

[17] ...en la sociedad todos nacen sabios o con la capacidad de ser sabios. Pero dados ciertos factores limitantes, muchas personas no desarrollan este don. Esos factores son externos (surgen del exterior de la persona) e internos (inherentes a la persona misma). Los factores externos son lo que llamo apetitos. Hay tres apetitos fundamentales. Uno es la enfermedad que puede causar mucho sufrimiento e impedir que haya un tiempo para el pensamiento reflexivo y el cultivo de la sabiduría. El otro es el apetito de las orejas y los ojos... que distraer a una persona de la búsqueda de lo que es verdadero en un mundo de meras apariencias y testimonios. El tercero es el apetito verdadero o sea el hambre del estómago. Este surge de la pobreza o la codicia. Los factores internos son miedos que surgen en la mente de la persona, estos miedos indudablemente producen que muchos se acobarden de la expresión libre de su sabiduría, y que degeneren en ciudadanos sólo involucrados con el sentido común, que obedecen leyes que rigen sin ningún cuestionamiento, y que emplean en sus días en la búsqueda rutinaria de algún placer o algún alimento. Si ellos muestran alguna sabiduría en el

fondo esta es una mera pretensión, el eco de lo que otros hicieron o una mera fabricación con el único fin de conseguir prestigio y comida. Pero, algunos tienen éxito para revertir tales miedos y apetitos, son aquellos a los que llamamos sabios de nacimiento. Podemos decir que hay tres tipos de hombres sabios y una sociedad (i) los nacidos sabios, (ii) los que han aprendido su sabiduría de la de otros sabios, y (iii) aquellos que pretenden ser sabios simplemente para lograr algunas necesidades de su vida. (Odera Oruka, 1991, págs. 129-130).

Chaungo Barasa

[18] La sabiduría es el percatamiento de la naturaleza real de las cosas. Una persona sabia está correctamente informada de la vida que la circunda. Es capaz de inquirir y percibir el mundo en el que vive, y exponer los resultados de su investigación para la ilustración de la sociedad, la humanidad... Hasta que uno no se libera de los impedimentos mundanos –hambres los llama Stephen Kithanje- uno no tendrá éxito en el logro de la sabiduría. Las condiciones limitantes como la pobreza, enfermedad, miseria, analfabetismo y codicia, estará sometido a la rutina de la supervivencia diaria, lo que lo deja sin oportunidad para lograr y realizar la sabiduría... la sabiduría emana desde una dirección interna, un ansia, como la llama. Es esa ansia, que se afloja en un medio ambiente libre de las fuerzas internas (miedos los llama Kithaje) y fuerzas externas (hambres) se cultiva a la sabiduría y conocimiento <...> y es por la humanización, perfección de la vida humana, que el conocimiento o sabiduría son altamente apreciados, pues a través del camino del conocimiento, los hombres tienden hacia el ideal de la humanización. 154-155

### III. 2 Análisis de los informantes

Las entrevistas a los sabios filosóficos permiten examinar los dos puntos centrales en los que se articula la noción de sagacidad de segundo orden de carácter didáctico, como la caracteriza Odera Oruka:

- Entendiendo la tradición como la transmisión intergeneracional de sistemas de creencias, el sabio filosófico tiene intervenciones argumentativas, respecto de algunas de las creencias que forman parte de este proceso de transmisión, las que atienden a la consistencia relativa de dichas tradiciones;
- Entendiendo a los encuadres como el núcleo de los sistemas de creencias comunitarios, el sabio filosófico tiene una cierta reflexión sobre el contenido de los conceptos y de sus clasificaciones.

Los informantes tienen una visión crítica de la medicina etnográfica, asociada a rituales mágicos adivinatorios. En general ellos discriminan entre las operaciones físicas que emplean recursos fitoterapéuticos, y las operaciones simbólicas como ser el ejercicio de una autoridad particular, de un control emocional sobre sus pacientes, que se dirigen a la confianza y las emociones que se generan en la situación de padecimiento. En general los informantes de Odera Oruka rechazan la idea de los poderes mágicos espirituales y manifiestan un sentido crítico de esa creencia sin rechazar, como en el caso de [5] la presencia de una dimensión de espíritus, pero esto no forma parte central de la brujería y la medicina etnográfica.

El análisis de la idea de libertad también exhibe una dimensión crítica. El concepto de libertad que aparece en los sabios filosóficos es un concepto operatorio, que no está ligado a una determinada doctrina metafísica sobre el determinismo o el indeterminismo, y que básicamente se define en términos de recursos [ 6 ] – [ 8 ] para sufragar los gastos vitales- o de

instituciones –estar habilitado para hacer algo sin que sea objetado por terceros [ 8 ]; es una noción relacional de libertad en el sentido en que X es libre sí y solo sí X no está restringido por A, B o C entonces X es libre respecto de A, B, o C. Se trata de una noción bastante sofisticada de libertad en el sentido que es la noción que surgió en los sistemas normativos jurídicos, y no es meramente una noción psicológica de libertad, si bien uno de los informantes señala como una de las cláusulas que define la libertad a la libertad psicológica [8].

Es interesante señalar la relación que uno de los informantes hace entre el concepto de libertad, en particular libertad política, y los procesos independentistas [7]. En rigor para esta informante la libertad política es solo una condición de la libertad personal, que no exime en absoluto su dimensión operatoria. Acá hay una intervención argumentativa claramente crítica de nociones tradicionales.

Al presentar el concepto de ley los informantes exponen dos cuestiones que involucran una cierta reflexión teórica acerca de la categoría ley/legalidad: por un lado, la ley como condición necesaria de la vida comunitaria, y por otro la diferencia que significa el conflicto entre las legalidades comunitarias originarias, y la legalidad es que definen a los Estados nación implantados tras los procesos de descolonización.

La ley, entendida como una regularidad social que tiene fuerza normativa y a la que se apela para la resolución de conflictos entre partes como una condición de la vida comunitaria [9] – [10], incluye soluciones transaccionales incluso para aquellos conflictos, para los cuales parece haber un derecho de estado, como son los conflictos que involucran a la justicia criminal [10], en esos casos el derecho consuetudinario criminal tiene como una de las sanciones más graves el ostracismo o la privación de lazo social [11]. Se trata de una noción bastante articulada de derecho consuetudinario fundado en antecedentes.

El otro problema que aparece en las declaraciones de los informantes de Odera Oruka es la diferencia entre la concepción de la legalidad de estado, que opera como un tercero neutral en los conflictos, y la concepción comunal en el que la ley opera como arbitraje histórico entre partes [11].

Al exponer la concepción de tiempo un informante [13] hace una distinción técnica entre dos formas de referencia temporal. La primera involucra la secuencia cronológica y los eventos en torno a los cuales se ordena el pasado: una inundación, una sequía, un matrimonio etcétera. Esta temporalidad es solo pretérita, involucra el tiempo psicológico y la memoria, y por eso no da las certezas que dan los métodos mecánicos de medición cronológica. Pero al lado de ello, este informante señala un término luo – chieng- que permite una referencia temporal no cronológica, es decir a eventos que pueden haber sucedido o pueden llegar a suceder, que no se determinan por su proximidad o no con algún evento pretérito recordando comunalmente; se trata de dos temporalidades distintas y su análisis supone una cierta complejidad.

Y esta complejidad está en la conexión que hay entre temporalidad y eventualidad [12]: lo que diferencia a la persona sagaz de la persona común es que el primero puede trascender la referencia al presente y entender los compromisos que éste tiene hacia el futuro.

En general, los informantes convergen a una visión de la temporalidad que exige una reflexión que se descentre de puro presente, y de la urgencia operatoria que este tiene.

Una noción aún más problemática es la de comunidad y comunalismo, es aquí donde hay una intervención crítica que podríamos llamar radical, y es la conciencia del conflicto entre la vida



comunal consuetudinario de los pueblos originarios, y la intervención del estado nación con sus agendas administrativas, cuyas actividades tienden a aplanar experiencias comunitarias diversas y locales [14] – [15]. Y esta dimensión de la vida comunal consuetudinaria es donde se arma y recibe el lazo social, en un solo un modo de estar junto, también un modo de brindarse en circunstancias, es decir los lazos sociales son simultáneamente lazos de solidaridad [15]. Pero esta fraternidad se desvanece en la sociedad política moderna que es una sociedad de ciudadanos iguales, a la que se suma una estructura excedente a ella, el aparato burocrático administrativo del gobierno y de la justicia. Acá hay un conflicto en algún sentido recorre la totalidad de las declaraciones de los informantes de Odera Oruka, y que tal vez es el conflicto más importante en lo que hemos llamado el problema de la acreditación.

Un último tema que interesó a Henry Odera Oruka es la propia noción de sabiduría. Uno de los informantes provee una interesante idea de la sabiduría [17]. La sabiduría es como señalan otros informantes, un percatamiento asociado verdadero [16] / [18], pero está informante en particular va más allá y analiza dos tipos de condiciones que deben estar presentes y se deben tomar en cuenta a la hora de determinar si un agente es sabio o necio: los factores externos que llama apetitos y los factores internos que llama miedos, y que en la perspectiva más occidental, ya que perfectamente los apetitos y miedos se pueden llamar sesgos cognitivos, es decir procesos psicológicos que reducen el riesgo de tener ciertas creencias representacionales.

## IV. El aporte de Iberoamérica. Günter Rodolfo Kusch y filosofía de las comunidades

La exploración de una visión de la filosofía iberoamericana ha generado una enorme producción teórica, y en ella se encuentra una corriente similar a la cuestión de la etnofilosofía y las personas sagaces. Y en este debate se hace presente la obra de Günter Rodolfo Kusch, que expone la doctrina del amauta, una doctrina que tiene convergencias originales con la obra de Henry Odera Oruka.

En su obra *Geocultura del hombre americano*, Günter Rodolfo Kusch introduce una distinción entre saber culto y saber popular:

Quizá ocurra lo mismo que con el pensar popular. También ahí se da una técnica, o al menos el requerimiento de ella. Pero en este caso el problema se invierte. La técnica es requerida, cuando hay bloqueo, o urgencia, cuando hay inseguridad: o sea que aparece como una exigencia posterior. La situación del pensar culto y del pensar popular parecieran simétricamente invertidas. Si en el pensar culto predomina lo técnico, en el popular este pasa a segundo plano y en cambio predomina lo semántico. En suma, si en los sectores populares se dice algo, en el sector culto se dice cómo. Esto no implica una división sino más bien una falsa elección de dos elementos que se correlacionan. Es natural que haya correlativamente un algo y un cómo en el decir, pero no es natural que ambos se distancien y se sobrevalore el cómo sobre el algo.

Volviendo al filosofar, el problema intrínseco de esta actividad no es de mera técnica, o sea del cómo, sino también de un algo que se constituye. Aquí cabe la pregunta en qué medida en el pensamiento popular, por ejemplo, ¿se constituye el algo mucho antes que el cómo? Cabe preguntar qué es lo que se constituye, desde que fondo, con qué base, ¿con qué fundamento? (Kusch, 1976, pág. 9)

El análisis que ofrece Kusch intenta una crítica de la filosofía de la academia o del funcionario de Estado, a partir de postular que está se ha focalizado en cuestiones procedimentales, o metodológicas como él las llama, y que ha perdido la posibilidad de fijar los contenidos, aquello que ha llamado la dimensión semántica. Es decir, para Kusch la diferencia entre sabiduría popular y filosofía de estado pasa por pensar que la reflexión metodológica, ha desplazado la posibilidad de pensar, a punto tal que según el autor "... hemos perdido a fuerza de técnica la posibilidad de abarcar toda el área que debemos comprender como filósofos". (Kusch, 1976, pág. 16). Y ese énfasis en las cuestiones procedimentales, va en detrimento de la capacidad de establecer fines, o sea contenidos significativos que según Kusch quedan reducidos a un conjunto de etiquetas, y a lo que se lo que se llama un saber externado, un saber acumulativo (Kusch, 1976, pág. 16), que se mide en forma cuantitativa o bibliométrica: cantidad de publicaciones, cantidad de citas, cantidad de becarios, etcétera.

De ahí el juego, de ahí el reingreso a la universidad, de ahí el refugio en los cargos burocráticos. (Kusch, 1976, pág. 13). La filosofía de funcionarios de estado, al entrar en un desarrollo procedimental, en el cual el ascenso semántico –a la Tarski- es fundamental, de modo que todo el sistema de revisión de pares que se funda en las cuestiones procedimentales, argumentativas, sería estructuralmente incapaz de capturar o tratar a la sabiduría popular, ya que como plantea el autor "...el saber del estar nomás no está previsto en la enciclopedia." (Kusch, 1976, pág. 20)

Es decir, parecería qué abordar y presentar los saberes populares es una tarea que exige un modo de hacer distinto a la filosofía implantada en universidades de estado ya que aquí nos encontramos con un genuino cambio paradigmático. Y el ejemplo de sabiduría popular que expone Kusch es radical y rompe todo posible compromiso con el saber de estado: su ejemplo es la adivinación, aquello que el amauta ejerce no sólo como contenido sino como práctica.

En esa práctica, el amauta tiene un saber del mundo potencialmente azaroso, en el cual el acto adivinatorio se expresa por medio de la tirada de hojas de coca que se arrojan:

Pues hacia arriba de la mano del *yatiri*, donde estaban los imponderables, así llamados dioses, que movían las hojas. Ellos acudieron a la tercera echada, y decían la última parte, esa que casi no se entendía, que nos hablaba de un futuro pero que en el fondo nos resolvía el miedo de estar no más ...El *yatiri*. ya no era Galileo que tiraba cosas de la torre de Pisa para ver su velocidad. Era más bien la encarnación de los dioses que nos tiran al mundo para ver cómo crecemos, *huiñanchej*, de vuelta hacia la eternidad, con nuestra carga de bien y de mal..." (Kusch, 1976, pág. 22)

El análisis de las prácticas adivinatorias pone a los saberes académicos en un problema. Una interpretación estándar de ellas es sostener que la práctica adivinatoria es un embuste o una forma de control social, otra interpretación, que puede ser complementaria de la anterior, sostendría que si bien la práctica adivinatoria es literalmente falsa ya que según nuestras teorías físicas fundamentales no hay retrocausalidad y no hay información que provenga del futuro, el amauta no sería un fabulador sino que estaría ejerciendo un saber, él estaría entrenado para reconocer información tácita dispersa en la comunidad, que no está al alcance de los sujetos cotidianos, y su arte adivinatoria sería el ejercicio de una cierta hermenéutica sobre las creencias y actividades comunitarias.

Sin embargo, tal cual lo plantea Kusch, estas versiones no dan cuenta del rol que la adivinación tiene en los saberes populares. En la medida en que estamos ante una administración del azar, también estamos ante una administración del tiempo y por eso el énfasis que pone el autor en

el miedo, la inseguridad o el riesgo que siempre involucran el tiempo. Precisamente es del miedo, de la contingencia, de lo excedente a cualquier captura modelística, de lo que trata el saber popular, de los sectores sociales que no han sido incorporados a la modernidad técnico-productiva del mercado industrial y de la sociedad urbana, es decir los sectores sociales que son también los más atrasados económicamente. Así señala Kusch:

Solo que el indio o campesino sabe qué hacer con el miedo. Cuando cruza un zorro, tiene miedo, y lo resuelve buscando al brujo que exorcice esa contrariedad. El indio sabe lo que es tener el miedo a flor de piel y todo lo que pensó está dicho en ese término, como una solución del miedo, y un enfrentamiento del mismo (...) es la amarga épica de la vida cotidiana con su miedo a flor de piel y que debe ser resuelto. ¿Para qué? Pues para vivir sin más, a nivel de tierra, siquiera para cumplir con esa primera etapa de amarga épica de haber venido al mundo...rara y heroica manera de asumir toda la desnudez de estar en el mundo. (Kusch, 1976, págs. 29, 31-32)

Pero tratar esta dimensión exige salir de las coordenadas de los saberes académicos de estado, es decir de la "...la enciclopedia perceptiva del mundo". (Kusch, 1976, pág. 23)

El problema que aborda el amauta no tiene expresión en esos modos académicos, sino que: Sabemos que todo lo que pone el hombre entra en el azar. Y, ¿adónde conduce el azar del mundo exterior? Lo tenemos pegado a la piel, quisiéramos crecer y no sabemos cómo. Si hasta hemos puesto nuestro propio crecimiento en el progreso de las casas. Y, ¿quién nos libra de este enredo? Pensemos solo que siempre llevamos encima esa vida pegajosa que nos replantea los antiguos miedos. Si fuéramos máquinas sería más fácil. Pero no lo somos. Ni siquiera entendemos realmente el heroísmo que había detrás de la enciclopedia. (Kusch, 1976, págs. 23-24)

El contraste entre el saber popular, que trata de contenidos y el saber académico, que trata de procedimientos, es al mismo tiempo un contraste cualitativo entre lo superior y lo inferior, en modo que lo americano en sí está situado siempre en un "...margen de "inferioridad" frente a nuestro mundo, que en cambio es "superior" (Kusch, 1976, pág. 26) en donde lo superior es el saber disciplinar académico que se aprende en instituciones de estado y que recibe la legitimación del estado por medio de títulos, diplomas, colegio profesionales, y leyes de ejercicio profesional.

Al poner el eje de la diferencia entre la dimensión semántica que provee de contenidos y la procedimental que provee argumentos, diccionarios, catálogos, nomenclaturas y enciclopedias, la propuesta de Kusch no es una comparación entre saber menos o más, sino entre modos radicalmente distintos de abordar lo mismo, dos perspectivas completamente distintas que no se pueden incluir una en otra al modo de un subconjunto que se incluye en un conjunto más amplio.

Pero independientemente de las tesis del autor, esta distinción es útil porque intenta trabajar el conflicto entre la sabiduría popular versus la filosofía o la sabiduría académica en la misma dirección en que Odera Oruka, recordemos que para el autor keniano el problema está en el interior de los saberes y prácticas comunitarias y tradicionales. Pero podemos cruzar la propuesta que hace Kusch con la de Odera Oruka. Así el conflicto que señala Kusch entre un saber popular que se centre en contenido con una desprolijidad procedimental y los saberes de estado que afinan al máximo la dimensión metodológico-procedimental equivale a la distinción que trazó Odera Oruka, dentro de los saberes tradicionales- entre saber de primer

orden y saber de segundo orden o contenidos repetidos y transmitidos o contenidos que sean objeto de reflexión.

Pero para Kusch hay más, la oposición entre saber popular y saber académico de estado, no es sólo la oposición entre contenido y procedimiento, sino otra más radical: la oposición entre preservar y convivir con la naturaleza o transformarla y tomarla como recurso económico. El saber de academia de estado, al poner su énfasis en una razón técnico operatoria llevada a su máximo desarrollo, tendría como contraefecto los problemas de daño ambiental, contaminación sonora, enfermedades climáticas, etcétera. Para Kusch el tema es mucho más grave y radical, la oposición es no solo de configuración de cada saber, sino de los proyectos ínsitos en ellos:

La oposición entre hombre y naturaleza y la predicación consiguiente de que la misión del hombre, el punto en el cual este asume toda su libertad y toda su realización, estriba en el hecho de que su destino es transformarla. Esta lleva al hombre a transformar la naturaleza. La idea constituye la base de nuestra cultura occidental. Pensemos que de ella parte toda una filosofía de la acción. (Kusch, 1976, págs. 80-81)

El autor sostiene que esto hay un mito –el mito de la transformación– que acompaña a la idea de la naturaleza como recurso para el consumo, mito que está en conflicto con la realidad de las comunidades tradicionales que viven procesos dinámicos de cohabitación con la naturaleza, pero que no tienen un mito que exige la transformación como un único modo de relación, para las comunidades tradicionales y sus saberes, las relaciones con la naturaleza no son sólo relaciones técnicas sino otras como la reverencia, el temor asociado, o sea un riesgo que exige un permanente atención. Incluso en el caso de sociedades o comunidades tradicionales cuya cultura material es básica, el autor da el ejemplo de los chipayas (Kusch, 1976, págs. 83-84), que han logrado un modo de relación múltiple con la naturaleza que los circunda, en donde no hay un fin excluyente de transformar para consumir como única forma posible de estar aquerenciado en el territorio.

Y esto tiene una consecuencia no deseada que es un diálogo quebrado entre el saber popular y el saber académico de estado, entre el funcionario profesional formado en este saber de estado, con una matriz absolutamente procedimental que tiene como fin dado la transformación utilitaria de la naturaleza y las comunidades, ya que ambas carecen de una gramática común inclusiva que permita generar una conversación entre ambos modos de saber. Esta imposibilidad la ejemplifica con el diálogo imposible entre un agente de desarrollo, qué proviene de la ciudad y de los sectores sociales de los que se proveen los funcionarios del estado que va a una comunidad territorial con un proyecto de desarrollo qué es absolutamente incomprensible para los habitantes, y que lo obliga a una traducción de formulario, es decir a reducir la vida comunitaria en el territorio en términos de su lógica ciudadana de funcionario estatal y con una matriz centralmente procedimental. (Kusch, 1976, págs. 84-86)

El autor pone un ejemplo muy sencillo qué el protagonizó: le sugiere a un campesino aymara que coloque una bomba hidráulica para poder alimentar un bebedero para sus animales que estaban en condiciones muy precarias; a pesar de que el hijo entendía las razones técnicas y económicas por las cuales esa operación era beneficiosa en un cierto orden de razones, el campesino aymara se opone sistemáticamente comprar la bomba hidráulica y nunca la instala. Él explica el conflicto entre dos órdenes de razones (i) esa racionalidad técnico operatoria que hace prácticamente inevitable comprar la bomba para mejorar la calidad de los rodeos, lo que a su vez mejora la capacidad de rinde económico, lo que puede introducir un cierto vector de

crecimiento económico en la familia, y (ii) la experiencia y el saber comunitarios recibidos; a partir de ese conflicto de razones, trata de mostrar que no hay universales tecnológicos en el sentido de una razón técnica universal que pudiera dar, para cada situación posible, el mejor curso de acción por medio de la aplicación de instrumentos, ya que la descripción situacional hace imposible cualquier solución de dicha situación a partir de esos supuestos universales. Así señala:

Estamos ante el hecho de que el campesino aymara no va aceptar la bomba hidráulica, que esta no se vende, y que el campesino seguirá con sus ovejas flacas. Estamos nuevamente ante la desnudez del problema. Ahora bien, pero por qué ocurre esto. Evidentemente la operatividad de la tecnología se ve coartada por un hecho cultural. Y es lo que llamamos el aspecto residual de la cultura, por la cual el campesino no acepta la bomba hidráulica y por lo tanto se margina. Pero, ¿realmente se margina? Marginarse supone salirse del hecho de concretar sus costumbres, su creencia, su cultura. En realidad, lo vemos nosotros marginado, pero esto no ocurre con el campesino. Él se mantiene en lo suyo, dentro de su cultura. Intentar lo contrario y pretender, por ejemplo, que hay que concientizarlo, sería caer en otro mito. (Kusch, 1976, pág. 102)

Así la cultura será un suelo en el que se habita, ante el que no se puede ser indiferente y ante la cual cada sujeto está simultáneamente enraizado en lo local y abierto lanzado a lo universal, dimensiones que llama, a la primera *ser de la consistencia* y a la otra *estar de ella* (Kusch, 1976, pág. 115). En este esquema el campesino aymara no puede ser juzgado desde una inserción universal, sino sólo desde una conversación convergente en la cual le puede ser propuesta un modo de operar y pueda elegirlo o no, o pueda elegir otros, así sería posible una conexión entre el saber popular y el saber de la academia de estado.

Está doble articulación entre saber popular y saber académico de estado impacta en la propia noción de filosofía y así señala:

Nuestra dificultad de erigirnos en sujetos filosofantes se debe a que estamos sometidos a un patio de los objetos que carece de sujeto. El pueblo, en cambio, invierte la fórmula, es un sujeto que niega un patio de los objetos, o mejor se sustrae a estos. Somos víctimas de la importación de objetos, pero estos llegan solo hasta la frontera donde comienza el pueblo. Y en tanto el pueblo se mantiene en una autenticidad cultural, porque logra efectivizar su sujeto cultural, ejerce sobre nosotros una presión silenciosa... (Kusch, 1976, pág. 125)

Y eso plantea el problema del acceso al sujeto filosofante del saber popular lo que exige un trabajo de campo en el cual el sujeto aparece como hombre real y también como un símbolo. En primer lugar, Rodolfo Kusch rechaza la filosofía académica de las naciones que surgen de la disolución de los imperios coloniales europeos, en las cuales su producción académica es al modo de una técnica, es decir una enseñanza en la argumentación, la precisión léxica, la exposición adecuada de principios, etcétera. Para él, eso será una limitación y esterilidad, que redundaría en una mera repetición sin novedad alguna (Kusch, 1976, pág. 10). El filosofar es diferenciado de la filosofía, el primero es "... no más que un manipuleo técnico... una actividad estéril en sí misma, esterilizada y aséptica por una reiteración académica...". (Kusch, 1976, pág. 11)

En ese sentido la relación entre el saber popular y el saber académico es al mismo tiempo, una crítica radical al saber académico. En las naciones que surgen de los procesos poscoloniales, no se trata meramente de marcar diferencias entre uno y otro, para encontrar en el saber popular algunos vestigios o formas primarias de los grandes sistemas filosóficos que se enseñan la

Academia, es decir no se trata de mostrar que existe en algún modo un rudimento de fenomenología o un rudimento de la filosofía wittgensteiniana del proceso. Si fuera así, los sistemas de creencias tradicionales que conforman los saberes populares permitirían hablar de una forma protofilosófica; pero no se trata de esto, sino exactamente de lo contrario: el saber popular y su recuperación como un saber genuino surge de las diferencias con el saber académico colonizado.

Es decir, sí tenemos que comparar, se podría sostener que la comparación sería entre los saberes populares y sistemas de creencias recibidos de las naciones poscoloniales y la filosofía académica de las naciones imperiales, pero esta comparación sería incorrecta porque aquellos sistemas filosóficos tienen un arraigo y surgen de una experiencia histórica que es completamente ajena a la experiencia histórica social y cultural de las naciones poscoloniales, sería una comparación impropia, que lo único que dejaría la sensación de creciente frustración entre los sistemas de la filosofía académica eurocéntrica y los sistemas de creencia recibidos o tradicionales. Precisamente para esto él introduce esta distinción entre la dimensión sustantiva y la dimensión procedimental, y en ello la comparación fallaría pues se estaría comparando un enorme dispositivo tecnológico el que llama de la enciclopedia o sistema de los saberes contra un dispositivo cuyos contenidos tienen una articulación procedimental difusa y no auto presente.

De allí él ofrece su visión propia de la filosofía:

... quiero aclarar en qué sentido tomare la filosofía. Quizá no podría tomarse el término mucho más allá que como una forma especial del pensar, en tanto este pensar, desde el punto de vista etimológico, implica el concepto de pesar. Según esto el filosofar no es más que un pesar lo que nos ocurre. Filosofar significa entonces indagar puntos de mayor densidad en la retahíla de problemas que nos afectan. Se trata de lograr los puntos de mayor consistencia, o, si se quiere, la coherencia lógica de lo que ocurre, por si de esta manera pudiéramos de alguna manera advertir el sentido de lo que ocurre (...) Se trata de buscar el peso del existir en América y eso solo se logra totalizando. Y para hacer esto es necesario incluir quizá el tercero que Aristóteles había excluido, aceptar contradicciones, tomar a estas como un simple episodio lógico, pero no existencial. (Kusch, 1976, págs. 93, 99)

Al introducir esta referencia al tercero excluido, cita en varias ocasiones a L.E.J. Brouwer uno de los lógicos y filósofos intuicionista que rechazaba justamente el principio del tercero excluido y señala:

"Lo que no está ni verificado, ni reconocido como absurdo", pero que pudiera ser condicionante para encontrar en: momentos dados, no la verdad o la falsedad rotunda que no le hace al hecho de vivir, sino el verdadero peso del vivir que nunca es totalmente falso ni totalmente verdadero en sí mismo, sino que es totalmente verdadero en la cultura propia. (Kusch, 1976, pág. 99)

El autor ejemplifica el caso con el problema del diseño de una bomba de agua, este problema es un problema tecnológico se aborda con un método sobre ciertos materiales dados en la disciplina de la ingeniería mecánica aplicada a un uso hidráulico, lo que permite la lectura filosófica del caso de la bomba de agua; para decirle en sus palabras la máquina se convierte en un episodio de nosotros mismos es decir como ese artefacto interactúa con la existencia de los sujetos, en su "... pura e irremediable subjetividad..." (Kusch, 1976, pág. 94).



Y su propia concepción de la filosofía lo lleva a revisar algunos supuestos sobre los lenguajes, que son la piedra de toque del enfoque procedimental, en particular en los lenguajes formales con su empleo del simbolismo matemático, en su énfasis excluyente en el lenguaje categorial. Y contra esto señala “El habla se da en un clima existencial. Es lo que se llamó el coencontrarse, el cocomprender y la articulación de sentido que se da siempre ya antes del decir mismo.” (Kusch, 1976, pág. 108).

En los términos que propone Kusch, el trabajo de ofrecer una reconstrucción de la filosofía de los países poscoloniales, supone un trabajo de campo de investigación filosófico en ese sentido hay una identidad de enfoque con el proyecto de Odera Oruka y ambos ven -desde puntos de partida que puede ser distintos y en debates diferentes con interlocutores distintos- un camino común.

Rodolfo Kusch también señala la existencia de sesgos en los métodos que provienen de lo que él llama desarrollistas, es decir movimientos que intentan transformar un cierto estado de cosas en otro a partir de un saber previo que es externo a los sujetos y comunidades. Y para Rodolfo Kusch esto supone una sobreimpresión no justificada en modo que “... tomar en cuenta al campesinado... significa muchas veces– sino siempre– sacrificar los esquemas progresistas de nuestro ambiente ciudadano...”. (Kusch, 1976, pág. 78)

Así por ejemplo el modo en que en el que el campesino y el ingeniero agrónomo abordan un problema de maleza o contaminación de un solar productivo, supone un momento crítico común, el reconocimiento del problema y la asunción de soluciones diferentes: el campesino una y el ingeniero agrónomo otra. Para Rodolfo Kusch esa insistencia en métodos que provienen de saberes urbanos y académicos, supone, en algún sentido, una homogenización de la vida del campesino o de las comunidades con la vida urbana de una sociedad de consumidores y productores en un mercado pletórico. Está visión sería la que reemplaza el punto de vista del antropólogo, que mira las comunidades, por el punto de vista del agente de desarrollo que viene con la agenda ya armada por los políticos de la ciudad. (Kusch, 1976, pág. 80)

Esta inversión de perspectivas es lo que lleva a Rodolfo Kusch a la admisión del método negativo, se trata de “... cobijar bajo el valor continuo de verdad el peso y consistencia en la ceguera de la doxa, solo ahí está la secreta índole de nuestra cultura.” (Kusch, 1976, pág. 101)

Y esta función del método negativo implica un trabajo con el pueblo para descubrir lo negado que no es lo que está del otro lado del pensamiento positivo de Occidente, de modo que “...la negación utilizada para América no responde entonces a una actitud metodológica, sino existencial... una reflexión sobre cómo podemos totalizar nuestros y asumir todo el pensar a partir de lo negado por la positividad occidental” (Kusch, 1976, pág. 148) Se trata de un camino que el autor opone las propuestas de Mircea Eliade o Paul Ricoeur, propuestas que van a buscar contenidos a partir de una idea previa de que ellos sean, lo que en cierto modo condiciona los cuestionarios que vayan a hacer para el trabajo de campo. Ello sería, en sus propias palabras “... una hermenéutica de lo preóntico... mundo que está al margen del objeto de los hechos.” (Kusch, 1976, pág. 148)

Günter Rodolfo Kusch sólo trabaja con un informante. Felipe Cota campesino boliviano de 70 años entrevistado en Saladito. Rodolfo Kusch señala que el discurso del informante “... es propio de una conciencia mítica... (que) integra la totalidad del cosmos con cargas significativas... dinámicas... de tal modo que todo lo que está situado en el campo mítico logra



dinamizar se de acuerdo con ciertos temas como hacer la siembra, las fiestas etcétera... caracteriza al pensamiento popular". (Kusch, 1976, pág. 130)

Cota será aquello que Odera Oruka ha llamado un sabio tradicional. Pero su informe le sirve a Kusch para instalar su propia concepción. La narración de Cota pone una distancia entre su mundo, su generación y la generación de sus hijos: no sólo es una diferencia etaria, sino que es una diferencia ontológica al elegir irse a Oruro o a La Paz:

"... los hijos de nosotros parecen ser más gentes que nosotros mismos... y ahora nos dicen papá y, ¿qué sabes tú? Nosotros queremos saber más. Además con nuestras costumbres no se ganan nada. Y ellos quieren ganar. (Kusch, 1976, pág. 127)

En ello aparece un punto de fuga, Felipe Cota pone la contradicción económica al lado de la contradicción generacional, es decir él vive en el pequeño pedazo de tierra que le permite el régimen de propiedad, o que lleva a cabo una economía subsistencia, que prácticamente le impide cualquier tipo de acumulación, lo que está en conflicto con lo que desean sus hijos, ganar lo más posible –maximizar- para acumular y emplear dicha acumulación como herramienta de movilidad social ascendente, deseos que suponen una implantación ontológica diferente: el mercado pletórico. Cuando Cota describe su situación y el conflicto generacional y aspiracional, le permite a Rodolfo Kusch señalar que esto es el estar de Felipe Cota y ahí comienza (Kusch, 1976, págs. 128-129) una modalidad ontológica al mero ser.

## V. Evaluación y críticas

### V. 1. Originalidades y aportes de la tesis de la sagacidad filosófica

La obra de Henry Odera Oruka, tiene un carácter casi único en la filosofía del siglo XX y el presente: introduce el trabajo de campo como tarea estrictamente filosófica, anexa a las formas de ejercicio de la filosofía académica: la investigación doxográfica, la resolución de paradojas y experimentos mentales, el análisis conceptual. Se trata de un trabajo de campo que coincide en parte, pero que es metodológicamente diferente, al trabajo de campo etnográfico o de la historia oral. Esta diferencia aparece en el uso particular de la encuesta:

- Se pregunta por ideas filosóficas: la libertad, la ley, la sabiduría, el bien, en un cuestionario no guiado, y casi sin repreguntas, es decir no se intenta obtener la adhesión del informante a tal o cuál tesis, sino lograr que el informante tenga la mayor claridad al exponer sus pensamientos.
- Son preguntas personales, por las ideas filosóficas y el pensamiento específico del sujeto interrogado en cuestión, y no como representante de un pensamiento comunal.
- Los informantes no son seleccionados por la memoria que tengan o por su capacidad de recordar los sistemas de creencia aprendidos tempranamente en sus vidas, o que tienen sus familiares y vecinos, sino por la capacidad propia y el ejercicio del disenso, o por la capacidad de revisar tal o cual creencia asociada a las ideas filosóficas sobre las que se lo interroga.

Gracias a ese trabajo de campo, esos informantes aparecen como las personas que poseen sagacidad filosófica en una comunidad, un pensamiento moderadamente articulado, con

intervenciones argumentativas y revisiones de la nomenclatura y de los encuadres de los sistemas de creencias recibidos y compartidos. Con independencia de la valoración, o éxito relativo que se tenga del proyecto de Henry Odera Oruka, su propuesta ya es sumamente original, y de alguna manera avanza en el proyecto de una teoría propia acerca de la filosofía africana.

Además de la propuesta metodológica que desarrolló Odera Oruka, sus entrevistas exhiben un rasgo interesante: poner el problema de la acreditación de los sistemas de creencias tradicionales y comunitarias en el contexto de la dialéctica de los imperios. Y ello porque este problema –entre comunidades o naciones étnicas y las autoridades estatales que regulan contenidos curriculares, trayectorias educativas, determinación de competencias para las disciplinas profesionales- involucra la propia constitución de las naciones que surgen en los procesos post-coloniales. Es decir, en esta dimensión lo tradicional no son aquellos sistemas de creencias y formas de pensamiento que se transfieren de generación en generación por procedimientos de oralidad y escritura y que preservan estos contenidos en encuadres míticos, tecnológicos o literarios. En este enfoque lo tradicional adquiere un nuevo contenido: lo tradicional -los sistemas de creencia y la forma de pensamiento que se consideran- es aquello que pertenece a los pueblos preexistentes a la absorción en imperios coloniales, que luego se preservan en formas más o menos informales, durante la pertenencia imperial, y que luego de producida las emancipaciones y la implantación de estados nación modernos, entran en una relación compleja con la propia lógica epistémica del estado-nación moderno.

Muy brevemente esta lógica epistémica es análoga a la lógica normativa: así como todas las legislación estatal se justifica y debe ser consistente con la ley máxima, la constitución política del estado -la famosa pirámide normativa de Kelsen que va desde la constitución hasta cualquier legislación provincial, municipal, o local- en el caso de la lógica epistémica es similar: es el estado y sus agencias administrativas las que dictan las leyes y reglamentos que determinan los contenidos de una carrera universitaria, sus competencias legales en mercados laborales –como el caso de la medicina, la psicología, la docencia, la ingeniería civil, la abogacía, la contaduría y muchos casos más-, que establece cuales han de ser los títulos necesarios que acrediten idoneidad para desarrollar determinadas actividades, que provean de financiación al trabajo intelectual, la fundación y el control de los colegios profesionales que regulan a las disciplinas profesionales, etcétera. Y toda esa secuencia de instituciones y decisiones se fundamentan en el estado presente de las ciencias y de las metodologías de investigación y evaluación.

Se trata de un problema crucial en la obra de Henry Odera Oruka, que expone en modo central un conflicto que es parte de otro mayor; cuando los sabios filosóficos que encuesta Odera Oruka, hablan de la ley, de la libertad o de las comunidades, siempre aparece de una manera o de otra la tensión entre las naciones étnicas o tribales y los estados nación modernos que surgen de decisiones y cartografías imperiales de modo que las fronteras de esos estados naciones no son fronteras que reporten a situaciones históricas previas a la apropiación imperial, sino que surgen de la dialéctica de los imperios y la imposición de estructuras de estado nación moderno, a las actuales naciones de Iberoamérica, África y el Asia.

Y esto pone al problema de la acreditación como un problema en la implantación del estado nación, y las instituciones académicas que lo acompañan, ejerciendo el monopolio en el contralor de las actividades científico-técnicas y de las disciplinas profesionales; en ese sentido el problema de la acreditación no es meramente un conflicto epistémico, entre la calidad de las creencias representacionales y de los sistemas de creencias tradicionales y la calidad del conocimiento producido en las instituciones de estado, sino que es también un conflicto

institucional acerca de que normativas serán las que estén involucradas en la acreditación de saberes y disciplinas profesionales.

Y en este plano hay una notable convergencia con el pensamiento de Günter Rodolfo Kusch, que aborda explícitamente esa cuestión y ofrece un ejemplo -el campesino y la bomba de agua- que se puede poner en conexión con los pensamientos en los sabios filosóficos que entrevistado Odera Oruka. Se puede evaluar la decisión del campesino como irracional desde una racionalidad maximizadora de la renta potencial del campo, y esa es la racionalidad que emplea los agentes de desarrollo de la ciudad, que en el análisis de Günter Rodolfo Kusch opera como metáfora del estado-nación moderno-. Y también se puede interpretar esa decisión desde alguna otra racionalidad, pero esta no se podrá esbozar o imaginar en el escritorio del funcionario gubernamental, sino en el ámbito de un trabajo de campo en las comunidades que permita llegar y discurrir a los motivos profundos de los agentes sociales que eligen de otra manera a como se debería elegir si se asumiera el axioma de explotación utilitaria de la naturaleza. Es decir, el mismo campesino que desde una cierta racionalidad sería visto como incompetente y sumido en un pasado económicamente paralizante, desde otra racionalidad sería visto como un agente prudente, minimizador de los riesgos asociados a cambios abruptos en las pautas y posibilidades de vida.

Podemos tomar también el caso de la brujería. Los informantes reconocen que los brujos reclaman que sus efectos se deben a fuerzas espirituales y a sus capacidades de negociar con los muertos, pero, sin entrar en la cuestión metafísica de la existencia o no de dichas entidades, ellos señalan que en rigor los médicos brujos usan hierbas e influencia psicológica, y que ellos tienen ciertos conocimientos fitoterapéuticos. De ese modo, es posible recuperar, en un plan de salud pública, esos saberes prácticos e inscribirlos en el saber químico-farmacéutico médico, así como recuperar la capacidad de vinculación y conocimiento emocional de las comunidades como un insumo en las actividades terapéuticas, sin por ello afirmar la influencia mágica o la supervivencia postmortem. Aquí nuevamente el médico brujo, que desde una racionalidad sería un mentiroso, desde otra racionalidad situada sería un agente social capaz de integrar saberes y prácticas en políticas de salud públicas.

Estos casos, son ejemplos de lo que podemos llamar el problema de la acreditación situado. Aún si el problema de la acreditación sólo admitiera resoluciones en términos de la lógica epistémica del estado, habría maneras contradictorias de llevarlo a cabo. Una racionalidad absoluta y cerrada toda revisión no tendrá los mismos efectos que una racionalidad que asume límites y se propone formas dialógicas de intervención. Y en este punto, el punto de la conversación de los saberes de estado y las comunidades, es el punto en el cual los agentes sociales, que Odera Oruka identifica como portadores de sagacidad filosófica, parecen ser actores necesarios.

## **V.2 Esbozo de críticas al proyecto de la sagacidad filosófica**

El proyecto de Henry Odera Oruka, y por extensión el de Günter Rodolfo Kusch, pensado como un proyecto sobre el concepto de una filosofía africana no está exento de críticas, hay autores que lo han revisado y han hecho algunas observaciones que podemos esbozar con un comentario final.

Una primera objeción que se puede hacer al proyecto filosófico Henry Odera Oruka ya está anticipada en los párrafos anteriores: si los sabios filosóficos informantes son miembros de comunidades tribales o naciones étnicas, entonces en la medida que los procesos de movilidad social e integración en mercados laborales diluyen estas naciones étnicas en la estructura de

una sociedad nacional-estatal moderna, el lugar que tenía el sabio filosófico tradicional pasa, en el caso de la filosofía, a las facultades e institutos de filosofía con currículos controlados por agencias estatales, que garantizan las titulaciones y las competencias profesionales de esas titulaciones. Y en ese caso, la tarea filosófica pasa a la discusión de agendas dentro de ese ámbito. En esa dirección, en Iberoamérica desde hace unos 50 años aproximadamente se ha desarrollado una agenda que se conoce como filosofía de la liberación o filosofía latinoamericana de la liberación, cuyo eje central es el rechazo del carácter neutral y universal de las ideas filosóficas forjadas en la tradición europea— ideas éticas, filosóficas políticas, antropológicas filosóficas, etcétera— y una defensa de categorías situadas histórica y doctrinariamente, sin caer en las tradicionales tesis relativistas.

Con independencia del éxito o fracaso de ese proyecto, un proyecto similar pensado en el ámbito del África subsahariana, sería una alternativa importante al programa de la sagacidad filosófica, y en último caso podría tomar la doctrina que exponen los informantes de Odera Oruka, como materiales para incluir o absorber. Pero si este fuera el caso, entonces se abre una suerte de regresión del proyecto original de nuestro autor, de un trabajo de campo genuinamente filosófico, con un objeto teórico distinto al trabajo de campo de la etnografía y la historia oral, en una versión mejorada de este último.

Otra crítica, que también es atendible, señala que en rigor Henry Odera Oruka acentúa la diferencia entre los informantes tradicionales, lo que él llama el sabio folk, y los informantes de su propio proyecto de trabajo de campo. Se podría señalar que en última instancia la cuestión se reduciría al diseño de la encuesta. Pero esta crítica, que puede encontrar similitudes entre ambos tipos de informantes en algunos casos comparando caso a caso no sería muy relevante. En algún sentido Odera Oruka podría responderla: no se trata de una disyunción entre el sabio tradicional y el filósofo profesional, porque no se trata de contenidos: no se trata de que el sabio tradicional hable de ciertas cosas y el sabio filosófico hable de otras cosas, la distinción entre saber de primer orden y saber de segundo orden no va por allí, sino que va por cómo y de que maneras diversas se puede hablar de las mismas cosas. En este sentido el transmisor, el amauta o el ajuoga preservan pensamientos y contenidos culturales que provienen del pasado, y tal cual los reciben, tal cual los transmiten. La sagacidad filosófica estará en todas las operaciones argumentativas, reclasificadoras, resignificativas, que lleven a cabo los sabios filosóficos sobre esos contenidos.

Otra crítica que se ha señalado es la relación que pueda o no haber entre filósofos profesionales de las universidades de la nación del África subsahariana y los propios informantes de las naciones étnicas, señala Dismas Masolo:

El interés de Odera Oruka en la preservación del pensamiento indígena sugiere que el desea mantener las escuelas profesionales de filosofía separadas de la sagacidad filosófica para garantizar la preservación de la integridad intelectual, no solo de los sabios, sino de toda la herencia africana en su conjunto. Está preocupado que el lenguaje de los filósofos africanos profesionales está pendiente de léxico conceptual occidental y que la aplicación irreflexiva sobre los esquemas conceptuales indígenas podría finalmente contribuir al rechazo de estos últimos. (Masolo, 2016)

Y en esa línea señala P. O. Bodunrin que:

Tal vez lo que el filósofo está haciendo es ayudar a la gente a hacer explícitas ciertas nociones filosóficas que ya tenía. El producto de una inquisición conjunta del sabio tradicional y el filósofo profesional es un fenómeno nuevo. Ambos entran en el diálogo inevitablemente con

algunos presupuestos. Lo que surge es una nueva creación ajena a las reflexiones y las creencias que previamente tenían cada uno de ellos... este método social antropológico de trabajo de campo parece ser una admisión implícita de que una tradición filosófica africana todavía está por hacerse. (Bodunrin, 1991, págs. 168-169).

Lo que sugiere está crítica y otras muchas que convergen es que la línea divisoria entre trabajo de campo etnográfico o de historia oral y el trabajo de campo filosófico es una línea divisoria confusa, y que el objeto teórico de ambas aproximaciones parece ser el mismo. En todo caso, el trabajo de campo filosófico sería llevado a cabo por investigadores mejor entrenados en el reconocimiento y localización de los efectos de las intervenciones argumentativas, las tareas de crítica semántica y taxonómica en los sistemas de creencias tradicionales y comunitarios. Pero que, en última instancia, la distancia que habría entre esos resultados y la actividad profesional argumentativa, crítico semántica y clasificatoria es una distancia tan grande, que, asumido el punto de vista de la filosofía profesional, la diferencia que habría entre ambos tipos de informantes o sabios sería mínima o poco relevante.

**Alejandro G Miroli**

## VI. Bibliografía

- Bateson, G. (1972). A Theory of Play and Fantasy. En G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (págs. 177-194). Nueva York: Ballantine Books.
- Bevir, M. (2000). On Tradition. *Humanitas XIII*, 28-53.
- Bodunrin, P. O. (1991). The question of African philosophy. En H. Odera Oruka, *Sage Philosophy* (págs. 163-178). Nairobi: African Centre for Technology Studies.
- Bueno, G. (10 de 02 de 2021). *El papel de la filosofía en el conjunto del hacer*. Recuperado el 21 de 11 de 2022, de <https://www.fgbueno.es/gbm/gtgb.htm>
- Clapp, L. (2010). Propositional Attitude Ascription: Philosophical Aspects. En A. & Barber, *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics* (págs. 613-617). Kidlington: Elsevier Ltd.
- Congar, Y. (1987). Tradición. En P. (. Poupard, *Diccionario de las Religiones* (págs. 1768-1773). Barcelona: Editorial Herder.
- Di Tella, T. (2001). Tradición. En T. & Di Tella, *Diccionario de ciencias políticas y sociales* (págs. 696-698). Buenos Aires: Emecé Editores.
- Doniger, W. (. (1999). *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. Springfield: Merriam Webster Incorporated.
- Feyerabend, P. (2013). *Filosofía natural*. Buenos Aires: Random House Mondadori S.A.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kaphagawani, D. (1991). Bantu nomenclature and African philosophy. En H. (. Odera Oruka, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (págs. 179-196). Nairobi: African Centre for Technology Studies Press.
- Kusch, G. R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Masolo, D. (22 de 02 de 2016). *African Sage Philosophy*. Recuperado el 08 de 11 de 2022, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition): <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/african-sage/>
- Miroli, A. (2019). *Poeta contra petróleo. Filosofía y política en el África subsahariana*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Odera Oruka, H. (1989). Traditionalism and Modernization in Kehya -Customs, Spirits and Christianity. En J. B. Ojwang, *The S. M. Otieno Case: Death and Burial in Modern Kenya*. Nairobi: Nairobi University Press.
- Odera Oruka, H. (1991). Sage philosophy: The basic questions and methodology. En H. (. Odera Oruka, *SAGE PHILOSOPHY. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (págs. 33-44). Nairobi: African Centre for Technology Studies.
- Otero, Edison & Gilbert, Jorge. (2016). *Diccionario de epistemología*. Santiago de Chile: RIL editores - UDD.
- Petrov, K. (2019). Strike out, right and left!": a conceptual-historical analysis of 1860s Russian nihilism and its notion of negation. *Studies in East European Thought* 71, 73–97.