



Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe

ISSN: 1794-8886

Universidad del Norte

Sánchez-Antonio, Juan Carlos
Más allá de la visión heleno-eurocéntrica de la historia: el
lugar de América (Latina) en la historia mundial transmoderna
Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología
desde el Caribe, núm. 44, 2021, Mayo-Agosto, pp. 8-36
Universidad del Norte

DOI: <https://doi.org/10.14482/memor.44.980>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85569885002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Más allá de la visión heleno-eurocéntrica de la historia: el lugar de América (Latina) en la historia mundial transmoderna

*Beyond the heleno-eurocentric vision of history: the place
of (Latin) America in transmodern world history*

*Além da visão heleno-eurocêntrica da história: o lugar da
América (Latina) na história mundial transmoderna*

JUAN CARLOS SÁNCHEZ-ANTONIO

Doctor en Filosofía Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estancia de investigación doctoral en la Universidad Autónoma de Madrid. Estancia de investigación posdoctoral en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Se especializó en posestructuralismo francés (Michel Foucault). Trabaja la teoría crítica, filosofía de la liberación, pensamiento descolonial latinoamericano y epistemologías indígenas mesoamericanas. Recibió el premio Ensayo Revista Claridades 2019 por parte de la Universidad de Málaga (España). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I.
Correo electrónico: zarathustra100@hotmail.com dixeribedixa@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0532-3293>.

Recibido: 30 de marzo de 2020

Aprobado: 1 de julio de 2020

<http://dx.doi.org/10.14482/memor.44.980>

Citar como:

Sánchez-Antonio, J. (2021). Más allá de la visión heleno-eurocéntrica de la historia: el lugar de América (Latina) en la historia mundial transmoderna. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (mayo-agosto), 8-36.



MEMORIAS

REVISTA DIGITAL DE HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA DESDE EL CARIBE COLOMBIANO

Año 17, n.º 44, mayo - agosto de 2021

ISSN 1794-8886

Resumen

Este artículo procura contribuir a la destrucción de la visión helenocéntrica y eurocéntrica de la historia universal que ha excluido a América Latina de la Antigüedad, la filosofía, la política, la educación y la religión. Así mismo, reforzaremos la tesis de que el origen de la filosofía griega es egipcia, y además es negra. F. Hegel piensa que la historia del espíritu absoluto viene de Oriente a Occidente, el centro es Europa, elimina a África de la historia y América (del Norte) es una posibilidad. La historia de la política, la religión, la educación y la filosofía mundial no se circunscriben geográfica e históricamente a Oriente y Europa, sino que deben de extenderse a América con sus dos grandes civilizaciones con desarrollo autonómico: Mesoamérica e Inca, como pilares fundamentales de la historia mundial, al igual que Egipto, Mesopotamia, India y China. Al final se refuerza la postura de construir un nuevo modo de hacer la historia desde un horizonte dialógico inter-civilizatorio mundial transmoderno y poscapitalista.

Palabras claves: Historia colonial, modernidad, eurocentrismo, helenocentrismo, descolonización epistémica.

Abstract

The article tries to contribute to the destruction of the helenocentric and eurocentric vision of universal history that has excluded Latin America from antiquity, from philosophy, politics, education, and religion. Likewise, we will reinforce the thesis that the origin of Greek philosophy is Egyptian, and it is also black. F. Hegel thinks that the history of the absolute spirit comes from east to west, with Europe at its center, Africa eliminated from history, and with (North) America as a possibility. The history of world politics, religion, and philosophy are not geographically and historically limited to the East and Europe, but must extend to America, with its two great civilizations with autonomic development: Mesoamerica and Inca, as fundamental pillars of world history, just like Egypt, Mesopotamia, India, and China. In the end, the posture of building a new way of making history from a transmodern and post-capitalist global inter-civilizational dialogical horizon is reinforced.

Keywords: Colonial history, modernity, eurocentrism, hellenocentrism, epistemic decolonization.

Resumo

O artigo tenta contribuir para a destruição da visão helenocêntrica e eurocêntrica da história universal que excluiu a América Latina da antiguidade, da filosofia, política, educação e religião. Da mesma forma, reforçaremos a tese de que a origem da filosofia grega é egípcia e também negra. F. Hegel pensa que a história do espírito absoluto vem de leste a oeste, o centro é a Europa, elimina a África da história e a América (Norte) é uma possibilidade. A história da política mundial, religião e filosofia não se limita geográfica e historicamente ao Oriente e à Europa, mas deve se estender aos Estados Unidos com suas duas grandes civilizações com desenvolvimento autônomo: Mesoamérica e Inca como pilares fundamentais da história mundial no mundo. assim como o Egito, Mesopotâmia, Índia e China. No final, é reforçada a postura de construir uma nova maneira de fazer história a partir de um horizonte dialógico inter-civilizacional do mundo transmoderno e pós-capitalista.

Palavras chave: História colonial, modernidade, eurocentrismo, helenocentrismo, descolonização epistêmica.

Introducción

El filósofo africano Eugenio Nkogo (2001) en su libro *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, cuestiona de forma radical que el origen de la filosofía resida en Grecia. En cambio, plantea, desde el “modelo *antiguo* de la historia”, que la filosofía, la religión y la ciencia griega (helenocéntrica) tienen sus raíces en África. Nkogo piensa “que el hombre del mundo clásico griego, para crear su filosofía, viajó a Egipto, donde bebió de la fuente de la sabiduría africana” (p. 63). La tesis básica de Cheikh Anta Diop, Eugenio Nkogo y Martí Bernal, entre otros, es que la filosofía griega tiene sus antecedentes históricos y lingüísticos en la filosofía egipcia. Esto se ha podido sostener en investigaciones históricas, arqueológicas y lingüísticas que ellos han hecho del contacto que tuvo Grecia con Egipto. Grecia fue una colonia negra y admiraba profundamente a sus maestros egipcios. “Vale referir, como contexto histórico, la fundación de la ciudad de Atenas por marinos y comerciantes provenientes de Egipto” (Urdaneta y Vásquez, 2015, p. 85).

Sin olvidar, además, como lo ha expresado John Hobson (2006[2004]) en su libro: *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*, que “Oriente ha contribuido activamente y de manera muy significativa a la ascensión de Occidente creando nuevas «carteras de recursos» (por ejemplo, tecnologías, instituciones e ideas) y transmitiéndoselas a Europa” (p. 23). No dar cuenta de estas contribuciones es un problema, ya que gran parte de la historia universal que se enseña en todas las universidades del mundo, parten del supuesto de que no solo la historia de la filosofía, sino también de la política, la educación, la economía, el derecho, etc., inicia o se consolida en Grecia. Existe, como lo ha expresado Jack Goody (2011[2006]) en su libro *El robo de la historia*, una

[...] apropiación de la historia por parte de Occidente. Es decir, el pasado se conceptualiza y presenta según lo que ocurrió a escala provincial en Europa, casi siempre en la Europa occidental, y que luego se impuso al resto del mundo. El continente europeo presume de haber inventado una serie de instituciones portadoras de valores como la «democracia», el «capitalismo» mercantil, la libertad y el individualismo. Sin embargo, estas instituciones existen también en otras muchas sociedades humanas. (p. 7)

Todos los manuales de historia de la filosofía son helenocéntricos y eurocéntricos. Todos, incluyendo la historia occidental de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, etc., eliminan a “América Latina y sus dos grandes culturas con desarrollo autónomo (Mesoamérica o Anáhuac e Inca o Tahuantinsuyo)” (Ruz-Lhuillier

(2018[1957]); León-Portilla, 2015; Marín, 2010) de la historia universal; ella ingresa a la historia cuando es descubierta o, mas bien “encubierta” (Zea, 1990; Dussel, 1994) por Colón. Existe una especie de racismo epistémico introducido en los manuales de la historia de las ideas. Por ello, para Enrique Dussel (2007), en su libro *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, es importante superar al menos siete puntos básicos para descolonizar no solo la filosofía política occidental, sino la historia mundial de las culturas.

El primer límite por superar es el *helenocentrismo*, pues muchos olvidan que “mas del 80 % de las palabras griegas tienen su origen semántico en la cultura egipcia” (Bernal 1993[1987]), la mesopotámica y la fenicia.

El segundo límite es el *occidentalismo*, que ignora los aportes de la cultura bizantina para la constitución de la modernidad europea.

El tercer límite es el *eurocentrismo*, cuyo punto de vista ignora y excluye los aportes de las culturas no occidentales. “No se estudian en política las altas culturas egipcias, mesopotámicas, en especial la tan política y estratégica cultura del Imperio chino, del Indostán y del islam, e igualmente, como latinoamericanos, la política de los reinos aztecas, mayas e incas, por ejemplo” (Dussel, 2007, p. 12).

El cuarto límite es la *periodización* de la historia universal en Antigüedad, Edad Media y Moderna, cuya experiencia provincial europea no corresponde a la vivida por la India, la China o América.

El quinto límite es la pretendida *secularización* de la política y la filosofía de los temas religiosos. Olvidan, según el propio Dussel, que Hobbes dedica más de mitad de su obra el *Leviatán* a temas teológicos; incluso el propio Descartes y Hegel aún recurren filosóficamente a Dios o el espíritu absoluto para dar certeza (teológica) a su arquitectura conceptual.

El sexto problema por superar es el *colonialismo teórico*, es decir, la dependencia teórica de los países “construidos como el tercer mundo” (Escobar, 2007) de los conceptos provinciales del centro para interpretar y explicar los problemas de la periferia.

El séptimo obstáculo es la exclusión del continente amerindio, pero también el africano y asiático, en la constitución de la modernidad. África, Asia, pero sobre todo América, aportaron, con sus colonias y millones de negros e indios explotados, toneladas de oro y plata, y con ello “el primer dinero mundial con la plata

de México y Perú” (Dussel, 2007, p. 2013). Es necesario recolocar los inicios de la modernidad no en el Renacimiento, la Ilustración o en la Revolución francesa o Industrial, “sino en 1492, con la conquista, exterminio de millones de mujeres y hombres negros e indios y el saqueo brutal de miles de toneladas de oro y plata del continente amerindio” (Sánchez-Antonio, 2020a y 2020b).

Había que incluir también, en esta *primera modernidad*, a España y Portugal, y sus filósofos como Bartolomé de las Casas, Francisco Suárez, Antonio Rubio, etc., muchos antes que Spinoza, Descartes, Locke o Hobbes. Sin embargo, en este texto, por el poco espacio que tenemos, no vamos a revisar la totalidad de los temas referentes a los tipos de historia de las ideas, sus enfoques o métodos eurocéntricos aplicados para trazar la historia de las culturas no occidentales. Aquí sólo vamos a trabajar algunos de los límites de la perspectiva *helenocéntrica* y *eurocéntrica* de la historia de la filosofía, y de manera oblicua, la educación, la política y la religión. Si bien esto no representa la totalidad de la historia empleada en la amplia diversidad de los puntos de vista de los historiadores, aquí solo procuraremos examinar algunos elementos que creemos pueden contribuir a abrir el debate para repensar las historias coloniales que se han hecho sobre las grandes culturas de nuestra América y del mundo no occidental.

Helenocentrismo y eurocentrismo en la historia de la filosofía

Uno de las grandes fábulas a destruir es pensar que la filosofía nace en Grecia. Asumir esta postura nos lleva a una perspectiva helenocéntrica y eurocéntrica de la historia “que «rapta a la cultura griega» como parte de la Europa moderna y el pensamiento occidental como muestra única de la filosofía sin más” (Urdaneta y Vásquez, 2015, p. 85). El helenocentrismo, que sigue el «modelo ario de la historia» de los románticos alemanes del siglo XVIII, es esa tendencia en la historiografía dominante de las ideas de pensar que el origen de la filosofía inicia en Grecia. “Ello en razón del «corte» concebido entre el «mito» y la «razón», lo que a su vez sirve de argumento a la idea del supuesto «milagro griego» (Urdaneta y Vásquez, 2015, p. 86) producido sin tener ninguna deuda cultural con Egipto. Por ejemplo, para la gran parte de los libros de “historia de la filosofía, ésta inicia con Tales de Mileto, en el siglo VI a.c.” (Höffe, 2003[2001], Xirau, 2017 [1964], Marías, 1980[1941]), solo por citar a algunos de una larga lista de manuales de historia de la filosofía. Todas estas historias de la filosofía excluyen a pensadores de Asia, África y América, cuyo origen *autonómico* civilizatorio desde el Paleolítico al Neolítico, pasando por las primeras revoluciones agrícolas y urbanas, forman parte de

los pilares fundamentales de la historia de la humanidad. Incluso “Grecia, que llegó a ser dueña de una extraordinaria cultura, no fue una civilización originaria ya que es impensable sin la influencia de Egipto” (León-Portilla, 2015, p. 18).

La historia de la educación corre con la misma suerte. Algunos manuales inician con la *paideia* griega, mientras que otros parten de la “pedagogía oriental, pasando por la griega, la Edad Media, y la pedagogía moderna, para la gran mayoría, empieza con *La didáctica Magna* ([1678] 2001) de Amos Comenio o *El Emilio* 2003([1778]) de J. Rousseau” (Abbagnano y Visalberghi, 1992[1967]; Gadotti, 2003[1998]; Salas, 2012; Luzuriaga, 1959); otros simplemente piensan que “la historia de la educación y la pedagogía inicia en Grecia” (Larroyo, 1979). Si bien en este tipo de historiografías se considera a Oriente y en algunos casos a Egipto, vale recordar que su inclusión en la historia es hecha desde un punto de vista heleno-eurocéntrico; es decir, todo está escrito desde la perspectiva occidental. “Las primeras civilizaciones que se mencionan son las de la región de Mesopotamia y Egipto, aunque destacan sus grados de progreso, son opacadas a la hora de estudiar el apogeo de las sociedades antiguas como Grecia y Roma” (Osorio y Balbuena, 2013, p. 4). En tanto que América solo entra en la historia de Europa cuando es “descubierta” por Colón; en ambos casos Mesoamérica e Inca no entran desde los “inicios” en la historia universal. Lo mismo sucede con la “historia de las ideas políticas” (Pokrovsky, 1966; Mosca, 2008) y las “religiones” (de Orbaneja, 2013; Díaz, 2004); en este tipo de historiografía occidental, “las dos grandes civilizaciones amerindias (Mesoamérica e Inca), con una antigüedad civilizatoria de más 10 mil años de existencia, quedan fuera de la historia” (Zea, 1990; Dussel, 1994).

Hegel, en sus *Lecciones de la filosofía de la historia universal* (Hegel 2005 [1837]), nos muestra en la versión occidental de la “historia mundial, que si bien en Oriente (Persa, Mesopotamia, Siria, Babilonia) había algo de pensamiento, toda vía no está desarrollado, por lo que en sus manifestaciones culturales se refieren más bien a la sensualidad y no tanto a la razón” (2005[1837]). Así, por ejemplo, para él, la lengua en “los egipcios eran jeroglíficos, no es la palabra aún, si bien ellos inauguran el planteamiento del problema de la historia universal (el espíritu absoluto), fracasaron en su resolución”. Los “egipcios no han tenido un libro ni una literatura nacional, porque no supieron elevarse a la comprensión de sí mismos mediante el lenguaje” (p.). Ahora, cuando se refiere a África, este no tiene ningún interés para Hegel, pues, según él, no aporta nada al progreso de la civilización humana. En este sentido, en África

[...] no puede haber en realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado, que pueda perseguirse; no hay ninguna subjetividad, sino sólo una serie de sujetos que se destruyen. Hasta ahora se ha consagrado poca atención a la singularidad de esta forma la conciencia en que aquí se aparece el espíritu. (p. 281)

Las ideas hegelianas de la historia del devenir del espíritu absoluto están impregnadas de racismo filosófico y contaminaran el imaginario social de los historiadores. En este sentido, sobre todo a “principios del siglo XIX, la construcción de la historia del mundo ha estado dominada por Europa occidental, como consecuencia de su presencia en el resto del mundo tras la expansión colonial y la Revolución industrial” (Goody, 2011[2006], p. 19). Pues como lo dijimos al principio, toda la historiografía dominante viene de Oriente a Occidente en todos los manuales de historia universal de la política, la educación, la religión, etc. “Los pueblos y etnias indígenas americanas no entran en la historia mundial como contexto del descubrimiento de América –que es el momento en que los programas vigentes de historia en bachillerato y universidades hablan por primera vez del indio [...]” (Dussel, 1994, p. 105). América (y África) es puesta como *minoría de edad*, solo cuando es descubierta. Hegel (2005 [1837]), es claro en este punto:

La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio [...]. África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que solo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal [...]. En esta parte principal de África, no puede haber en realidad historia [...]. Por eso abandonamos África para no mencionarla ya más [...]. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres [...]. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa [...]. En la naturaleza europea no se destaca, pues, ningún tipo singular, como los que se destacan en los demás continentes. Por eso el hombre europeo es el más universal. (pp. 266, 281, 298, 304, 308)

Y más adelante, cuando incluye a los *orientales* –como mito– en la historia mundial, menciona que

Los *orientales* no saben qué es el espíritu [...]. Y como no lo saben, no lo son [...]
La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los *griegos*; y por eso los grie-

gos han sido libres. Pero lo mismo ellos que los romanos solo supieron que algunos son *libres* [...]. Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre. (pp. 128-129)

En la clasificación que hizo Hegel, las civilizaciones mesoamericanas (Anáhuac) e incarias (Tahuantinsuyo) entran en la historia universal solo cuando son “descubiertas” por Cristóbal Colón; antes de 1492, estas dos superculturas milenarias no existen en la historia mundial. “De allí que no sean tomados en cuenta los notable desarrollos del pensamiento filosófico en otras grandes culturas como la egipcia, indostánica, china, mesoamericana, incaica, bizantina, islámica, etc.” (Urdaneta y Vásquez, 2015, p. 86). Este es el problema que queremos analizar aquí para descolonizar la historiografía dominante por ser racista y heleno-eurocéntrica. Es decir, para “los románticos y los racistas de los siglos XVIII y XIX resultaba sencillamente intolerable que Grecia, a la que se consideraba no sólo compendio de Europa entera, sino también su cuna, fuera producto de una mezcla de europeos nativos y de unos colonizadores africanos y semitas” (Bernal, 1993[1987], p. 30). El racismo histórico que “elimina a Egipto de África y a América de la historia universal” (Hegel, 2005[1837]) fue una construcción mental del siglo XVIII. Sabemos que este tipo de historiografía con influencia hegeliana ha sido criticado dentro de la academia, sin embargo, aquí en América Latina –y seguramente en otros continentes– “seguimos siendo deudores de la vieja historia “universal” originada en Europa, con su exponente clave que es Hegel pero también una difusión capilar en los libros escolares, enciclopedias y toda obra de vulgarización” (Taboada, 2014, p. 251).

Michel Onfray (2008), en su libro *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, nos explica que existen grandes fábulas en la historia de la filosofía que es necesario desmentir. La primera falacia que se debe destruir es pensar que “el origen de la filosofía es griega (pre-socrática), pero olvidan que mucho antes de esa fecha (siglo V a. C.) ya existían grandes sistemas de pensamientos como la sumeria, asiria, babilonia, egipto, india y la china” (Onfray, 2008, p.) con un alto nivel de abstracción y racionalización de su pensamiento, sin olvidar también a Mesoamérica e Inca, culturas a las que Michel Onfray nunca menciona. Segundo, “el nacimiento blanco y europeo de la filosofía es una fábula” (Onfray, 2008, p.), un invento. Doip (1967), Bernal (1993) y Nkogo (2001), entre otros, ya han evidenciado que la filosofía griega tiene su origen en Egipto, y además es negra. Por ejemplo, para la mentalidad africana, en sus relatos míticos-racionales:

El Dios Râ es hijo de *Noun* y su primera misión ha sido crear, a través del padre, a los dos primeros elementos de la naturaleza: Schou (el aire, el espacio vacío) y Tefnout (el agua) y, a través de ellos, crea a otros dos: Geb (la tierra) y Nout (el fuego, la luz, el cielo). Por medio de estos completa la eneada hasta Nephtys y extiende la procreación sobre la tierra... Esta composición influyó decisivamente en los filósofos griegos. El *Noun* es el *ápeiron*, o el *infinito* de Anaximandro, Tefnout, el agua de Tales, Schout, el aire de Anaxímenes y Nout, el fuego de Heráclito [...]. Anaxágoras sustituirá la “n” del *Noun* egipcio para obtener el nous que, para los griegos, se entendió como mente ordenadora del universo. (Nkogo, 2001, pp. 57-58)

Otro caso es la explicación filosófica que da Aristóteles de las sustancias que conforman el mundo celeste: “recuerdan el peso de la influencia de la eternidad del *Noun* egipcio y una versión secularizada del Dios Râ en el pensamiento griego, forman también, los pilares donde se cimienta el edificio cosmológico del doble mundo de la sustancia sensible y la sustancia eterna de Platón” (Nkogo, 2001, p.). Este razonamiento no es absurdo, al contrario, posee mucho sentido, incluso para Bernal (1993[1987]), al evidenciar que

Egipto había poseído sin duda alguna la mayor civilización del Mediterráneo oriental durante los milenios que tardó en formarse Grecia. Los propios griegos habían escrito largo y tendido de lo mucho que debían a la religión egipcia y a otros elementos de su cultura. (p. 11)

Por ello, es necesario “criticar de fondo el monoculturalismo y etnocentrismo de la definición occidental dominante de ‘filosofía’, y denunciar como ideologización cada intento (supercultural) de proyectar esta definición a la humanidad entera” (Estermann, 2009, p. 51) como si fuese la única.

Otro límite *helenocéntrico* que se debe superar es la separación que hicieron los románticos alemanes, sobre todo Hegel, entre la razón y el mito. La historia de la filosofía empieza cuando esta deja ser mito para convertirse en una forma de explicación racional de las últimas causas de las cosas. Para la gran tradición del pensamiento filosófico, y ahora científico, es natural pensar que la razón expulsa al mito, y que la razón es superior a la explicación mítica de la realidad. Todos los manuales de historia de la filosofía toman ese supuesto como natural y evidente. La filosofía (racional) empieza cuando deja de ser mito. Sin embargo, en el mejor de los casos, “la ‘filosofía griega’, no cumple con los mínimos criterios mencionados para ser una ‘filosofía estricta’: sigue siendo un pensamiento mitomorfo” (Estermann, 2009, p. 23). Vale la pena recordar que

de acuerdo con la versión de los primeros filósofos griegos, entre ellos Parménides, *lógos* significa lo mismo que *mûthos* y que la síntesis más perfecta de ambos discursos fue realizada por la filosofía de Platón [...]. Por eso, reconoció el estagirita que el que ama la sabiduría, el *filósofo*, es, al mismo tiempo, amigo de los mitos, *filómûthos*. (Nkogo, 2001, p. 16)

El propio Aristóteles (1994), en su *Metafísica*, explica que “el amante del mito sea, a su modo, «amante de la sabiduría»: y es que el mito se compone de maravillas” (pp. 76-77). Más aún, el propio “Heidegger nos ampliaba los conceptos, al afirmar que *mûthos* y *lógos* “dicen lo mismo”, que “no se oponen nunca, como lo había creído la tradición de la historia de la filosofía” (Nkogo, 2001, p. 38). La “producción de mitos (*mitopoiesis*) es una actividad perfectamente racional como la filosofía” (Estermann, 2009). Por tanto, la explicación ético-mítico de los problemas fundamentales de la realidad no son irracionales, como se nos pretende hacer creer en filosofía.

Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al *logos* (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos enseguida en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso” (Dussel, 2009, p. 16)

Si asumimos que hay mitos en la razón y una razón en los mitos, entonces podemos afirmar que la filosofía (occidental) mitológica y “racional” no nace en Grecia, sino en el Egipto de la negritud.

Esto es lo que exactamente ocurrirá posteriormente en Grecia, donde el mito permaneció durante siglos en sus filósofos más celebres [...]. Si la apropiación que los griegos habían hecho de la doctrina cosmogónica egipcia se ha llamado y, hasta hoy, se llama tradicionalmente Filosofía en Occidente, la conclusión lógica a la que puede llegar el buen investigador es que esta Filosofía nació 3000 o 2600 años a. C. en el Egipto de la Negritud. En este caso, Egipto sería no sólo la cuna de la filosofía griega sino también de la filosofía universal. (Nkogo, 2001, p. 62)

El propio Platón y Aristóteles reconocieron, en su propia época, la influencia que tuvieron los egipcios sobre ellos, aspecto por el cual ellos guardaban una profunda admiración sobre los sabios egipcios. Incluso, los “griegos habían creído realmente que habían sido colonizados por los egipcios y fenicios, y que [...] la mayor parte de su cultura la habían tomado de dichas colonias, perfeccionando posteriormen-

te su aprendizaje en Oriente medio” (Bernal, 1993 [1987], p. 11). Se sabe, por ejemplo, que “Pitágoras de Samos [...] permaneció durante 22 años en los templos del Egipto de la Negritud, para designar la forma especial de explicación de la realidad que él y sus compatriotas aprendieron de aquel país” (Nkogo, 2001, p. 39). En el mismo sentido, se puede decir que “Tales, ‘tras dedicarse a la filosofía en Egipto’, regreso a Mileto y ‘trasplantó esta especulación (la geometría)’. De esa manera [...] tanto él como Homero aprendieron de los egipcios que el agua era ‘principio y génesis de todas las cosas’” (Nkogo, 2001, p. 55). Sin embargo, Hegel (2005[1837]), nos deja bien claro que “Egipto habrá de ser considerado, al hablar del tránsito del espíritu humano de Este a Oeste; pero no pertenece al espíritu africano” (p. 298).

Para el caso de la historia de las matemáticas –y la filosofía misma–, el propio Aristóteles (1994), en su *Metafísica* reconoce que “las artes matemáticas se constituyeron por primera vez en Egipto, ya que allí la casta de los sacerdotes gozaba de ocio” (p. 73). No solo fueron las matemáticas desarrolladas por los árabes, y que posteriormente llegarán a Europa por la península ibérica, sino también “la propia filosofía y la religión occidental tienen su cuna en la cultura africana” (Nkogo, 2001, p.). La filosofía *mundial* no nace en Grecia,¹ sino que esta se desarrolló en diversos grados de complejidad y que no necesariamente van hacia un mismo sentido en las seis grandes civilizaciones de origen autonómico (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica e Inca). Por ello, asumimos que existen “grandes estructuras conceptuales y categorías filosóficas, con diversos grados de construcción, estilo y desarrollo conceptual en las altas culturas que constituyen las seis grandes civilizaciones de la historia de la humanidad” (Marín, 2010, p.).

Placide Tempels (1945) en su libro *La philosophie bantoue* sostiene que existe en el pensamiento africano

una filosofía africana, una metafísica de la fuerza vital llamada *bantú*, que considera que todas las fuerzas están interconectadas con el todo, bajo un orden jerárquico de fuerzas vitales; el universo se constituye bajo una inmensa red de fuerzas interactivas en donde cada parte está conectado con el todo, no existe un elemento individual que no ejerza un efecto en el conjunto. (p.)

1 “Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte situarse en Grecia) con el de la filosofía *mundial*, que tiene diversas ramificaciones, tantas como tradiciones fundamentales existen” (Dussel, 2009, p. 19) en los seis grandes pilares de la historia universal de la humanidad (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica e Inca).

La complejidad inmanente que ordena la totalidad interconectada del pensamiento africano hace pensar a Placide Tempels, entre otros más, que existe una filosofía africana.

Sucede lo mismo con la “filosofía de la india” (Panikkar, 2002) al considerar en el canto del primer veda, el origen de todo. En este sentido, según Huisman y Malfray (1992):

No existía el ser, no existía el no ser en aquel tiempo. No existía el espacio y el firmamento del más allá [...]. Ni la muerte ni la no-muerte existía entonces, ningún signo existía entonces, ningún signo distinguía la noche del día. El uno permanecía en quietud y sin alteración: nada existía más allá. (p. 24)

Esto expresa, como lo menciona Eugenio Nkogo, el primer testimonio gráfico de la *unidad del ser* en Oriente. También en la “filosofía China, con el confucionismo y el taoísmo representan corrientes de pensamiento filosófico que buscan el equilibrio, la prudencia y los intermedios en la estructura de su pensamiento para evitar los extremos” (Bauer, 2009) en la vida social. Por ejemplo, en el primer capítulo del libro *Les pères du système taoïste*, Tseu (1913), expresa que “El principio que puede afirmarse no es el que siempre fue. El ser que puede ser nombrado, no es el que siempre ha sido. Antes del tiempo, era un ser inefable, innombrable” (p. 10).

En tanto que para Raúl Fornet-Betancourt (2004) sostiene que “se practicó la filosofía en el territorio amerindio antes de la invasión española” (p.). No vamos a ofrecer más detalles al respecto, solo tomaremos el primer fragmento del *Popol Vuh*, uno de los libros más antiguos de la cultura quiché, ubicado entre Guatemala y Chiapas (México). Recordemos que el “*Popol Vuh* es el libro de los conocimientos mayas más conocidos que manifiesta un alto grado de la ciencia maya con respecto a la astronomía, agricultura y matemáticas, que iguala los conocimientos árabes de la misma época y supera por mucho los conocimientos empíricos de la Edad Media europea” (Estermann, 2018, p. 18). Entonces, la filosofía quiché, considera que al principio de los tiempos

Todo estaba en suspenso, en completa calma, en silencio total, sin moverse, sin existir nada, ni el tiempo ni el espacio [...] Aún no había nada junto, nada emitía sonido alguno, todo esta inmóvil [...]. Este formador y creador puso en acción sus cualidades esenciales y su sola palabra bastó para crear las cosas. (Popol Vuh, 2019, pp. 21, 19)

Nada de lo que se ha dicho hasta ahora está alejado de lo que puede decir hoy la ciencia moderna. Por ejemplo, el físico y químico Peter W. Atkins (1986), en su libro *La creación*, quien al preguntarse por lo que había antes del principio de todo, responde con una sorprendente coincidencia con la filosofía de los quichés, de la siguiente forma: “Retrocedamos ahora en el tiempo más allá del momento de la creación, a cuando y donde no había tiempo ni espacio alguno. De esa nada, surgió el espacio-tiempo, y con el espacio-tiempo vinieron las cosas. Andando el tiempo apareció también el conocimiento; y el universo, que en un principio no existía, se hizo consciente” (p. 177) a través de la palabra. Asumimos, en consecuencia, que existen filosofías en las grandes civilizaciones, con estilos y grados de abstracciones diferenciadas. “Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (en algunas de manera muy inicial, en otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosófica” (Dussel, 2015, p. 20).

En efecto, tenemos que re-escribir la historia mundial de las ideas, pues los seis pilares de la civilización humana (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica e Inca) no solo tienen una filosofía, sino también una historia singular de su economía, política, astronomía, matemática, medicina, etc., con sus diversos grados de complejidad y orden explicativo. “Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació solo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido)” (Dussel, 2009, p. 18), sino que tan solo es una forma singular de pensar y hacer la filosofía, por lo que no podemos confundir la filosofía europea con el todo. Puesto que la gran mayoría de historiadores “tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal” (Dussel, 2009, p. 18) de la filosofía. Por tanto, podemos decir que “Grecia no ha sido la cuna de toda clase de filosofía, ni tampoco el manantial de la cultura universal” (Lenkersdorf, 2005, p. 28); de ahí que “ni la cultura occidental y su filosofía sean las únicas en el mundo” (Estermann, 2009, p.).

Para el caso de la historia general de las ideas políticas, es importante señalar que desde “el Oriente vino lo más complejo y elaborado de la política, la herencia del helenismo (platonismo y aristotelismo), del cristianismo del Mediterráneo y del gran pensamiento árabe —primeros herederos de dicho helenismo, mucho antes que la Europa latino-germana—” (Dussel, 2007, p. 553). Por ejemplo, la mayoría de nosotros olvidamos que “más del 80 % de las palabras griegas tienen sus raíces

en las lenguas hebrea, fenicia y egipcia” (Bernal, 1993[1987], p.). Desconocemos también que

Cuando se habla de democracia se olvida que *demos* significa en egipcio «al-dea»; no es una palabra griega ni «indoeuropea» —si es que esta lengua existe, lo cual hoy está puesto en duda, como veremos—. Cuando se habla de *dike*, la justicia, se olvida que su etimología es caldea y procede del acadio *duku*, semita entonces. Y así podríamos destruir, de-construir una por una las palabras más técnicas, más fundamentales de la política griega, que tiene su origen en el mundo egipcio y mesopotámico, fenicio, semita, de la Edad del Bronce, del III y II milenio a.C., en el territorio que posteriormente ocuparán como invasores bárbaros los griegos. (Dussel, 2007, p. 11)

Con la misma suerte corre la historia de las religiones. Como ya se dijo al inicio, también estas siguen el esquema hegeliano del devenir del espíritu absoluto que viene de Oriente a Occidente, excluyendo a las dos grandes civilizaciones mesoamericanas e incarias con desarrollo autonómico, con importantes avances científicos en matemáticas, escritura, astronomía, medicina, arquitectura, filosofía, política, economía y, además, con sus propias religiones. Sin embargo, el esquema clásico de la historiografía dominante, al dejar a lado las religiones milenarias de amerindia, y al traducir las ideas del cristianismo con origen semita, aramea y egipcia, al griego y latín, se comenten varias injusticias cognitivas de traducción. Además, vale la pena mencionar que el “cristianismo originario fue invertido en el siglo VI de nuestra era” (Dussel, 2017, p.), después “el calvinismo reformuló el cristianismo para hacerlo compatible con la ciencia económica y el mismo capitalismo que nació en su seno” (Dussel, 2017, p. 14).

Por ejemplo, Vicente Haya (2018) en su reciente libro, titulado *Descolonizar a Jesucristo*, nos recuerda que las

palabras de Jesús en griego y latín sirvieron para conformar la identidad de una Europa que acabaría teniendo que salir de sí contra el mundo, para alimentar la incansable maquinaria del capitalismo. Y, a cambio, el colonialismo europeo, a aquellos a los que iba esquilmando, les iba dejando la Biblia. (p. 20)

Muchas de las palabras provenientes del arameo al ser traducidas al griego y latín sufrieron variaciones de su sentido originario. Estas tergiversaciones en el sentido de la interpretación de la palabra de Jesús permitieron justificar la colonización de los pueblos que no eran cristianos. Por ejemplo, la palabra “Salvación no existe en el vocabulario de Jesús. En realidad, el tema de la Salvación es un me-

canismo poderosísimo de control de las conciencias [...]. Siempre los vencedores de la Historia [hicieron] hablar a Jesús en cualquiera de los idiomas de la dominación” (Haya, 2018, pp. 20, 45).

En efecto, resulta necesario descolonizar también a la religión cristiana de las categorías religiosas como *culpabilidad*, *pecado*, *redención*, *expiación*, *penitencia*, *resignación*, *caída*, *sacrificio*, etc., conceptos que nunca existieron en el *arameo galilaico* hablado por Jesús. Por ello, es necesario

Deshelenizar a Jesús, y deslatinizar a Jesús [...]. Después de dos mil años de historia de la cristiandad, contra esa diabólica inercia que trata de disuadirnos de emprender cualquier cambio radical que complique nuestra cómoda concepción del mundo, proponemos ahora a los auténticos cristianos *descolonizar a Jesucristo* [...]. Si hay una justicia que la Historia debe a Jesús es ésta. Jesús, antes y ahora, de un modo y otro, siempre ha padecido la colonización. Primero sufrió la colonización de su tierra por el Imperio romano, y conoció bien lo que es soportar gobernadores ilegítimos al servicio de interés extranjeros [...]. El primer objetivo es deshelenizar y deslatinizar su palabra, por los excesos que se han cometido. (Haya, 2018, p. 33)

No se trata solo de deshelenizar al cristianismo, sino también la propia historia de las religiones, las filosofías y las diversas formas de hacer política y educación para descolonizar la historia mundial y poner en su justa dimensión no sólo a Asia, sino a África y América en la historia universal de las religiones. De esta forma, como nos menciona Jaky Goody (2011[2006]) en su libro *El robo de la historia*, podemos ubicar “el progreso de la sociedad en un marco más amplio, interactivo y evolucionista en un sentido social y no tanto en términos de una secuenciación ideológicamente condicionada de hechos exclusivamente europeos” (p. 11). Por ello, la intención de este trabajo es contribuir en la discusión actual para encontrar el lugar de Mesoamérica (Anáhuac) e Inca (Tahuantinsuyo) en la historia mundial, yendo más allá de la perspectiva occidental y heleno-eurocéntrica de relatar la historia universal de las ideas.

Hacia una visión no-eurocéntrica de la historia: Amerindia en la historia mundial transmoderna

En este artículo pretendemos apoyar básicamente a

incluir a América Latina, desde su origen, en la Historia Mundial (lo mismo que el África bantú y Asia), y no ya como antecedentes de la cultura posterior

européa (como «Edad antigua»), sino como los pilares –para hablar como Alfred Weber– de la Historia Mundial. (Dussel, 1994, p. 106)

No es posible que en América Latina sigamos repitiendo y consumiendo un tipo de historiografía dominante que nos excluye de su horizonte y nos califica como *atrasados, sin alma, sin ley, sin estado, sin capital, sin religión, sin ciencia, sin filosofía*, etc. En este sentido, “la historia universal responde a una visión eurocéntrica, en la cual Europa constituye el único modelo civilizatorio de desarrollo válido para toda la humanidad y, de esta forma, las sociedades latinoamericanas aparecen en la historia universal cuando son descubiertas por Occidente” (Osorio y Balbuena, 2013, p.). Esta mirada heleno-eurocéntrica de pensar que el “eje de la historia universal” (Hegel, 2005[1837]) es Europa y que desde ahí “se puede mirar, sin ser visto, como la *hybris del punto cero*” (Castro-Gómez, 2005) es lo que aquí queremos analizar como eurocentrismo. En este sentido:

El eurocentrismo no es una teoría social, que por su coherencia global y su aspiración totalizadora pretenda dar la clave de la interpretación del conjunto de problemas que la teoría social se propone dilucidar. El eurocentrismo no es más que una deformación, pero sistemática e importante, que la mayoría de las ideologías y teorías sociales dominantes padecen [...], el eurocentrismo [...] se manifiesta de maneras diversas, tanto en la expresión de los prejuicios trivializados por los medios de comunicación como en las frases eruditas de los especialistas de diversos dominios de la ciencia social. (Amin, 1989, p. 9)

El eurocentrismo es una deformación sistemática de reciente invención (siglo XVIII) de la historia de las religiones, las filosofías y las ciencias que toman como centro a Europa. En todo caso, “no podemos pensar que el eurocentrismo es solo una forma de ver el mundo, es la expresión de las relaciones globales de poder que son muy reales” (Valero-Pacheco, 2017, p. 160) y, además, como lo dice el economista egipcio Samir Amin (1989), “el eurocentrismo, no sólo es una perspectiva distorsionada que puede echarse abajo solamente cambiando la visión subjetiva del historiador, sino que la crítica debe cuestionar radicalmente la objetividad real del sistema capitalista” (p.). No podemos superar las distorsiones heleno-eurocéntricas de la historia si dejamos intactas las estructuras destructivas del capital al cual obedecen ambas perspectivas.

Por ejemplo, desde una visión heleno-eurocéntrica, en las primeras páginas de su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Max Weber (2008) nos advierte que

[...]. Es únicamente en los países occidentales donde existe “ciencia” en aquella etapa de su desarrollo aceptada como “válida” [...]. A la geometría [de los babilonios] le hizo falta la “demostración” racional, herencia también del espíritu helénico, creador de la mecánica y la física. Las ciencias naturales de la India estaban desprovistas de experiencia racional (debida al Renacimiento, salvando alguno que otro efímero indicio de la antigüedad) y del laboratorio moderno [...]. En la India hubo precursores de Maquiavelo; sin embargo, la teoría asiática del Estado se encuentra falta de una sistematización similar a la aristotélica y de toda clase de conceptos racionales. Fuera de Occidente no hay una ciencia jurídica racional [...]. Aparte de Occidente, en otro lugar no se conoce nada semejante al Derecho canónico [...], tan sólo en occidente ha existido la música armónica racional [...], únicamente Europa ha sabido del Estado estamentario [...]. El Occidente es, también, el único que ha conocido organización política en base a una “constitución” establecida [...]. (Weber, 2006, pp. 7,8,9)

Max Weber parece constatar que “la historia universal va de Oriente a Occidente, y que Europa es absolutamente el fin de la historia universal” (Hegel 2005[1837], p.). La historia universal no viene de Oriente a Occidente, como nos los hizo creer F. Hegel. Para nosotros, existen “seis grandes civilizaciones en la historia universal de la humanidad, *Egipto, Mesopotamia, China, India, Mesoamérica e Inca*” (Dussel, 2007, p.), las últimas dos civilizaciones amerindias quedan fuera de la historia de Hegel y en la gran mayoría de los manuales de historia de las culturas del mundo.

No es posible aceptar la exposición a la Max Weber o en general las historias universales, que parten del paleolítico y neolítico de Eurasia, que recorren las culturas desde China, India, Persia, Grecia, Roma y Edad media, para posteriormente con Colón «encontrar» a América. Esta visión del este hacia el oeste es falsa e ideológica” (Dussel, 2015 p. 270)

La civilización *mesoamericana* e *incaria* nunca aparecieron en la conciencia hegeliana, solo mencionó a América del Norte (Estados Unidos), pero sólo como una mera posibilidad, como el futuro de la posible realización del saber absoluto. La civilización *amerindia* (Mesoamérica e Inca) ingresa a la historia universal solo cuando es “descubierta”, «encubierta» y colonizada en 1492.

La perspectiva histórica cambia si tomamos como punto fundacional no al Atlántico (el descubrimiento de América), sino “el Pacífico desde el período paleolítico (cazadores recolectores) hace aproximadamente unos 50 mil años a través del es-

trecho de Bering, y el neolítico (agricultores y ganaderos) que los conectó en el Pacífico norte por el centro del Pacífico con los navegantes polinesios” (Dussel, 2012; 1994; 2007 y 2015). De esta forma, la “historia cultural amerindia debe conectarse a la historia del Pacífico, del Asia oriental y de todo el continente euroasiático y africano [...]. La «percepción cambia totalmente si el Pacífico es su centro cultural fundacional” (Dussel, 2015, pp. 270-271). Se sabe, por ejemplo, que actualmente “las evidencias arqueológicas y genéticas sugieren que las poblaciones de América tuvieron contacto con los polinesios, a través del Pacífico, mucho antes que la llegada de Colón” (Rey, et al., 2012, p.).

Par. P. Rivet, en su artículo, *Les Malayo-Polynésiens en Amérique*, fue uno de los pioneros en realizar “estudios arqueológicos, lingüísticos y etnográficos que han evidenciado las semejanzas culturales y lingüísticas entre los polinesios y los idiomas sur-americanos” (Cfr. Rivet, 1926). Por ejemplo, el

concepto de hacha (arma de guerra o instrumento de trabajo) se expresaba con la palabra *toki* en las islas Tonga, Samoa, Tahití, Nueva Zelandia, Mangereva, Hawai, Pascua y entre los araucanos de Chile [...]. El sacar la lengua como gesto sagrado tiene el mismo sentido religioso en todo el Pacífico, hasta en la India, en las estatuas ciclópeas de la isla de Pascua y hasta entre los aztecas. (Dussel, 1994, pp. 96-97)

En este nivel histórico que parte del Paleolítico y Neolítico desde Asia, el desarrollo de la historia cultural de amerindia no es “descubierta” por Europa (1492), sino que esta inicia cuando el contacto cultural no se da por el Atlántico, sino por las migraciones de los asiáticos por el Pacífico norte a través del estrecho de Bering hace unos 50 mil años, y por el centro del Pacífico con los navegantes polinesios, mucho antes de la invasión colonial en 1492. “Este giro que toma al Pacífico como punto fundacional cambia totalmente la historia de las civilizaciones del mundo” (Dussel, 2015b, p.). En esta lógica, “Mesoamérica e Inca aparecen en la historia universal con un desarrollo autonómico como la civilización de Egipto, Mesopotamia, India y China” (Dussel, 2009, p.). De ahí el hecho de que “esta inversión hegeliana de la historia mundial que deja fuera a África, Asia y América es también una falacia y un mito eurocéntrico” (Dussel, 1994, p.).

Todo esto nos permite afirmar que el Pacífico fue el centro cultural de la *Proto-historia Amerindia*, ya que sus costas pudieron extraerse su influencia en numerosos aspectos culturales hacia las mesetas de México, Guatemala, Perú [...]. Por su origen y por su Protohistoria, Amerindia es parte del Asia en torno al núcleo generador de las culturas del Océano Pacífico. (Dussel, 1994, p. 118)

Por tanto, se sugiere que el “contacto cultural” para reconstruir nuestra proto-historia amerindia debe ser por el Pacífico con el núcleo éticofilosófico de los asiáticos. Las semejanzas y diferencias el proto núcleo-ético cultural de amerindia con el núcleo ético-mítico de Asia serán tratados en futuros trabajos.

Ahora bien, en lo que toca a la filosofía, la estructura ético-mítico y religiosa de la cosmovisión mesoamericana, podemos decir que las formas mesoamericanas del conocimiento se pueden dividir en al menos tres grandes principios universales o trascendentales:

El primero se refiere al “corazón” de los seres mundanos. Todas las criaturas poseen, dentro de su materia perceptible, una sustancia divina, imperceptible que es su esencia de clase [...]. Por tanto, puede hablarse del “corazón del maíz”, del “corazón de las piedras” [...] como una interioridad inmortal que trasciende a los individuos, necesariamente mortales. El segundo principio es la división de todos los seres en dos grandes grupos que son opuestos y complementarios. De una parte queda lo que ese caracteriza por su esencia predominante caliente, seca, masculina, luminosa y vital, en la otra se encuentra aquello cuya esencia se inclina hacia lo frío, húmedo, femenino, oscuro y mortal. Esta separación binaria proporciona el primer criterio taxonómico de todo lo que existe. El tercer principio es la alternancia del poder de las esencias sobre la tierra: el dominio de las fuerzas opuestas se sucede para crear los ciclos que dan continuidad al mundo. (López-Austin y López-Luján, 2018, [1996], p. 236)

La totalidad simbólica del mundo mesoamericano se rige en la estructura dual, complementaria y diferencial de las dos sustancias divina y terrenal. Ambas fuerzas se combinan para ordenar y explicar complejos ciclos (agrícolas, lluvias, siembras, cosechas, sequías, fiestas, rituales, etc.) que se ven reflejados no solo en la constitución divina y mundana de los seres humanos, las plantas y los animales, sino también en la disposición del orden del cosmos, de la vida, los astros, el clima, la política, la educación, la medicina y el universo entero. Esta cosmovisión no solo se refleja en el ciclo de la lluvia, la sequía o la siembra, sino también en el orden político, social y religioso de la vida de los mesoamericanos. Podemos asumir con mucha seguridad, al menos con los datos arqueológicos y lingüísticos que tenemos en el periodo pos-clásico, que la civilización mesoamericana también tuvo una organización política singular. Dicho orden político, cuya antigüedad podríamos rastrear quizás desde el periodo pre-clásico (2500 a. C a 200 a. C), o al menos en “la formación de los primeros estados mesoamericanos como Monte Albán en Oaxaca (500 a. C)” (Marcus, 2008, p.) no aparece en los manuales de historia de las ideas

políticas. Por ejemplo, en el periodo pos-clásico, del que hay más información documentada, la entidad política fundamental que gobernaba un territorio integrado por un conglomerado de etnias; se le llama *tlatocáyolt* (gobierno).

El *tlatocáyolt* es una forma de gobierno singular, pues estaba compuesta por el *tecuthtli*, quien fungía como delegado de gobierno “que, con funciones judiciales, militares, administrativas y hacendarias, gobernaba el *calpulli* [pueblo o barrio] en lo que atañía a las relaciones con el *tlatocáyolt*, estableciendo en él su *tecali* o casa de gobierno [...]. Cada cargo reunía funciones muy diversas. Por ejemplo, un mismo individuo podía ser a la vez un alto mando en el ejército, juez, administrador, ejecutor de justicia y responsable de algunas ceremonias religiosas. La legitimidad del cuerpo del gobernante tuvo un fuerte apoyo en el esquema cósmico. El mando supremo debía ser una proyección del orden divino que dividía el mundo en dos mitades: cielo/tierra, luz/obscuridad [...] El *tlatoani* era un personaje semidivino [...]. Era el máximo dirigente militar, el gran sacerdote y el juez supremo del pueblo. (López-Austin y López-Luján, 2018 [1996], pp. 222–223)

Es evidente, con los datos que tenemos al menos para el periodo posclásico, que en Mesoamérica existían formas de gobierno realmente avanzadas y complejas. Pues en esta estructura política, “los nobles que heredaban los altos mandos, si no cumplían bien su servicio al pueblo, eran despojados de su investidura, y en casos graves eran castigados hasta con la muerte” (López-Austin y López-Luján, 2018[1996], p.). En el caso de los plebeyos, mal llamados plebeyos, obedece a “una estructura medieval, que nunca existió en Mesoamérica, mucho menos en la China o la India” (Dussel, 1994 y 2007, p.), estos bien podían ir ascendiendo según su obrar en la política hasta ser enaltecidos con cargos importantes; había una movilidad en los cargos según el buen obrar de los gobernantes. No vamos a explicar a aquí todos los grandes detalles que tiene el complejo gobierno mesoamericano, solo queremos evidenciar algunos ejemplos que nos permitan argumentar que efectivamente hubo una organización política, militar, religiosa y educativa en la civilización mesoamericana que debe de ser tomada seriamente en la nueva historia mundial transmoderna. Para el caso de la educación en el periodo posclásico en Mesoamérica, se puede decir que

[...] se destinaba mucho tiempo para preparar a los jóvenes nobles en retórica, ingeniería y derecho, indispensable para el buen gobierno. Para todos los jóvenes, nobles o plebeyos, era de primer orden el aprendizaje de bailes y cantos sacros y bélicos. La educación femenina se enfocaba en las actividades productivas, entre ellas el hilado y el tejido. Un importante funcionario del gobierno

central de Tenochtitlan, el *mexícatl toehuatzin*, era el dirigente supremo de todas las escuelas y determinaba el contenido religioso de la enseñanza. (López-Austín y López-Lujan, 2018 [1996], p. 226).

Hacen falta numerosos estudios inter-trans-disciplinares desde un punto de vista no heleno-euro-norteamericano céntrico que amplíen las evidencias arqueológicas e históricas para poder colocar a amerindia en el justo lugar que le corresponde en la historia de las culturas. En el caso de la estructura ético-filosófica de la cosmovisión incaria o andina, y para “poder aproximarse al fenómeno y tema de la ‘filosofía andina’, es preciso romper con el eurocentrismo y occidentalismo (u occidentocentrismo) implícitos en la misma definición y delimitación de lo que se considera ‘pensamiento filosófico’ o ‘filosofía’ a secas” (Estermann, 2009, p. 11). En efecto, asumimos que podemos encontrar en ella *un principio filosófico de la trascendencia*.

Para el hombre andino el *kamaqen*, o energía vital, anima a los seres vivos y no concluye con la extinción del cuerpo físico; simplemente se reintegra al gran océano de la vida que impregna el universo en la totalidad de los mundos. El *kamaqen* es una forma de la energía universal que transmite vida. Así como apreciamos la existencia de otras formas en que se manifiesta la *Kallpa*, o energía universal, como la gravedad, la electricidad, el magnetismo, hay una forma diferenciada y muy sutil que es la energía que transmite la vida. Ocupa la vastedad del cosmos, no tiene principio ni fin y solo se transforma en formas y modos, igualmente infinitos, en el gran concierto de los mundos. No desaparece jamás, y a la muerte del individuo como tal, se reintegra al vasto océano del *kamaqen* que trasciende los tiempos y los universos. (García y Roca, 2017, pp. 53-54)

Dentro de esta posición ética y filosófica de la civilización incaria-andina, el lugar que ocupa el hombre en el cosmos no es ni inferior ni superior a todas las cosas.

No puede, por tanto, alterar el orden natural en su provecho, so pena de negarse a sí mismo, excluirse de la *Pacha* y transformarse en *waqcha*, es decir, en huérfano, en pobre, en nada existencial. Esta diferencia con el pensamiento occidental —homocentrista— es uno de los puntos antitéticos que diferencian a ambas culturas. (García y Roca, 2017, p. 32)

En síntesis, podemos decir que el “verdadero *arjé* para la filosofía andina es justamente la relacionalidad de todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe. No ‘existe’ (en sentido muy vital) nada sin esta condición trascendental” (Estermann, 2009, p. 111).

Del mismo modo, podemos hablar de la religión de la civilización andina; religión que fue expulsada, al igual que la mesoamericana, de la historia occidental de las religiones.

La religión andina es, por tanto, la conjunción de ritos y ceremonias propiciatorias destinadas a lograr esa interconexión, tanto del hombre como de los otros seres vivos con el universo, vale decir, con la naturaleza. Su objetivo es canalizar las fuerzas o la energía contenidas en esta gran fuente de vida para organizar el Estado, la sociedad y al individuo en cada circunstancia concreta. El hombre andino es, por esencia, religioso y contemplativo. La religión le sirve como instrumento práctico para ubicarse en el cosmos y nutrirse de su energía vital o *kamaqen* [...]. En el plano individual, la religión interviene para restablecer la armonía cuando aparecen enfermedades o han ocurrido sucesos infaustos. (García y Roca, 2017, pp. 37-38)

Tanto en la filosofía mesoamericana como la andina lo que importa es el equilibrio interdependiente del hombre con la naturaleza, de las fuerzas divinas con las mundanas. Por ejemplo, en ambos casos, la enfermedad es un resultado de un desequilibrio orgánico y espiritual. La medicina y la salud son entendidas como el proceso por el cual se busca restablecer el equilibrio entre el ser humano y el medio ambiente. Así, podemos rastrear, en efecto, prácticas medicinales, pero también filosóficas, religiosas, educativas y sociales desde las conformaciones autonómicas de los inicios de la civilización mesoamericana y andina hace unos 8 milenios antes Cristo. Podemos decir, por tanto, que la civilización de los incas, ha “tomado este modelo cósmico para formar el Tawantinsuyu, un Estado cuya administración territorial sea similar a la del cielo y las estrellas, no habrían sido los primeros, sino que podemos observar que esta cuatripartición está presente en culturas tan antiguas como Seshin (3500 a.C. a 1700 a.C.)” (Qhapap-Amaru, 2012, p.).

Es necesario afirmar, estudiar y ampliar las investigaciones sobre la formas de organización política y estatales que tuvieron las civilizaciones incarias, y que injustamente fueron excluidas de las historias de las ideas políticas. Por ejemplo:

Hay evidencia de que las diversas formaciones estatales, que se desarrollaron en los Andes, fueron perfeccionando sus instituciones sobre la base de propuestas comunes [...]. Una característica peculiar de la organización estatal andina es su base territorial de tipo archipiélago. Esta forma, seguramente funcionó ya en los diversos estadios del horizonte temprano —2500 años a. C.—, aunque la evidencia de su implantación solo es detectable en el incario [...]. La base del Estado andino era su vocación planificadora. Los incas tenían

un concepto profundo de su ecosistema y de la necesidad de solucionar los problemas fundamentales de su población, particularmente en el campo de la alimentación y los servicios, para cimentar su dominio. (García y Roca, 2017, pp. 91, 92, 93).

Las evidencias de la formación social del Estado andino son una prueba de la existencia de una historia de las ideas políticas desde el periodo incario hasta la llegada de Pizarro en Perú. En consecuencia, podemos asumir, con todo, pero no desde la mirada occidental, que efectivamente hay filosofía, religión, política, etc., –en las formas de vida y con diversos grados de complejidad– en las civilizaciones amerindias. No ubicarlas en la historia mundial es una terrible injusticia. Por eso es necesario al menos “incluir en los planes de estudio de todas las carreras universitarias de humanidades o ciencias sociales un suficiente conocimiento de todas esas culturas con las que inevitablemente entrarán en contacto cotidiano y profesional las nuevas generaciones en el siglo XXI” (Dussel, 2007, p. 555). El trabajo de descolonizar la historia de las ideas requiere de un nuevo “esquema mundial que hemos denominado inter-civilizatorio” (Sánchez-Antonio, 2019) que va más allá de los mitos heleno-eurocéntricos de la modernidad. Ello requiere de ubicar las civilizaciones indoamericanas en una historia transmoderna o pos-occidental que ya no sea heleno-eurocéntrica, sino que su horizonte sea mundial. En este sentido, “transmoderno” quiere decir aquí

[...] la afirmación, como autovaloración, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la modernidad, que aún han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura [...]. Así el concepto estricto <<transmoderno>> quiere indicar esa radical novedad que significa irrupción, como desde la nada, Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aún de la posmodernidad europea-norte americana, pero que responden desde *otro lugar, other location* [...]. «Transmodernidad» indica todos los aspectos que se sitúan <<más allá>> (y también anterior) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-estadounidense, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas. (Dussel 2015b, pp. 52, 63-64)

Si transmodernidad indica afirmación, autovaloración y reconstrucción de nuestras culturas negadas por la modernidad y su ideología heleno-eurocéntrica de la

historia, ¿entonces por qué apostamos por una historia mundial transmoderna o posoccidental? Porque fue la “Modernidad la que legitimó el origen griego de la civilización europea, a la vez que volvía invisible la manera como el mundo árabe, África, América, y los antiguos pueblos, la formaron, la esculpieron con sus múltiples aportes” (Pachón-Soto, 2012, pp. 54) y construyéndolos desde su discurso filosófico y científico como no modernas, atrasadas, míticas, arcaicas, etc. Fue el efecto colonial del discurso filosófico de la modernidad asumida y repetida ingenuamente en los tres continentes excluidos de la historia, lo que contribuyó a que negáramos que nuestras culturas tienen filosofía, ciencia, religión, arte, política, etc.

De ahí que para nosotros sea importante descolonizar la historia occidental (heleno-eurocéntrica) desde un horizonte mundial de diálogos inter-civilizatorios que vayan más allá de la razón occidental y el capitalismo colonial. Esto permitiría ayudar a ampliar el aprendizaje mutuo y crítico entre culturas de las diversas formas ecológicas, políticas y culturales que existen de relacionarse con el medio ambiente, el mundo y las personas. El “desprendimiento es urgente y requiere un vuelco epistémico descolonial (que está en marcha en distintas regiones del planeta) aportando los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas” (Mignolo, 2010, p. 17), que indudable han existido y siguen existiendo en muchos pueblos y comunidades milenarias, desde el Paleolítico, el Neolítico, pasando por el preclásico, clásico y posclásico de las culturas amerindias, pero también africanas y asiáticas que es necesario retomar, y no solo desde el Paleolítico euro-asiático europeo occidental, como actualmente lo han hecho las historiografías dominantes. Pensamos que este es uno de los grandes retos que tenemos los investigadores y luchadores sociales si realmente queremos partir de una nueva historia más justa que supere las distorsiones generadas por el heleno-eurocentrismo, la modernidad y el capitalismo colonial.

Conclusiones

No se trata de incluir a América en la historia mundial desde una perspectiva blanca y heleno-eurocéntrica, o de comparar (o equiparar) las culturas amerindias con la egipcia o la griega, o pero aún pensar que el origen de la filosofía mundial está en África o Grecia. Asumir ambas posturas, nos llevaría de nuevo a los estereotipos y visiones erróneas de la historia heleno-eurocéntrica o africanocéntrica. “Es posible que, de esta manera, intentando corregir un indudable euro-

centrismo y dando algún mérito a los africanos, se tomen por buenas noticias lo que en realidad comparte los mismos vicios de origen que la historia mundial del siglo XVIII” (Brusa y Cajani, 2005, p. 8). Es decir, hay que tener cuidado de que en la reconstrucción de las diversas historias de las ideas filosóficas, políticas, económicas, religiosas, educativas, etc., no se tomen o asuman nuevamente prejuicios heleno-eurocéntricos o africanocéntricos, como si todo partiera o viniera de alguno de ellos. En este caso, “tanto la perspectiva eurocéntrica y afrocéntrica son erróneas” (Brusa y Cajani, 2005, p.).

Por ello, pensamos que solo una perspectiva intercultural mundial, o “el modelo mundial de la historia de la filosofía” (Dussel, 2007, p.), pero también de la política, la educación, la religión, etc., sin prejuicios etnocéntricos de superioridad cultural o de mayor antigüedad cronológica en la historia, podría ayudarnos a establecer los diálogos intercivilizatorios horizontales entre los seis grandes pilares de la historia humana (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica e Inca) para corregir las diversas distorsiones (helenocéntricas, eurocéntricas, afrocéntricas, latinoamericano-céntricas, etc.) que existen o pueden llegar a existir en la reconstrucción de la historia universal que se enseña en todas las instituciones del mundo. La historia dominante en general ha sido pensada desde modelos heleno-eurocéntricos; aunque en algunos casos se incluya a Oriente y en menor medida a África –como el caso de la historia de la educación, la política o la religión–, se sigue haciendo aún desde un punto de vista occidental. Aunque es sabido que ya desde “el siglo XX ha habido intentos de escribir una historia universal desde una perspectiva global” (Valero-Pacheco, 2017, p.), no es sino hace poco que se están viendo los intentos de escribir una nueva historia no eurocéntrica de América desde un horizonte mundial policéntrico e intercultural.

Sin embargo, los esfuerzos son aún muy pocos. Por ello, es necesario y urgente “reconstruir la proto-historia de amerindia cuyo centro de contacto cultural sea por el pacífico” (Dussel, 1994, p.) no solo de la filosofía, sino también de la política, la religión, el Estado, la educación, el arte, etc., desde el Paleolítico, el Neolítico, pasando por el periodo preclásico, clásico y posclásico, para poder establecer los diálogos no sólo inter-filosóficos o inter-religiosos, globales sur-sur y sur-norte, sino también los diálogos inter-políticos, inter-educativos, inter-artísticos, etc., sur-sur y sur-norte globales de larga duración con Asia y África y con lo mejor de la modernidad-posmodernidad que nos ayude a construir un nuevo proyecto civilizatorio de vida poscapitalista. “Deberíamos entonces reescribir la historia del mundo para dejar claro que Europa fue, casi todo el tiempo, una zona

marginal y probablemente esté destinada a seguir siéndolo” (Wallerstein, 2012, p. 65). En efecto, la tarea que hace falta para los historiadores y las nuevas ciencias del hombre en el contexto latinoamericano es realmente impresionante.

En vez de repetir y asumir posturas (coloniales) que no son nuestras para interpretar y resolver colonialmente problemas latinoamericanos, creemos que es necesario, primero, afirmar y reconstruir inter- y transdisciplinariamente (arqueología, lingüística, paleontología, filología, antropología, etc.,) lo nuestro para poder establecer el diálogo crítico transmoderno (pos-occidental) con las tradiciones occidentales, africanas y asiáticas. De esta forma, podemos “generar una crítica no eurocéntrica de la modernidad [...] desde otros lugares epistémicos de enunciación pertenecientes a las culturas y civilizaciones negadas como no- modernas” (Sánchez-Antonio, 2019, p. 41).

Esta nueva visión no heleno-eurocéntrica de la historia mundial permitirá colocar a amerindia en su justa dimensión en la historia universal que vaya más allá de la modernidad-posmodernidad (pos-occidental). Ir más allá de la razón occidental implica descolonizar y reescribir la historia de la humanidad de nuevo desde sus orígenes y proto-historias culturales de cada civilización con desarrollo autónomo (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica e Inca), sin privilegiar en estos intentos a una sola tradición. Es necesario, para ello, superar el eurocentrismo y el occidentalismo presente hoy en día en gran parte los manuales de historia de las ideas para poder ver efectivamente que sí hay filosofía, religión, política, educación, etc., en las demás culturas no occidentales.

Referencias

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A. (1992[1967]). *Historia de la pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Amin, S. (1989). *El eurocentrismo. Crítica a una ideología*. México: Siglo XXI.
- Anónimo (2019). *Popol Vuh*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Atkins, P. (1986). *La creación*. Barcelona: Salvador Editores.
- Bauer, W., Romero, D., y Menéndez, G. (2009). *Historia de la filosofía china: Confucianismo, Taoísmo, Budismo*. Barcelona: Herder. doi:10.2307/j.ctvt7x7qm
- Bernal, M. (1993[1987]). *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Volumen I. La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*. Barcelona: Crítica.

- Brusa, A. y Cajani, L. (2005). *África y la historia mundial: las dificultades historiográficas y didácticas de una adecuada contextualización*. *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales*, 19, 3–18.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- de Orbaneja, F. (2013). *Breve historia de las religiones*. España. Ediciones B.S.A.
- Díaz, C. (2004). *Manual de historia de las religiones*. España: Desclé.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*. México: Editorial Cambio XXI.
- Dussel, E. (2012). *Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal*. Buenos Aires: Editorial docencia.
- Dussel, E. (2009). «Introducción», en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (Editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300–2000]*: 15–20. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Transmodernidad y giro descolonizador*. México: Akal.
- Dussel, E. (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: El perro y la rana.
- Estermann, J. (2018). Interculturalidad y conocimiento andino: reflexiones acerca de la monocultura epistemológica. *Revista Kawsaypacha*, 2, 11–32. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.201802.001>
- Estermann, J. (2009). *La filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La paz: ISEAT.
- FornetBetancourt, R. (ed.). (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Gadotti, M. ([1998] 2003). *Historia de las ideas pedagógicas*. México: Siglo XXI.
- García, F. y Roca, P. (2017). *Pachackuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*. Venezuela: El perro y la rana.
- Goody, J. (2011[2006]). *El robo de la historia*. Madrid: Akal.
- Haya, V. (2018). *Descolonizar a Jesucristo*. México: Akal.
- Hobson, J. (2006[2004]). *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*. Barcelona: Crítica.
- Höffe, O. (2003[2001]). *Breve historia de la filosofía. El mundo de las ideas a través de 180 imágenes*. Barcelona: Ediciones península.
- Huisman, D. & Malfray, M. (1992). *Les plus grands textes de la philosophie orientale*. Paris: Albin Michel.
- Larroyo, F. (1979). *Historia general de la educación*. México: Porrúa.
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Plaza y Valdez.
- León-Portilla, M. (2015). *El México antiguo en la historia universal*. México: Fondo editorial Estado de México.
- López-Austin, A. y López-Lujan, L. (2018[1996]). *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica-COLMEX.

- Luzuriaga, L. (1959). *Historia de la educación y la pedagogía*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Marín, G. (2010). *Historia verdadera del México profundo*. México: www.toltecayotl.org
- Marcus, J. (2008). *Monte Albán*. México: Fondo de Cultura Económica-COLMEX.
- Marías, J. (1980[1941]). *Historia de la filosofía*. Madrid: Biblioteca de la Revista de occidente.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Melusina.
- Mosca, G. (2008). *Historia de las doctrinas políticas*. Madrid: Reus.
- Nkogo, Eugenio (2001). *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona: Edicionescarena.
- Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. España: Anagrama.
- Osorio, L. y Balbuena, C. (2013). Latinoamérica vista desde el paradigma eurocéntrico: Un análisis de los textos escolares de historia universal. *Revista Tiempo y espacio*, 60, 1-19.
- Pachón-Soto, D. (2012). Historiografía, eurocentrismo y universalidad en Enrique Dussel. *Ideas y valores*, 61 (148), 37-58.
- Panikkar, R. (2002). *La experiencia filosófica de la India*. Barcelona: RBA.
- Placide, T. (1945). *La philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine.
- Pokrovsky, V (1966). *Historia de las ideas políticas*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Qhapaq, A. (2012). *INKA PACHAQAWAY-Cosmovisión andina*. Lima: PACHAYACHACHIQ – Investigación y Estudios Inkásicos.
- Rey, D et al. (2012). Los primeros pobladores de América y sus relaciones con las poblaciones del Océano Pacífico según los genes HLA. *Revista Inmunología*, 31 (3), 83-91.
- Rivet, P. (1926). Les Malayo-Polynésiens en Amérique. *Journal de la Société des américanistes*, 18, 141-278.
- Ruz-Lhuillier, A. ([1957] 2018). *La civilización de los antiguos mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salas, J. (2012). *Historia general de la educación*. Estado de México: Red tercer milenio.
- Sánchez-Antonio, J.C. (2019). Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, 24(86), 32-46. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370626>
- Sánchez-Antonio, J. C. (2020a). Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías otras. *Tabula Rasa*, 34, 197-223. <https://doi.org/10.25058/20112742>. n34.10
- Sánchez-Antonio, J.C. (2020b). Tanato-política, esclavitud, capitalismo colonial y racismo epistémico en la invasión genocida de América. *Tabula Rasa*, 35, 157-180. <https://doi.org/10.25058/20112742>. n35.07
- Taboada, H.G. (2014). Buscando leer la historia mundial desde Nuestra América. *Valenciana*, 7 (13), 251-263.
- Tseu, L. (1913). *Les pères du système taoïste*. Paris: Cathasia.
- Urdaneta, G. y Vásquez, B. (2015). Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora. *Revista de Filosofía*, 80, 73-99.

- Valerio-Pacheco, P. P. (2017). Hacia una nueva historia global no eurocéntrica: un balance crítico. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 9, 144-165.
- Wallerstein, I. (2012). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI.
- Weber, M. (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Ediciones Coyoacán.
- Xirau, R. ([1964] 2017). *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM.
- Zea, L. (1990). *500 años después. Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México: UNAM.