Consejo Comunitario De La Cuenca Del Rio Raposo
Palenque Regional El Congal – PCN
Distrito de Buenaventura,
Resolución No.002 de febrero 6 d e 1.997 –
Nit. No.835.000.978-7

ENTREGABLE 6.
Documento que soporta y justificación la condición Afrocentrada, antirracista y panafricanista de la Universidad Propia

Convenio Número Co1.Pccntr.6877003 De 2024 Suscrito Entre El Ministerio De Educación Nacional Y El Consejo Comunitario De La Comunidad Negra De La Cuenca Del Rio Raposo.

Ciudad
Año 2024

Ministerio de Educación Nacional

Supervisor
Apoyo a la Supervisión

Equipo De trabajo Consejo Comunitario De La Comunidad Negra De La Cuenca Del Rio Raposo - Unipropia

Representante Legal de la organización Étnico – Territorial
Wilber Valencia Corrales-Representante Legal Consejo Comunitario Raposo

Equipo de Trabajo académico, pedagógico e Investigativo vinculado en el proyecto.
Cindy Panesso Mena, Yeison Torres, Ruben Dario Hernandez Cassiani.

Equipo Administrativo
Anny Stella Ibarguen Aguilar y Damarys Margarita Ballestas León

Arkabuko Político y Técnico de la Universidad Propia
Alfonso Cassiani Herrera, María Isabel Mena García, Jhon Jairo Blandón Mena, Anny Stella Ibarguen Aguilar, Jiener Emmanuel Arisala Angulo.

Contenido

1. Introducción

2. El mundo étnico cultural afrocolombiano, palenquero, raizal, y sus saberes ancestrales, identifican a Universidad Propia

3. Horizontes filosóficos - epistemológicos construidos por el PCN y el movimiento social afrocolombiano soportan los principios y caracterización ontológica de la Universidad Propia.

4. El muntu – ubuntu como filosofía africana: una epistemología de la vida, marca el carácter filosófico de la Universidad Propia.

5. La filosofía paradigmática decolonial de Latinoamérica y el Caribe, aporta también a la caracterización filosófica de la Universidad Propia.

6. Conclusiones y recomendaciones

INTRODUCCION.

Este documento recoge el sustento filosófico de Unipropia como espacio que se nutre de los saberes ancestrales de los pueblos afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros, recreados por el movimiento social y su compleja agenda programática comprometida con el cumplimiento de derechos de esta colectividad étnica como sujeto histórico que orienta su propio devenir.

Para estos propósitos, el quehacer etnoeducativo, social, económico y político del movimiento social afrocolombiano, no solo se nutre de lo más granado de la filosofía africana, latinoamericana y caribeña, forjada al calor de la acción y reflexión por construir un maña esperanzador y libertario, sino que, también construye todo un acervo epistemológico que enriquece las ciencias humanas en general y en particular el mundo filosófico de la humanidad.

Corresponde a la Unipropia, y otras iniciativas de educación superior, colocar en el sitial que corresponde, el mosaico de producción filosófica inherente a la racionalidad de los pueblos afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros como sujetos epistémicos que labra conscientemente su destino

EL MUNDO ETNICO CULTURAL AFROCOLOMBIANO, PALENQUERO, RAIZAL,Y SUS SABERES ANCESTRALES, IDENTIFICAN A UNIPROPIA

Etnográficamente, los componentes del mundo cultural afrocolombiano, negro, raizal y palenquero, a nuestro juicio están representados por:

- La familia extendida, caracterizada por la existencia de troncos familiares bastante numerosos, unidos a través de lazos de parentesco.
- La mujer constituye la columna vertebral de su funcionamiento ya que actúa como soporte cotidiano de la reproducción cultural.
- Cosmovisión, religiosidad y mitología propia que marca el sentido del tiempo circular.
- Lengua propia y tradición oral
- Formas organizativas tradicionales
- Medicina tradicional
- Música tradicional e intercultural
- Formas organizativas propias como los kuagro, mingas y capitanías
- Sistema de derecho propio para atender los conflictos

- Espacios de socialización, recreación y afirmación identitaria, como festivales, carnavales, fiestas religiosas"
- Gastronomía tradicional
- Deporte y cultura física
- Prácticas tradicionales de producción
- Territorio

El territorio como hábitat, es el espacio donde se ejerce todo el mundo cultural afrocolombiano, negro, raizal y palenquero, constituyendo el hábitat natural donde expresa toda su lógica de vida y desarrollo acorde con los mandatos de la cultura. El territorio está integrado por la comunidad como productora de cultura, la tierra y el suelo con todos sus recursos eco sistémicos, la órbita geoestacionaria-planetaria como garante también de la conservación de la vida. Estas prácticas responden a toda una lógica de vida de la cual se desprenden según Hernández (2015) los saberes ancestrales ancestrales.

Desde las lecturas de Marrugo (2017: 3) ontológicamente la importancia del territorio se dimensiona en su condición de soporte de la dinámica social, política, cultural y económica de los pueblos y su relación con principios de vida enarbolados por la organización Proceso de Comunidades Negras (PCN) tales como:

> *" el espacio para ser, derecho al ser o identidad, ejercicio del ser, participación, autonomía, opción propia de futuro guiado por los planes de vida, el ejercicio de la solidaridad, la reparación colectiva y la complementariedad que tiene como eje central la familia extendida como unidad social".*

Por consiguiente, para ibíd. (2017) debe primar el arraigo simbólico y cultural al articularse con el territorio, aceptándolo como lugar de inscripción de una historia o de una tradición, como la tierra de los antepasados, como recinto sagrado, como repertorio de geo símbolos, como reserva ecológica, como bien ambiental, como patrimonio valorizado, como solar nativo, como paisaje natural, como símbolo metonímico de la comunidad o como referente de la identidad del pueblo.

El mismo Marrugo (2017) como académico y ambientalista, sostiene que "El territorio, es la casa donde habitamos, comemos, respiramos, excretamos y crecemos, es el todo de la vida humana y hay que salvaguardarlo".

El territorio así concebido hibrida lo costero, ribereño, rural, playonero, cenaguero, manglero, como un todo que articula lo cultural, lo ecosistémico, lo simbólico y en términos generales lo biótico y abiótico. Cualquier ordenamiento del territorio debe tener en cuenta estos aspectos en donde si bien es cierto, por ancestralidad geográfica africana (África occidental, oriental y austral) y el sentido afrodiaspórico, lo costero tiene un enorme peso estratégico, las demás expresiones se enlazan con este rasgo territorial y posibilitan más allá de lo regional definido desde la visión republicana, reconstruir los hilos de la nación Cimarrona.

Desde la concepción de Fanón (2010:2) el territorio per se, carente de dinámicas socio culturales identitarias, es decir, sin consciencia étnica, no intervenido social y políticamente, sigue siendo simplemente una zona del no ser, "una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento"

Por consiguiente, la antropología filosófica, considera que todas las expresiones del mundo cultural afrocolombiano ejercidas en su territorio, encierran saberes ancestrales como capacidad para relacionarse consigo mismo, transformar la naturaleza con sentido armónico y afectuoso, pero también relacionarse con otros mundos de vida con espíritu tolerante y de convivencia. En otras palabras, constituyen saberes ancestrales porque están articulados a unas prácticas socio-culturales ricas semióticamente y construidas milenariamente en todo un discurrir histórico que evidencia conexión y desconexión con lo más representativo de las sociedades africanas. De esta manera, se convalidan argumentos como los de Ainsa (2006) quien considera que el territorio como espacio moldea y configura sistemas de pensamiento, modos de vida y actitudes sociales: una apretada relación entre la disposición y la construcción de saberes que contribuyen a la narrativa de la identidad.

Estos saberes responden a una ancestralidad y están presentes en las múltiples manifestaciones culturales que definen la identidad de la colectividad, transversalizando todas las esferas en que transcurre la existencia humana relacionalmente asociadas con el ser y estar de otros seres animados e inanimados, tangibles e intangibles con los que interactúa.

Estas manifestaciones culturales o más bien instituciones culturales actúan como certezas culturales que encierran mecanismos epistemológicos como garantes de los saberes propios y de la interculturalidad. Al respecto Balza García (2015: 146-147) dice:

> *"Esta forma simbólica de fundar el 'mundo' se inicia con la formación de certezas culturales, las cuales se presentan como estructuralmente epistémicas, pues son las garantes del sentido, el orden y la constitución que adquiere la experiencia, el pensamiento, y la realidad en los diferentes contextos culturales. …Entendemos esta noción como la visión primera que nos da la cultura del mundo y lo real, no siendo – inicialmente– puesta en duda ni justificada por los sujetos que la aprenden y la actúan, pues ella nos ubica en un conjunto de experiencias y realidades posibles por medio de las cuales podemos entrar al mundo de las relaciones e instituciones sociales. Esto supone que el particular funcionamiento de este fundamento epistémico vinculado a la cultura es lo que establecerá los mecanismos y las formas que sigue la interculturalidad –como la posibilidad o imposibilidad de la misma. Este vínculo revelaría en los procesos interculturales los nexos entre mecanismos relacionados con el ordenamiento, diferenciación y ubicación de información a través del anclaje de*

campos perceptivos, experienciales y semánticos (Dokic, 2006:120) y la fluctuación y fractura de ciertas capacidades y zonas organizativas de la cultura. Si podemos interactuar culturalmente es gracias a la posibilidad de ubicar y ordenar primero el conjunto de datos sensoriales bajo un determinado sistema simbólico de referencia e intencionalidad. La cultura, bajo estos parámetros, se concebiría –inicialmente– como un sistema regulador de la conducta por medio del cual se ancla una imagen de lo real y la experiencia; un gran mecanismo epistémico, más que cognitivo, por medio del cual del cual nos podemos reconocer e integrar como humanos; y la interculturalidad, un gran aparato proyectivo de la experiencia y la conciencia".

Es decir, las certezas culturales, mediante sus mecanismos epistémicos desempeñan un papel articulador del mundo cultural que define las dinámicas intraculturales e interculturales, entre los pertenecientes a la misma cultura y su relacionamiento con otras culturas. Legitiman socialmente el mundo cultural porque son parte de la existencia de la colectividad y a través de esta, responden a sus necesidades sentidas, situándose adecuadamente en las circunstancias de tiempo y lugar.

Las prácticas tradicionales de producción constituyen el dispositivo técnico tecnológico para la objetivación desde el punto de vista de la aplicación de los conocimientos ancestrales, y de esta forma garantizar el aprovechamiento y uso de los recursos presentes en el territorio. Los pueblos ribereños de Buenaventura, dice García, Sánchez (2006: 33) lo definen así:

"La ancestralidad es entendida como el conjunto de conocimientos, saberes, sentires y formas propias de los pueblos que ha sido trasmitido de generación en generación y que, a su vez, es el resultado de un proceso constante y permanente de construcción y reconstrucción cultural y de enriquecimiento y adaptación, que tuvo como punto de partida los conocimientos y experiencias de nuestros ancestros traídos de África y que conjuntamente con los elementos adquiridos con el contacto con los europeos e indígenas logró desarrollarse en cada uno de los espacios en los que se establecieron las comunidades negras.

La ancestralidad está determinada por la posibilidad de tener clara la importancia de nuestros ancestros, de nuestros abuelos, bisabuelos y tatarabuelos que, a partir de sus posibilidades

y condiciones, construyeron nuestras sociedades, dejándonos un rico legado social, económico, cultural y religioso que hoy nos permite identificarnos como comunidades negras"

Para Hernández (2015ª: 134) el concepto de saberes ancestrales de las comunidades afrocolombianas e indígenas, tiene la siguiente connotación:

"forma de interactuar con la naturaleza, es la aplicación de experiencias y saberes acumulados de generación en generación, bajo un carácter colectivo, que se utiliza espontáneamente en la solución de problemas y en la satisfacción de necesidades, vivencias, manifestaciones culturales de toda la comunidad mediante el uso de los recursos biológicos. Su adecuado manejo posibilita garantizar la continuidad de las especies, de las etnias y del mismo conocimiento".

Los saberes ancestrales se patentizan en las prácticas tradicionales de producción, y según García, Sánchez (2006: 30) definidas por las comunidades como:

"Lo que los pueblos y las personas hacen a partir de su conocimiento. Para hacer el ungüento o pomada, la persona o comunidad tuvo que recolectar las plantas en determinados lugares del monte o del cultivo, secarlas, prepararlas y mezclarlas con un aceite natural. Todos estos procedimientos y pasos que se siguen para obtener un producto de la naturaleza, son las prácticas".

También Marrugo y Hernández (2000: 5), invocando un concepto integral de cultura asociado al territorio como hábitat que integra los aspectos espirituales y materiales y en los cuales se visibiliza el concepto de prácticas tradicionales de producción como expresión de todo el andamiaje científico-tecnológico, afirman:

" las prácticas tradicionales de producción como plataforma tecnológica que utilizan los afrodescendientes para relacionarse con la naturaleza en particular, no está aislada del desarrollo de los diferentes sistemas o dimensiones de la realidad social, por el contrario, nos permite entender las distintas formas de uso del territorio, siendo también parte de las diferentes formas de aprovechamiento, en ese sentido, al analizar las distintas formas de uso en el territorio, las actividades agrícolas, las actividades pecuarias, las actividades

pesqueras, la dinámica de poblamiento y las actividades de urbanización, obtenemos un espectro amplio de la forma como está manejando el territorio y los procesos tecnológicos que utilizan para ellos".

Las prácticas tradicionales o ancestrales de producción como conjunto de conocimientos que tienen los pueblos para convivir y transformar la naturaleza, constituyen la plataforma tecnológica garante del desarrollo de actividades como la agricultura, ganadería, pesca, artesanía, minería, comercio como principales formas de uso y aprovechamiento de los recursos existentes en el territorio.

HORIZONTES FILOSOFICOS-EPISTEMOLOGICOS CONSTRUIDOS POR EL PCN Y EL MOVIMIENTO SOCIAL AFROCOLOMBIANO SOPORTAN LOS PRINCIPIOS Y CARACTERIZACION ONTOLOGICA DE UNIPROPIA.

El Proceso de Comunidades Negras (PCN), al enarbolar principios como afirmación del ser, el espacio para el ser, autonomía, solidaridad, opción propia de futuro, reparación histórica y complementariedad, patentizan esta intencionalidad de la Universidad Propia y sentido de búsqueda por lo propio en dialogo intercultural, definida la interculturalidad por Villa (2015) como complejas relaciones, negociación e intercambios culturales múltiples. Busca desarrollar una interrelación equitativa entre los pueblos, personas, conocimiento y prácticas culturales diferentes; una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder".

Adicionalmente para Rodríguez, L, Hernández; R et al (2014), se trata de un ejercicio de las diferencias en la que existe reciprocidad, voluntad, conocimiento, valoración, entendimiento, participación, horizontalidad, respeto y solidaridad entre las culturas.

Desde estos principios el PCN, construye un cuerpo teórico-epistemológico que integra categorías como territorio, autonomía, participación y solidaridad, para una opción de vida y desarrollo en correspondencia con el mundo cultural afrocolombiano, soportado por la trilogía de mujer, generación y familia como fundamento de un orden social inspirado en la armonía entre los seres que pueblan el planeta y la naturaleza, construido en el discurrir histórico del cimarronaje como practica cultural que sustenta los palenques.

Para Escobar (2005: 212-215), aunque desde una mirada únicamente al Pacífico, los tres grandes logros del PCN, son del orden político, ecológico y epistemológicos, expresados así:

> *1) Una corajuda y sostenida estrategia política concertada y enfrentada con el Estado sobre problemas, derechos, asuntos territoriales, culturales y ambientales. 2) La elaboración progresiva de un sofisticado marco conceptual para el análisis de problemas y para la formulación de una política alternativa relacionada con el desarrollo, la conservación y sostenibilidad del Pacífico. 3) Un sostenido engranaje con conflictos ambientales concretos y la búsqueda de soluciones a nivel local, nacional e internacional.*

Entonces de la mano de la identidad cultural afrocolombiano y siendo consciente de los saberes que encierra, cada uno de estos logros del PCN, son expresión de epistemologías propias construidas en el ámbito de lo político a favor de un desarrollo sintonizado con las condiciones culturales y naturales del territorio, el ambiente y las particularidades espirituales del mismo.

Parodiando a Escobar (2005) podemos hablar de una epistemología de naturaleza que, permite entender las condiciones que se requieren para la conservación de los saberes ancestrales y los conocimientos que de él se desprenden, pero también desde una lectura desde adentro, una epistemología propia e intercultural en el campo espiritual-humano y diverso con connotaciones también epistemológicas.

Estos tres aspectos (político, ambiental, opción propia de vida) vinculan estas epistemologías con nuevas realidades democráticas como garantes no sólo de la existencia en el tiempo del mundo cultural afrocolombiano, sino también de la misma naturaleza y el planeta mismo. De hecho, esto remite a un problema del orden social apropiado y el tipo de mecanismo e instituciones (Estado) que lo regula, para lo cual seguramente se pone al orden del día trascender de la visión de Estado representativo simplemente pluricultural, a un Estado participativo-horizontal plurinacional, soportado por una concepción de democracia desde abajo, es decir, centrada en los derechos colectivos de las colectividades étnicas y sociales negadas históricamente, tal como lo sustenta (Hernández, 2019).

También la Organización de Afrocolombianos desplazados (Afrodes), construye una epistemología para la población afectada por el conflicto armado y toda la situación de violencia que acusa al país, lacerando los derechos de los descendientes africanos. En ese orden de ideas, construye un ideario que lee el desplazamiento como consecuencia de los impactos de la esclavización, el colonialismo y el capitalismo globalizado, es decir, por razones históricas-estructurales, pero también fruto de los hechos de violencia y conflicto armado que durante más de medio siglo afecta al país.

El Movimiento Cimarrón, de la mano del Cimarronismo histórico y contemporáneo como opción de pensamiento libertario, aporta al conocimiento de la realidad de las comunidades negras, colocando en el centro la lucha por los derechos humanos de esta población contra el racismo y discriminación racial. Por consiguiente, los dos constructos epistemológicos centrales del Movimiento Nacional Cimarrón, lo constituyen el racismo y la discriminación y el Cimarronismo como pensamiento libertario. Mosquera (2013: 109) sintetiza de la siguiente manera el racismo y la discriminación racial:

> *El racismo o prejuicio racial en Colombia es el conjunto de ideas y fijaciones psicológicas de discriminación racial mantenidas en el inconsciente colectivo de nuestra sociedad. Es una herencia ideológica de la colonia esclavista, recreada y reproducida en nuestros días por la penetración cultural de EEUU, mediante la manipulación del contenido de los medios de comunicación, y por el reflejo en la conciencia social de las condiciones de marginación, atraso económico, social y cultural que afrontan los pueblos afros e indígenas, como resultado del desarrollo histórico desigual y las deformaciones del capitalismo en el país. El sistema esclavista generalizó las ideas de inferioridad racial de la persona africana esclavizada en la conciencia de las clases, sectores y capas de la sociedad y en especial entre la población blanca.*

Al amparo del racismo se construye un imaginario estereotipado, negativo y malo de lo africano y sus descendientes, el cual fue incorporado al inconsciente colectivo de la sociedad en general e inclusive de algunas colectividades sociales excluidas y que económicamente compartían igual suerte. Para Cimarrón, la respuesta a esta realidad racista, no se podía buscar en otras partes que en el mismo discurrir histórico de la población afrocolombiana y sus distintas formas de resistencia y no aceptación del oprobioso régimen esclavista-colonial, de ahí que la alternativa tiene que ser el camino libertario de los ancestros y que este encarnado en el Cimarronismo como pensamiento espejo -movilizador del Cimarronaje, entendido por Mosquera (2013:144) así:

> *El Cimarronismo es el pensamiento afroamericano que surgió en Brasil y Colombia, hace más de una década, a partir del autodescubrimiento y autorreconocimiento de la rebeldía Cimarrona que sembró de lucha y libertad los caminos del continente americano. Es la conciencia colectiva de los pueblos afroamericanos de su protagonismo como sujetos constructores de la historia y el desarrollo social y nacional de las sociedades americanas, y de su lucha por el derecho a la vida con dignidad, identidad afroamericana, libertad y participación democrática dentro de cada país.*

Este Cimarronismo tiene una expresión histórica entendida como la experiencia de los ancestros y su disposición rebelde para romper las cadenas de la esclavización y construir nuevas sociedades asumidas como palenques y la expresión contemporánea sintetizada en la lucha actual por los

derechos humanos y la identidad étnica de la población afrocolombiana. Por consiguiente, para Ibid (2013: 145:148):

> *El Cimarronismo, como alternativa ideológica propia y autónoma de los afroamericanos, nos permite reafirmar nuestras raíces y fundamentos históricos y desarrollar, con gran seguridad, nuestra autoconciencia sobre el enorme papel de los africanos en la construcción de las sociedades nacionales. El Cimarronismo nos permite afirmar la herencia de nuestros ancestros, asimilando de ellos la fuerza y el espíritu de organización para defender lo que hemos conquistado, y reivindicar lo que anhelamos para nuestros hijos y nuestros nietos. El Cimarrojane fue la respuesta abierta y violenta de los africanos esclavizados contra el sistema esclavista y su ideología racista y discriminatoria. El Cimarronismo hoy, en la historia que estamos protagonizando, es el pensamiento revolucionario y autónomo de los pueblos afroamericanos en su lucha por sus derechos humanos, sus derechos ancestrales, el derecho a la vida con dignidad y el desarrollo y respeto de su identidad étnica, cultural, histórica y política afroamericana.*

Pero, una interpretación amplia y multidimensional, como corresponde a este trabajo, tiene presente que el racismo estableció una relación directamente proporcional entre raza y pobreza, la población negra fue convertida en la más pobre económicamente, de lo cual se infiere que, el Cimarronismo es un germen y semilla que fecundó las luchas sociales en América latina y por lo tanto, no es herencia y comportamiento exclusivo de esta población , sino de todas las colectividades sociales sujetas a vejámenes y situaciones de desigualdad, marginalidad y obliteración.

Una mirada retrospectiva de estos avances, indican desde 1977, el Centro para la Investigación de la Cultura Negra, dirigido por Amir Smith Córdoba, se propone como objetivo fundamental investigar y difundir lo que ha significado el verdadero aporte del negro en la construcción de la identidad nacional (Pérez, 2001, citando Presencia Negra, 1982, No 22).

Combatir toda clase de racismo, segregación o discriminación que atente contra la integridad de cualquier grupo étnico y replantear todo lo que culturalmente minimiza, cambia o tergiversa lo que ha sido el verdadero aporte negro, implementándolo a todos los niveles de la educación nacional. En las mismas perspectivas se ubicó el Centro de Estudios e Investigaciones Franz Fanón, dirigido por el poeta y abogado Sancy Mosquera, quien reivindica el concepto de racismo, desde los

horizontes de Fanón, quien a juicio de Grosfoguel (2012, p 93) se debe entender como una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido producida y reproducida políticamente como estructura de dominación durante siglos por el sistema imperialista/occidental/cristiano céntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial/

Desde las perspectivas de Smith Córdoba (1980. 22-23), la clave está en el concepto de negritud, desarrollado inicialmente por Aime Cesaire, Senghor y otros[1], pero asociándolo con identidad, de ahí que su mejor definición es: querer *aprender a ser nosotros mismos,* la comprensión de esta lacónica frase, la facilita al preguntarse*:*

> *¿Frente al desbarajuste que afrontamos los negros de hoy y de mañana, tenemos tres opciones: a) buscar vanamente blanquearse o asimilarse, b) encerrarse en una negritud teórica e improductiva, c) tomar conciencia de su identidad y proceder en consecuencia. A esta pregunta responde: Tenemos que darnos culturalmente, hasta el cabal y total rescate de una identidad, identidad que quieren seguir avasallando, y la que se reestablecerá sólo, en la medida en que el grado consciente de nuestra tarea, logre frutos positivos capaces de hacer evidente en la práctica, que entramos a ser nosotros mismos y de ese modo derrotaremos la costumbre de aquellos que se toman la tarea de hablar, decir, comentar, escribir y decidir por nosotros.*

En este nivel de análisis, se hace evidente que los conceptos fundantes de las teorías políticas, sociales, económicas, y étnicas en general, al menos para la matriz cultural de raigambre africano, tienen como escenario principal las dinámicas reivindicativas de derechos de la población descendiente del continente africano y sus distintas expresiones organizativas como diáspora en el continente latinoamericano, caribeño y otras latitudes, que enfrentan al racismo y sus destilados

[1] Para Friedemann (1977), la palabra concepto Negritud surgió en Paris en 1920 por Aime Caesaire y León Damas de Martinica junto con Leopoldo Senhgor y Birago Diop de Senegal. Ellos iniciaron el movimiento vanguardista que llamaron Negritudes, en un esfuerzo por reconocer al negro del Nuevo Mundo con el africano a través de la literatura y de las artes y como una búsqueda de la identidad étnica por parte de intelectuales caribeños y africanos, a partir de reflexiones y experiencias de discriminación socio-racial, parece ser porque a los mismos negros les daba vergüenza ser llamados negros, también como una forma eufemística de utilizar el vocablo ofensivo negro dentro de un esfuerzo de afirmación étnica.

ideológicos como sustento de la esclavización, principal crimen de la humanidad y afrenta a su existencia.

La Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas(CNOA), al propiciar la convergencia y unidad organizativa del movimiento social afrocolombiano, establece cimientos epistemológicos para la remoción de los obstáculos que afectan la necesaria articulación e impiden el cumplimiento de sus derechos humanos e interés colectivos a favor de los jóvenes, mujeres, desplazados, para lo cual se requiere toda una concepción estratégica que fortalezca la identidad, territorialidad, autonomía, resistencia e impulse el desarrollo propio.

Organizaciones de mujeres como kambiri, Rema, Kuagro de mujeres ri Changaina, como también los jóvenes, construyen bases teóricas y conceptuales, con una clara connotación epistemológica alrededor de los derechos de las mujeres, jóvenes y mayores. Asi lo testimonian de acuerdo a Hernández (2019: 120-121) al asumirse como:

> *un colectivo de mujeres, para el trabajo intelectual y político-organizativo, en función de proponer lineamientos epistemológicos de comprensión de las mujeres afrodescendientes, sus realidades y necesidades de libre determinación y lineamientos estratégicos que permitan lograrlo.*

Aspectos importantes de sus constructos teóricos lo constituyen el respeto de las diferencias, el principio de complementariedad como sustento de los esfuerzos articulados entre hombres y mujeres, en franca lid contra el machismo, sexismo y otras abominables prácticas sociales. Los jóvenes desde su fervor natural y su conciencia crítica de la realidad, recogen elementos teóricos del movimiento social afro en general, imprimen una connotación muy particular, lo enriquecen y construyen sus propios referentes teóricos, acorde a sus visiones juveniles, y lo conectan en función de construir conciencia de transformación de la realidad, en particular en el campo de la educación, la economía y la participación política.

La articulación analítica de estos recorridos , también expresa que fundamentados en los saberes ancestrales, el movimiento social afrocolombiano construye un basamento teórico conceptual de la

etnicidad y la cultura en todas sus manifestaciones y específicamente en la pedagogía y gestión social-comunitaria para el desarrollo propio (ubuntu-buen vivir), política pública y concertación comunitaria desde espacios autónomo, legislación a favor de los derechos étnicos, la justicia comunitaria-ancestral y derecho propio, planeación y gobierno de los territorios a partir de los planes de vida, pedagogías propias en el campo de la etnoeducación, interculturalidad y educación propia, caminos alternativos para la investigación e indagación desde la racionalidad de las comunidades. Al respecto las psicólogas comunitarias Cogollo y Mina (2015:26) dicen:

> *En el marco general de los derechos humanos que son inherentes a toda persona sin distingo de credo, clase social, etnia, posición política, nación, etc.; históricamente se han venido desarrollando procesos y movimientos sociales de reivindicación de derechos de grupos humanos específicos basados en prácticas culturales construidas y trasmitidas de generación a generación, las cuales determinan particularidades colectivas.*
>
> *Es en esta dirección como nos encontramos con la construcción conceptual y política de los derechos étnico-territoriales y culturales de las Comunidades Negras en Colombia, a partir del autorreconocimiento de condiciones objetivas y subjetivas en las que viven estas comunidades y sus organizaciones, para definirse como grupo étnico, lo que ha desencadenado procesos político-organizativos de reivindicación de dichos derechos, logrando significativas conquistas de reconocimiento jurídico de los mismos, a nivel nacional.*

De manera puntual, los impactos del conflicto armado y los megaproyectos en el mundo cultural afrocolombiano y sus derechos ancestrales, obligaron también a la elaboración de un modelo conceptual y metodológico para la implementación de procesos de memoria histórica para comunidades y organizaciones Afrodescendientes víctimas , tal como lo dice ibid (2015: 6):

> *….la elaboración de un modelo conceptual y metodológico que apunta a la implementación de procesos de memoria histórica para comunidades y organizaciones Afrodescendientes víctimas de violencia sociopolítica, partió del análisis de los derechos ancestrales (colectivos y consuetudinarios), los cuales hacen parte de una totalidad, en donde el derecho a la identidad, al territorio, a la organización, la participación y la autonomía y el desarrollo propio, se explican en su interdependencia, articulación e interacción en una realidad histórica y un*

*contexto que es complejo, cambiante, heterogéneo, dinámico, atravesado por relaciones de poder de diferentes sectores sociales, económicos, políticos, culturales, ecológico*s.

Estas construcciones teóricas y conceptuales generales, pero también específica en la medida que involucran otros componentes del mundo étnico y cultural afrocolombiano que, seguramente no mencionamos en este apartado , pero que muchas están plasmadas en todo el recorrido del trabajo, evidencian la existencia de epistemologías propias para el ejercicio de las ciencias desde sus usos, tradiciones y costumbres, lo cual desde horizontes más amplios se concibe también como ciencias propias que requieren aceitar mayores esfuerzos para su fortalecimiento.

Ahora bien, desde perspectivas interculturales, este acervo teórico propio construido desde el movimiento social afrocolombiano, tiende puente de comunicación con múltiples campos del saber compartido y en ese sentido, desde el diálogo de saberes amplia y enriquece el quehacer de las Ciencias Sociales y Humanas, en todas sus regiones (Antropología, Historia, Sociología, Lingüística-Literatura, Geografía, Ciencias Políticas y Filosofía), pero también las Ciencias Naturales y las matemáticas, por cuanto construye toda una teorética territorial-ambiental, recursos naturales, salud y sus correspondientes expresiones geométricas y matemáticas.

También es digno mencionar la reflexión teórica comunitaria en el campo del derecho y las ciencias jurídicas y administrativas, en este caso centrado en el derecho ancestral y todo el sistema jurídico institucional generado desde los consejos comunitarios como formas de gobierno propio soportado por una concepción de pedagógica de gestión comunitaria forjada desde toda una praxis política étnica. Todo esto transversalizado por la concepción de Educación para la identidad, la autonomía, la interculturalidad, la solidaridad y construcción de una opción de vida propia y compartida que, amplia los horizontes del saber pedagógico, testimonia la existencia de todo un escenario intercultural epistemológico.

Para Hernández (2019, 2024) esta producción filosófica ontológica adquiere densidad multidimensional, articulando lo ontológico o identitario, lo humanístico(derechos),, lo ético-político(poder-gobernabilidad) y el nivel pedagógico (Etnoeducación, educación propia e intercultural), cruzado este último por una concepción de investigación arraigada en la memoria de las comunidades.

Los procesos etnoeducativos, en todos los niveles, recepcionan esta rica producción filosófica-epistemológica y la dinamizan mediante modelos pedagógicos fundamentados en las pedagógicas propias en dialogo con pedagogías interculturales, como soportes de los Proyectos Etnoeducativos Comunitarios (PEC) en su condición de dispositivos estratégicos que orientan el quehacer educativo de las comunidades.

En se sentido, la Universidad Propia, se convierte en un escenario que recrea y reproduce este acervo filosófico epistemológico y pedagógico con nítida connotación ontológica, en la medida que está dirigido a salvaguardar el patrimonio colectivo material e inmaterial del ser afrocolombiano, negro, raizal y palenquero como sujeto histórico de derechos, negados por el racismo y la discriminación, lo que permite entender la naturaleza, antirracista del proyecto pedagógico de la Universidad Propia y su condición de espacio que reivindica el ser afrocolombiano, negro, raizal y palenquero, desde la matriz cultural africana, enarbolando de esta manera el espíritu afrocentrado que la caracteriza, en la medida que coloca en el centro de su práctica docente, investigativa y articulación comunitaria, el legado de África como cuna de la humanidad.

EL MUNTU –UBUNTU COMO FILOSOFÍA AFRICANA: UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIDA, MARCA EL CARÁCTER FILOSÓFICO DE UNIPROPIA.

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

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

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

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

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

Al respecto Samir Amín (1989: 31) dice:

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

Las investigaciones del filósofo Eungenio N Kogo (2013: 10), son contundentes al sustentar el origen de la filosofía en África, particularmente en la cultura Ishongo y en todo el territorio del antiguo Egipto, al respecto dice:

> *"Desmitificando la dogmática occidental y siguiendo la luz de las fuentes primarias, estas han establecido con creces que el saber universal y racional, que posteriormente recibió el nombre de filosofía, fue inaugurado por los Ishango en el XX milenio antes de Cristo, a orillas del lago Eduardo, en la actual República Democrática del Congo…En un hábitat en el que no contaban ni con el papiro, ni con otro cualquier medio para guardar o conservar sus conocimientos, pues, los Ishango lograron grabarlos en los huesos de animales que cazaban para alimentarse, cuyos restos fueron descubiertos, a mediados del siglo XX, por el Dr. Jean de Heinzelin y analizados microscópicamente por Alexandre Marshack, en el Musée d´Histoire Narturelle de Bruselas, donde actualmente se conservan... Por eso, la mayoría de las interpretaciones coinciden en que las secuencias de los signos utilizados por los Ishango fueron el establecimiento del primer "calendario lunar" de la humanidad, un calendario que constaría de 5 meses lunares y 18 días. Este fue naturalmente el resultado de la reflexión sobre la claridad lunar, sobre el origen del movimiento y de la duración que representaban los vaivenes de sus ciclos o sus posiciones, conocidas como luna nueva, creciente, llena y menguante. El Ishango habitante del planeta tierra, interrogando la causalidad de estas luces cambiantes que giraban continuamente alrededor de su astro rey, que no era otro sino la tierra, establece un sistema de signos para comprender el fenómeno".*

También sustenta el origen de la filosofía en el antiguo Egipto, a partir de la riqueza científica que encierra esta civilización, convertida en las sociedades antiguas en el centro de la multiplicidad de saberes que lo caracteriza, de esta manera, Ibíd (2013: 10-11) afirma:

> *"Pues bien, desde ese habitáculo, propicio al intelecto del Ishango, conocido hoy en día por el nombre genérico de Zona de los Grandes Lagos, tuvieron lugar las primeras grandes emigraciones de nuestro planeta. El negro africano, siguiendo las dos ramas del río Nilo, el Blanco y el Azul, tras abandonar su confluencia, llega hasta su Delta o su desembocadura en el mar Mediterráneo, esa nueva tierra se llama Kemet, "la Negra". El término kemet, en el egipcio faraónico o antiguo, designa a lo negro: "mujer negra, hombre negro, piedra negra, mundo negro, nación negra, humanidad negra, estatua negra, etc." Ese país se llama precisamente País negro, porque las aguas negras del río Nilo, en sus periódicas inundaciones, manchaban de fango negro a todas sus orillas y a sus inmediaciones. Al alejar las tierras de cultivo más allá de donde alcanzaba el fango, nació la geometría. Aquí es donde, en el transcurso de largos milenios, florecen las primeras revoluciones de la historia universal: en la política, en la filosofía, en la ciencia, en la religión, en la arquitectura, etc., etc. En la política, se desarrollan los primeros grandes imperios: el Imperio Antiguo (-3500-2000), imperio Medio (-2000-1580) e imperio Nuevo (1580-661), que fueron gobernados por unas 25 dinastías de faraones negros... Hacia el siglo IX a. C., los griegos descubren su esplendor. El pueblo griego fue, a ciencia cierta, el primer pueblo culto europeo, cuyos intelectuales inspirados por el espíritu de superación, de alcanzar nuevos mundos y de ampliar sus conocimientos, llegaron a Kemet. Mas, al percatarse rápidamente de que sus habitantes eran Aithiopes, eran Negros, lo bautizaron con el nombre de Aithiopía, País de Negros. Este es el Egipto de le Negritud. Homero, Esquilo, Heródoto, Eurípides, Teócrito, describen los diversos tonos de razas negras que encontraron en él, diversidad que fue plasmada, a su vez, por sus compatriotas y genios del arte apolíneo, como diría Nietzsche. Esto significa que no sólo el griego viajó a África sino también el Negro africano viajó a Grecia. De hecho, Grecia fue el único país europeo que en la antigüedad había creado un arte consagrado exclusivamente a la Negritud: este fue el arte del jarrón o de la jarra que, junto con el de la escultura de figuras completas, en busto o máscaras de actores teatrales de material diverso, se conserva en los museos más famosos del mundo, como: el British Museum de Londres, el de Louvre, en Paris, el de Roma o Boston. Al lado de esta creación*

artística se encuentra el otro arte, el de la representación del Negro en materiales nobles, bronce, plata, oro, piedras preciosas".

Además del Egipto antiguo, en este periodo de la filosofía antigua, , se incluye todo el pensamiento de los mandingas, los dogon y su síntesis metafísica, en el cual sobresale el viejo filosofo Ogotemmeli, las aportaciones metafísicas de los yorubas y las viejas cosmologías teocéntricas. Es digno mencionar también, la existencia histórica de ciudades símbolos de la sabiduría y conocimiento africano como son Tumbuktu, principal centro del conocimiento del imperio Songhay y Alejandría para el mismo caso de Egipto.

El mismo Nietzsche (1976) en el crepúsculo de los ídolos (1888) reconoce, aunque de manera soslayada y peyorativa, el origen de la filosofía en África y como Platón en su viaje por esta cultura, se nutre de este ideario, al respecto De Echano (1996: 690) dice:

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

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

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

La raíz común a estos cuatro elementos es el "ntu". Ntu es la fuerza universal que se manifiesta en todo lo que existe, visible o invisible. El "muntu", es decir, la persona viva o difunta es la única criatura que tiene la capacidad del" Nommo", la fuerza que le proporciona la capacidad de la

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

La lectura de Zapata Olivella (2011: 3) dice que:

> *"Por haber sido África la cuna de la humanidad, es de presumir que preservaban las más antiguas experiencias sobre la vida, la muerte, la enfermedad, la familia, las concepciones filosóficas del universo, los dioses, los ancestros, las herramientas y el medio ambiente. Eran trashumantes que transportaban en sus migraciones conocimientos sagrados de la vida y la cultura. No debe extrañarnos, entonces, que su filosofía del muntu resuma los más antiguos conocimientos del hombre para ajustar su conducta a la sociedad y a la naturaleza.*
>
> *La filosofía del muntu, aun cuando tenga la originalidad de ser la más antigua, incorpora elementos de otros pueblos africanos y de fuera del continente, lo que la hace ecuménica en el sentido más humano, es decir: tiene validez más allá de los credos religiosos o políticos. Su prédica mayor va dirigida a la enseñanza de los principios elementales de sobrevivencia y convivencia entre los seres humanos y la naturaleza. Una filosofía vitalista y existencialista, íntimamente sometida a los mandatos superiores y sagrados de los ancestros.*
>
> *(...) El muntu concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, agua, fuego, estrellas), y las herramientas, en un nudo indisoluble. Ésta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amarguras ni resentimientos. Una filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre.*
>
> *Aunque para algunos economistas fisiócratas hablar de difuntos trabajando a la par de los vivos les parezca un tema mítico sacado de las sociedades tribales primitivas, su sentido más profundo expresa que el trabajo de los vivos debe enriquecerse con la experiencia atávica acumulada en la tradición. Y esta filosofía y esta praxis, mantenidas inalterablemente por los pueblos africanos en América a lo largo de quinientos años de exilio y opresión, les*

permitió no sólo conservar su propia autenticidad —material y espiritual— sino enriquecerla con la asimilación y recreación de las tecnologías indígenas y europeos a través del mestizaje étnico y cultural".

Por otro lado, Hernández (2014d: 158-159) citando a Tempels[2] (1945: 6) considera que el mundo yoruba tiene una concepción de mundo tripartita, cuya composición es la siguiente: "Ara" o cuerpo físico, "Emi" o mente-alma, y "Ori" o la cabeza interna. En la cosmogonía yoruba esta concepción se explica de la siguiente manera:

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

Estas sociedades están fundadas en una visión de mundo, del universo, la naturaleza, organización social y la economía, formas de relacionarse entre sí, otros y el más allá donde los ancestros juegan un papel importante. La concepción de mundo evidencia un entretejimiento entre un ideal de creación por un ser superior y la visión antropocéntrica de esta, mientras que, respecto al universo, para el caso bantú, además de estar integrado por los humanos, también existían otros seres como

[2] Retomamos aquí el planteamiento de Tempels, sin perder de vista lo que dice Laó(2014) al afirmar que también construyó un ideal racista de la filosofía africana al esencializarla y primitivizarla como un simple producto occidental y no como un producto propio del logos africano. Esta crítica la había expresado Aimé Cesaire en el Discurso sobre el Colonialismo (2006).

los espíritus, los animales, las plantas, y todas las cosas que existían en el medio natural del muntu (Zoghe 2008: 33)

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

Los horizontes de Akomo Zoghe (2008: 70) reafirman lo anterior diciendo que:

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

En el caso específico de Suráfrica, la filosofía Bantú, adquiere una connotación específica como ubuntu, que encarna una concepción filosófica propia del muntu y traduce formación del individuo en comunidad. Jean-Bosco Kakozi Kashindi (2012: 2), en su ontología relacional dice:

> *" Habiendo una unidad lingüística comprobada entre los pueblos bantú, podríamos encontrar en casi todos estos pueblos, una expresión similar. Así, por ejemplo, en zulú se dice: "umuntu ngumuntu. ngabantu"; en mashi (lengua hablada en el este de la República Democrática del Congo) se dice: "O'muntu ajirwa n'owabo" (la persona se hace con el otro" o "la persona es hecha por la otra"); en swahili (la primera lengua negroafricana y bantú que tiene más hablantes) se dice: "Mtu ni mtu kati ya watu" (la persona es persona en medio de [o en relación con] las personas). Esas expresiones o dichos tienen un campo muy amplio de aplicación, ya que resume en sí un pensamiento y una práctica ética que, en las sociedades africanas, son considerados como base del entendimiento del ser humano y lo humano mismo. Muchas de las traducciones que han sido dadas a esas máximas son las siguientes: "La persona es [se hace] humano a través de otras personas", "yo soy porque nosotros somos".*

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

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

El ubuntu está emparentado con la teranga, filosofía desarrollada en Senegal que en lenguaje wolof, significa hospitalidad, colaboración, compartir e interactuar con un sentido eminentemente colectivo en cualquier circunstancia de la vida.

Tres son las connotaciones epistemológicas del pensamiento africano: En primer lugar, una filosofía de la praxis que encierra aspectos cosmogónicos relacionados con la ancestralidad , una concepción vitalista- naturalista, asociados a la inserción de lo social y lo natural, articulado culturalmente y en el cual resaltan principios rectores mandatos por el papel de la tierra, agua y fuego, estrellas , como horizontes del firmamento que orienta el rumbo de una filosofía que se asume como filosofía de la vida. También una filosofía aforística inspirada en el papel de la tradición oral y en la cual los mayores, encarnados principalmente en los griots, juegan un papel decisivo en la formación de las generaciones, el dicho : La boca del abuelo, huele mal, pero dice cosas agradables, encierra toda una sabiduría y una riqueza de pensamiento; al igual que la expresión “En África, cuando muere un mayor es una biblioteca que se quema”, constatando así que una de las características de la filosofía africana es que ella, además de la escritura, conserva una vieja, milenaria tradición oral más que otras culturas.

Una filosofía ética-política que tiene como presupuesto principal el nosotros como condición de existencia y formador de subjetividad, en la medida que los individuos construyen su intersubjetividad en medio de la pluralidad, donde igualmente reafirman su individualidad en el contexto de la pervivencia de relaciones coloniales y neocoloniales.

De hecho, esta filosofía es tan antigua como la griega, y existen muchas evidencias que es primero que la grecorromana, en la medida que tiene la marca egipcia, tal como lo sustenta N Kogo Ondo (2006: 46) al afirmar:

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

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

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

En palabras de N Kogo Ondo (2006: 51), en este largo proceso de producción de saberes, desde la antigüedad hasta nuestros días, son destacables muchos filósofos africanos, entre los cuales mencionamos:

> *"En la Edad media: Abderrahman ben y Abdallah es-Sadi, ilustrado de Tumbutú, considerado una de los principales centros del saber universal más importante, al lado de Alejandría; en Tumbutú funcionó la primera Universidad.*
> *En la edad moderna: Zar aya agob, el racionalista etíope Juan Latino y William Amo, gloria de la Universidad de granada.*
>
> *Filosofía contemporánea, en donde sobresalen varios paradigmas de pensamiento, las más importantes son:*
>
> *-Radicalismo del conciencismo de Kwame N Krumah, Aimé Cesaire y leopold Sedar*
>
> *Senghor, con sus teorías del Orfeo negro y negritud.*
> *-Vuelta a la tradición africana, con Tierno Bokar, Amadou Haampateba*
> *-La crítica a la civilización occidental, Mongo Beti, Ezequiel Mpluahlele.*
>
> *-Colonialismo y Neocolonialismo, Franz Fanón y Okot P bate*
> *-El Neopositivismo, conciencia de la contingencia, Naguib Mahmoud -*
> *Reafirmación de la reconstrucción africana, Malek Ben -Filosofía de la*
> *Historia, Cheikh Anta Diop, Afao Bibogo" .*

Todas están conectadas con los planteamientos de Achile Mbembe (2011) a partir del concepto de biopoder de Foucault, donde desarrolla los conceptos de necro política y necro economía, entendida simplemente como las políticas de muerte que caracterizan los tiempos actuales del capitalismo globalizado e impulsan los Estados aún anclados en el colonialismo, se trata de propiciar los mayores niveles de degradación humana

Desde las perspectivas de la filosofía política, no olvidar a Ignatius Sancho, según la información as nacido en Cartagena de Indias en 1729, referenciado como reconocido abolicionista en Gran Bretaña, autodidacta que legó todo un pensamiento contra la esclavitud y principalmente textos de música y teatro, compilados en las cartas del difunto Ignatius Sancho, un africano (Sancho, 2015).

En esta constelación de filósofos, no podemos dejar de mencionar a Quobna Ottobah Cugoano de Ghana, y su trabajo Pensamientos y Sentimientos sobre la Maldad de la Esclavitud en el 1787[3], como filosofía política critica de la esclavitud, el colonialismo y el racismo presente también en muchos textos ilustrados que navegan sobre el ideario de inferioridad del negro.

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

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

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

Los rasgos más importantes del pensamiento africano sintetizados por Pérez Martínez (1989: 120-127), son los siguientes:

> *"-Pensamiento intuitivo y dinámico.*
> *-Hermandad entre los hombres*
> *-La familia y la comunidad como valor fundamental*
> *-El culto a los antepasados*
> *-Valoración positiva de los hijos*

[3] No existe referencia de este texto en castellano, es una traducción del profesor Laó.

-Sistema ético político, donde para el caso de la lengua Wolof, es la guía del comportamiento, ética de vida, origen de todas las virtudes, el secreto contra la cobardía y contra el sometimiento a la justicia, fuente de fidelidad a los ideales de la vida, valentía y dignidad".

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

En síntesis, apretada, una definición de Filosofía africana, la encontramos expresada con claridad en Laó (2014: 4) al decir:

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

Esta tradición africana es recogida por las colectividades afrodescendientes de América Latina y el Caribe, cuyo trasegar y racionalidad de raigambre africano, encarna toda una sabiduría ancestral reflejada en su mundo cultural espiritual y material, patentizado a través de distintas manifestaciones propia de su realidad social, económica, política y cultural, cuyas rasgos más sobresalientes se amplían y profundizan en los apartados siguientes, no obstante, sus más importantes expresiones son: la familia extendida como núcleo principal de sus relaciones sociales, caracterizada por la existencia de troncos familiares bastante numerosos unidos a través de lazos de parentescos, vínculos culturales que trasciende lo consanguíneo y dan primacía a otros elementos propios de la prole.

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

LA FILOSOFIA PARADIGMATICA DECOLONIAL DE LATINOAMERICA Y EL CARIBE, APORTA TAMBIEN A LA CARACTERIZACION FILOSOFICA DE UNIPROPIA.

Desde una lectura de los impactos del colonialismo y el imperialismo en el pensamiento latinoamericano y sus secuelas de sojuzgamiento , castración mental y cercenamiento de los ideales originarios herederos de la tradición Inca, Maya y Azteca, Dussel(2006, 2009) construye epistemológicamente categorías como la "exterioridad" a la totalidad política y el lugar interpelante del "otro", como sustento de sus tesis políticas y política de la liberación dirigida a recuperar el sentido de la política como bienestar para el pueblo , en su condición de sujeto y fundamento de esta, a partir de una transformación del sentido impuesto y de los mecanismos de operativización.

En este contexto, el problema de la identidad es crucial para Dussel (2009: 185) en las perspectivas de vincular cultura y política, ya que considera que:

"La esfera institucional del campo político emerge en el cruce de múltiples campos materiales (subesferas ecológica, económica y cultural primordialmente), entre los cuales la "institucionalidad cultural" refiere a la "producción de todos los bienes intracomunitarios, fruto de tradiciones históricas, de cosmovisiones, lenguas, ciencias, artes".

En el caso de Walter Mignolo (2003), en sus textos Historias locales/diseños globales y en el texto compartido con Walsh y García (2006), Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento, tiene como escenarios principales de su discurso, el lenguaje, la memoria y el espacio como constructos epistemológicos, donde recae la colonialidad del saber, el ser y el poder en América latina. Una lectura de estos planteamientos de Mignolo, según Paz García (2011: 59) consideran que:

> *"desarrolla una profunda preocupación por las condiciones epistemológicas de la crítica social y las potencialidades específicas de los procesos de gnosis fronteriza. Se trata de procesos donde a los alcances de los proyectos de descolonización se oponen los desafíos propios de la condición de hibridez de la que es portadora la conciencia humana, en la producción de un pensamiento local impactado por diseños globales y pretendidamente universales"*.

Para Aníbal Quijano, el problema de la colonialidad del poder es consecuencia del eurocentrismo y el ideal de superioridad del europeo respecto a los otros y en particular en relación con América

latina. La idea central que sustenta estas relaciones históricas de colonialidad y dominación, es indiscutiblemente la categoría de raza, como producto de la modernidad colonial, instaurada por Europa en América latina. La idea de raza, estará presente también en la división del trabajo, adquiriendo las características de división racial del trabajo, expresada en que los negros, indios y nativos desempeñarían los oficios más viles y no pagos, mientras el blanco europeo desempeñará oficios dignos y serán los pagados. Al respecto, Quijano (2002: 2) sostiene:

> *"En la constitución de América, convergieron dos procesos históricos. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos entorno del capital y del mercado mundial"*.

Por lo tanto, la virtud de Quijano es que clarifica contundentemente los vínculos existentes entre el capitalismo en América y el mundo, con el racismo como ideología y política fundante y legitimadora de las relaciones de dominación impuestas por Europa y sus metrópolis asociadas.

Retomando los aportes de Quijano, María Lugones (2014: 67-71) aporta el discurso de género y sexualidad al paradigma decolonial, al considerar tres aspectos sustantivos co-constitutivos de la modernidad/colonialidad y son:

> *" 1)la primera gran clasificación que la colonización impuso fue una división entre humano y no humano;2)La invención del género es correlativa a la supremacía del varón blanco europeo poseedor de derechos sobre las mujeres de su propio grupo, sin embargo, este es un tipo de relación reservada a lo humano; la mujer blanca europea como compañera y reproductora de la raza y el capital es humana;3)al resto de las gentes del mundo extra europeo se impuso un orden natural al servicio de la supremacía blanca(humana) por lo cual no se podría afirmar que el sistema de genero funcionara para todos los colonizados; 4)la raza, el género y la*

sexualidad son categorías co-constitutivas de la episteme moderna-colonial y no pueden pensarse por fuera –de esta episteme-como tampoco de manera separada entre ellas.

Para Lugones (2014), todo análisis de los impactos de la modernidad/colonialidad debe hacerse a la luz del principio de interseccionalidad entre raza, género y sexualidad como parte de un todo que define la lógica y episteme euro centrista presente en la esclavización y colonialidad.

Desde la visión de Walsh (2010: 25), no es suficiente teorizar políticamente para comprender la realidad de América Latina y sus pueblos durante años de invasión y dominación en su expresión colonialidad del poder, ser y saber, si no se es capaz de pedagogizar los procesos de resistencia, re existir y de revivir de las colectividades étnicas (indígenas y afrodescendientes). De ahí, la necesidad de construir pedagogías decoloniales nutridas con los ejemplos de lucha libertaria y construcción de otros mundos, y los aportes intelectuales de pensadores comprometidos con sus proyectos históricos, de modo que:

"Es a partir de este horizonte histórico de larga duración, que lo pedagógico y lo decolonial adquieren su razón y sentido político, social, cultural y existencial, como apuestas acciónales fuertemente arraigadas a la vida misma y, por ende, a las memorias colectivas que los pueblos indígenas y afrodescendientes han venido manteniendo como parte de su existencia y ser".

En Colombia, el paradigma decolonial, tiene en Arturo Escobar y Santiago Castro Gómez, dignos exponentes de sus tesis, a partir de referentes diferentes en la medida que Castro(2005-2009) lo hace desde el ángulo filosófico y al considerar la distinción entre colonialismo y colonialidad, cree que la problemática de América latina, tiene que analizarse ontológicamente, es decir, arraigado en su experiencia histórica, y para lo cual se debe utilizar preferiblemente las perspectivas genealógicas.

Los horizontes teóricos de Arturo Escobar (2005) destacan la pluriuniversalidad de mundo que caracteriza las sociedades latinoamericanas y desde experiencias de pueblos afrodescendientes en el Pacífico colombiano, caribe y Valles interandinos, construye todo un discurso epistemológico presentes en los ideales de bienestar de las colectividades étnicas, colocando en el centro toda una concepción de ecología política construida desde el Proceso de Comunidades negras de Colombia.

Este paradigma fortalece la concepción del conocimiento como criatura cultural y constructo social vinculado directamente al discurrir histórico de la producción de conocimientos desde distintas latitudes y construcciones holísticas locales, regionales y continentales.

CONCLUSIONES

Beber de los saberes ancestrales de los pueblos afrocolombianos, raizales y palenqueros como sustancia de su mundo étnico cultural , define la identidad de la Universidad Propia como alternativa educativa articulada al proyecto histórico del movimiento social afrocolombiana, específicamente en su expresión Proceso de Comunidad3es Negras(PCN), nutriéndose todo su trasegar de las construcciones filosóficas epistemológicas y políticas del PCN y el movimiento social afro, como opción política que desnuda los impactos del racismo y trabaja por la dignificación de los afrodescendientes como colectividad étnica diferenciada e Colombia.

Los presupuestos filosóficos heredados de África, cuna de la humanidad y recreado en suelo latinoamericano y caribeño, definen la caracterización filosófica de la Universidad Propia, cuyo trasegar inserto en la agenda del movimiento social, la articula al panafricanismo como ideario y movimiento de la diáspora africana a nivel ecuménico, que coloca en el centro de su praxis, el rico mosaico ´étnico africano, imprimiéndole de esta manera, una connotación eminentemente afro centrada.

RECOMENDACIONES

Recomendamos al gobierno colombiano y en particular al Ministerio de Educación Nacional (MEN), facilitar las políticas públicas necesarias, para incorporar todo este complejo filosófico-ontológico y pedagógico, al discurrir educativo de la Universidad Propia, de modo que disponga de las condiciones pertinentes para el cumplimiento de su misión docente, investigativa y de proyección o articulación social-comunitaria. En ese sentido, las consideraciones pedagógicas aquí planteadas, deben reflejarse en la estructura curricular de Unipropia, poniendo al servicio de su misión y visión, lo mas representativo de la intelectualidad afrocolombiana y de otras colectividades sociales con las cuales interactúa.

REFERENCIAS

Aínsa, F.(2006). Del topo al logos: Propuestas de geopolítica. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert.

Amín, S.(1989). El Eurocentrismo. México, Ediciones siglo XXI

Asimov, I. (1993). Historia de los Egipcios. Madrid: Alianza ediciones.

Balza García (2015). Observaciones etnoepistemológicas. Vida y desarrollo epistémico de los intercambios y los límites culturales 146-147). https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=es&user=H8A0cnYAAAAJ&citation_for_view=H8A0cnYAAAAJ:qjMakFHDy7sC

Bosco J. (año). Una comparación entre 'Ubuntu' como antología relacional en la filosofía africana bantú y el planteamiento "nosótrico". Su relevancia en estudios sobre afrodescendientes. Recuperado de www.ieeiweb.eu/public/fileupload/.../n5/.../4_kakozi_jean_bosco.pdf, el 12 de septiembre del 2012.

Smith, A. (1980). Cultura negra y avasallamiento cultural. Bogotá. Map Publicaciones.

De Echano J. (1996). Historia de la Filosofía, Madrid, Editorial Ministerio de Educación de España.

Escobar, A. (2005). Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia. Bogotá: ICANH.

Fanón, F. (2010). Piel Negra, Mascaras Blancas. Buenos aires. Editorial abraxas.

Friedemann, N. (1977). Etnicidad, Etnia y Transacciones. En: Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali-Colombia.

García, P; Sánchez, E. (2006). Conocimiento ancestral y Biodiversidad. Bogotá. Palenque el Congal-Instituto Alexander Von Humboldt.

Grosfoguel. El concepto de racismo. En Michel Foucault y Frantz Fanón: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?. En: Red de revistas científicas de América Latina, El caribe, España y Portugal. Bogotá. Tabula Rasa, N 16. Enero-junio 2012, pp 79-102

Hernández (2014d: 158-159). Hernández, R. (2014d). Genealogía de la identidad cultural palenquera y su incidencia en el movimiento social afrocolombiano. Cartagena, Instituto Manuel Zapata Olivella.

Hernández, R (2015a). La producción pedagógica etnoeducativa afrocolombiana, negra, raizal y palenquera como articuladora de conocimientos: Avances y desafíos. En: Cultura, desarrollo, movimiento social afrocolombiano y democracia. Rubén Hernandez, compilador. Cartagena, Instituto Manuel Zapata Olivella.

Hernández, R. (2015b). Movimiento social afrocolombiano, ordenamiento político y desarrollo propio. En: Cultura, desarrollo, movimiento social afrocolombiano y democracia. Cartagena, Instituto Manuel Zapata Olivella.

Hernández, R. (2019). Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero como opción política para el fortalecimiento de la democracia. Cartagena. Instituto Manuel Zapata Olivella.

Hernández, R. (2024). Saberes ancestrales, epistemologías propias e interculturalidad epistemológica. Cartagena. Instituto Manuel Zapata Olivella.

Laó, A. (2014). La Filosofía de la Liberación y sus Avatares Descoloniales en Clave de Africanía. Ponencia presentada en la Conferencia-Homenaje a Enrique Dussel celebrada en la Universidad Autónoma de México en noviembre del 2014.

Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales. Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa, editoras. Popayán (Colombia). Universidad del Cauca.

Marrugo (2017: 3). Marrugo (2017). Conferencia dictada en la Escuela de jóvenes Rubén Hernández de Benkos Kusuto. Cartagena.

Marrugo y Hernández (2000: 5). Marrugo, L y Hernández, R (2000). Módulo de Territorio y ambiente. Marialabaja. Instituto Manuel Zapata Olivella.

Mosquera (2013: 109). Mosquera, J. (2013).La población afrocolombiana. Realidad, derechos y organización. Bogotá. Sigma Editores Ltda.

Mignolo, M (2003). Mignolo, W. (2003a). Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid, Ediciones Akal. 456 pp.

Mbembe, A.(2011) Necro política. España. Editorial Melusina

Nietzsche (1976). Nietzsche, F.(1976). El crepúsculo de los ídolos. Madrid. Alianza editorial.

N Kogo, E. (2013). El pensamiento radical y su dimensión afro planetaria. Conferencia dictada en el IV Congreso de Afro europeos de Londres 2013.

Paz García (2011:). Paz, A. (2011). El proyecto decolonial en Enrique Dussel y Walter Mignolo: hacia una epistemología otra de las Ciencias Sociales en América Latina. Cultura y representaciones sociales. Revista electrónica de Ciencias Sociales, Año 5, N 10 pp 57-81. Recuperado de:http: // 10 a3.pdf

Pérez, R. (2001). Estudios Afrocolombianos. Bogotá. Colorgrafia Editores.

Pérez, G. (1989). Mirar hacia África, Bogotá. Primera edición, 1989; Editora Guadalupe.

Quijano, A. (2002). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Argentina, CLACSO.

Rodríguez, L; Hernández, R; Vanegas, M. (2014). Modelo pedagógico de Fuimzo. En: Etnoeducación, interculturalidad y pedagogías propias. Rubén Hernández, compilador. Cartagena, Instituto Manuel Zapata Olivella.

Sancho; I(2015). Letters of the Late Ignatius Sancho, an African. ISBN 978-1460405291 – vía Google Books.

Tempels, P. (1945). La Philosophie Bantoue. Recuperado el 4 de septiembre de 2012 de Toasij, A. (2013).Si me preguntáis por el Panafricanismo y la Afrocentricidad. UNESCO, Editado por el centro de estudios panafricano.

Villa, E. (2016). Etnoeducación, interculturalidad y pedagogías propias. Conferencia dictada en el Instituto Manuel Zapata Olivella. María la Baja - Bolívar.

Walsh, C. (2010). Pedagogías decoloniales. Quito, Catherine Walsh, editora.

Zapata Olivella, M. (2011). El Árbol brujo de la libertad. William Mina, presentación y selección. Cartagena, U de Cartagena, U del Valle, U del Cauca.

Zoghe, A. (2008). La religiosidad Bantú y el Evangelio en África y América. Cartagena, Ediciones Pluma de Mompox.