

La lógica de la acreditación. El aporte de Henry Odera Oruka

* Recibido el 7-3-23

Aceptado el 21-5-23

Alejandro G. Miroli¹

Resumen

El trabajo aborda el aporte del filósofo Henry Odera Oruka a la noción de sistema de creencias de las naciones étnicas o comunidades originarias incluidas en Estados nación modernos y analiza cómo este aporte permite redefinir los supuestos ontológicos del problema de la acreditación de saberes y prácticas desde dicho Estado. A partir de un juicio sobre costumbres funerarias en el cual Odera Oruka fue perito de parte, se caracterizan dos paradigmas ontológicos involucrados en dicho problema y se examina el impacto de las propuestas de Odera Oruka en estos paradigmas.

Palabras clave: ontología social - sistemas de creencias - sabiduría tradicional - sagacidad filosófica - nación étnica.

Abstract

This paper addresses the contribution of the philosopher Henry Odera Oruka to the notion of the belief system of ethnic nations or native communities included in modern nation states, and analyzes how this contribution allows us to redefine the ontological assumptions of the problem of accreditation of knowledge and practices from that state.

Based on a trial on funerary customs in which Odera Oruka was an expert witness, two

¹ Licenciado en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Profesor titular de Lógica y Epistemología, Universidad del Salvador. Jefe de Trabajos Prácticos de Metodología de las Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Departamento del Ciclo Básico Común. Profesor titular de Filosofía de la Historia, Instituto de Profesorado A-1390 "Alfredo L. Palacios". Investigador independiente. Contacto: agm.episteme@gmail.com

ontological paradigms involved in this problem are characterized and the impact of Odera Oruka's proposals on the characterization of these paradigms is examined.

Key words: social ontology - belief systems - traditional wisdom - philosophical sagacity - ethnic nationhood.

Resumo

Este documento aborda a contribuição do filósofo Henry Odera Oruka para a noção do sistema de crenças das nações étnicas ou comunidades nativas incluídas nos estados nacionais modernos e como esta contribuição nos permite redefinir as suposições ontológicas do problema do credenciamento do conhecimento e das práticas daquele estado. Com base em um julgamento sobre costumes funerários no qual Odera Oruka foi uma testemunha especializada, dois paradigmas ontológicos envolvidos neste problema são caracterizados e o impacto das propostas de Odera Oruka sobre a caracterização destes paradigmas é examinado.

Palavras-chave: ontologia social - sistemas de crenças - sabedoria tradicional - sagacidade filosófica - nacionalidade étnica.

I. El problema

El problema de la acreditación es el problema de la autorización que se concede en la estructura del monopolio estatal a sistemas de creencias y prácticas comunitarias de las naciones étnicas y de los pueblos preexistentes a la asimilación de territorios en los imperios coloniales europeos y que posteriormente se incluyeron en los Estados nación modernos. Estos siguieron las fronteras de dichos imperios coloniales por medio de leyes de ejercicio profesional, de colegios y estatutos profesionales, de agencia de control curricular y de financiación de la producción científica y tecnológica.

Este problema pone en escena al Estado nación moderno. Básicamente entendemos por Estado nación moderno lo que se define en la Convención sobre derechos y deberes de los Estados:

Los Gobiernos representados en la Séptima Conferencia Internacional Americana.

Artículo 1. —El Estado como persona de Derecho Internacional debe reunir los siguientes requisitos:

1. Población permanente.
2. Territorio determinado.
3. Gobierno.
4. Capacidad de entrar en relaciones con los demás Estados.

Artículo 4. —Los Estados son jurídicamente iguales, disfrutan de iguales derechos y tienen igual capacidad para ejercitarlos. Los derechos de cada uno no dependen del poder de que disponga para asegurar su ejercicio, sino del simple hecho de su existencia como persona de Derecho Internacional. (Séptima Conferencia Internacional Americana, Montevideo – 1933, 2013).

A los criterios que enuncia la convención se pueden agregar los siguientes que están consolidados en las naciones existentes:

5. Ejército nacional.
6. Moneda de curso forzoso.
7. Lengua de Estado (de uso obligatorio en la documentación de Estado).

Este problema de la acreditación se ha manifestado en una serie de conflictos:

- entre prácticas terapéuticas y sanitarias acreditadas por las agencias estatales (como la FDA o la ANMAT) y prácticas comunitarias;
- entre los modos de producción artesanales y aquerenciados frente a los modos de producción maximizadores del capitalismo tardío;
- entre el Derecho privado comunitario y el Derecho civil mercantil o privado de Estado, como sucede en los problemas de adecuación de los derechos comunitarios de propiedad y el régimen del derecho real codificado;
- entre la imagen manifiesta en las comunidades y naciones étnicas y la imagen científica del mundo presupuesta por las agencias de contralor curricular y las regulaciones profesionales, que se manifiesta en sistemas de creencias distintos o inconsistentes.

Estas son algunas de las formas en las cuales se dio el problema de la acreditación, que puede resolverse de diversos modos: desde la completa sustitución de los contenidos no acreditados, que se entendería básicamente como una suma de errores, hasta formas específicas en las que diversos sistemas de creencias pudieran dialogar entre sí y conformar saberes comunes.

En este debate hay una voz absolutamente original, que es la Henry Odera Oruka² (Kenia, 1944-1995). Este filósofo es una figura muy influyente en los debates sobre el carácter de la filosofía africana, en particular su proyecto de crítica en la aplicación de métodos etnográficos para la resolución del problema de la existencia de una filosofía africana y, por extensión, en la crítica al proyecto etnofilosófico de Placide Tempels y John Mbiti.³ Odera Oruka es conocido por ser el proponente de la doctrina de la sagacidad filosófica y los hombres de sagacidad filosófica o sabios filosóficos. En su obra (Odera Oruka, 1991), presenta un caso muy poco común en el que un filósofo – él mismo– fue perito de parte en un juicio que involucraba creencias tradicionales de la nación étnica Luo en Kenia.

Se trataba de una disputa legal, presentada ante la Alta Corte de Kenia en 1986, acerca del lugar de entierro de Mr. Silvano Melea Otieno. La disputa era entre su esposa Mrs. Virginia Wambui Otieno, que lo quería enterrar en una granja familiar cercana a Nairobi al tenor de su voluntad, por un lado, y el clan Umira Kager, de la nación étnica Luo, dirigido por Joash O. Ougo –el hermano menor del fallecido–, que lo quería enterrar en las tierras ancestrales situadas a más de 400 km de Nairobi, por el otro.

La intervención de Odera Oruka como perito de la parte demandante, la nación Luo, es sometida en primer lugar al interrogatorio cruzado por el abogado de la parte

² Henry Odera Oruka obtuvo un grado en Ciencias de la Tierra en la Universidad de Upsala y tiene un doctorado en Filosofía en la Universidad de Wayne State. Fue docente de Filosofía en la Universidad de Nairobi entre 1970 y 1995, en la cual fundó y dirigió el Departamento de Filosofía, separado del antiguo Departamento de Filosofía y Religión.

³ Odera Oruka ha sostenido una visión muy crítica de la etnofilosofía. Para él, el proyecto de Placide Tempels tenía algunos problemas: (i) esa expansión extrema de la categoría filosofía la alejaba de ser fundamentalmente un proceso de indagación y argumentación personal y la convertía en un resultado anónimo de una comunidad de comunicación; (ii) al colocar los contenidos sustantivos filosóficos en las estructuras sintáctico-semánticas de una familia lingüística, se soslayaba el hecho de que en un mismo lenguaje se pueden exponer sistemas metafísicos contradictorios entre sí; (iii) la etnofilosofía confundía una estructura lingüística, una forma externa, con las intenciones comunicativas de un hablante, que son previas a las estructuras lingüísticas seleccionadas para enunciar. (Miroli, 2023, p. 7)

demandante, Dr. Richard Kwach, y luego al del abogado de la parte demandada, Dr. John Khaminwa, para poder establecer las bases filosóficas y judiciales de las costumbres Luo. Esto se hizo de un modo diferente a lo que había sucedido con los testigos precedentes en el juicio, que habían sido rápidamente desacreditados por el juez y el letrado de la parte demandada.

El Dr. Khaminwa intenta poner el conflicto entre la viuda y las demandas del clan Umira Kager en términos de la caducidad o la actualidad de un sistema de creencias; para él, las razones que emplean los miembros del clan serían razones atrasadas y corresponderían a una etapa superada de la sociedad keniana, a la que él opone un sistema de creencias más moderno, que se correspondería con la sociedad política instalada en el área urbana cosmopolita:

Dr. Khaminwa: Si una persona vive en Nairobi las costumbres son irrelevantes. (...) Kenia es un país independiente; es una nación que busca la modernización... (Odera Oruka, 1991, p. 74) (...) una mejora en la calidad de vida, los estándares de vida, cosas similares... (p. 78)⁴

Es por esa visión dominante en la palabra del abogado de la parte demandada que el conflicto se muestra en términos de vida rural/tradicional/estática versus vida urbana/moderna/dinámica y abierta a los cambios. Por ello, el abogado de la parte demandada parece sorprenderse de la continuidad de las creencias tradicionales en el medio urbano.

Pero a esa presentación Odera Oruka ofrece una primera respuesta sociológica:

La mayoría de los habitantes kenianos de Nairobi provienen de áreas tribales y casi siempre vuelven a ellas a visitar a sus parientes y vivir sus costumbres... ¿Cómo usted

⁴ Todas las traducciones son efectuadas por el autor del artículo.

puede decir que las costumbres son irrelevantes en Nairobi?... ¿Qué se entiende por modernización? (p. 74)

Lo que el Dr. Khaminwa da sostiene como no discutible es un supuesto que se puede y se tiene que poner en cuestión. Así, el principio de la revisión es rechazar el par vida rural/tradicional/estática versus vida urbana/modernidad/dinámica; los sistemas de creencias tradicionales no son totalidades cerradas, sino que tienen un aspecto tan dinámico como los sistemas estatales de las sociedades modernas: los sistemas de creencias tradicionales tienen partes más dinámicas que otras, como sucede con los sistemas modernos y las diferentes velocidades de cambio entre costumbres sociales, como por ejemplo la moda, y el derecho positivo. Odera Oruka lo reconoce respecto de los primeros: “hay algunas reglas o costumbres que permanecen por un tiempo prologado antes de cambiar” (p. 78).

Y este es el punto central de diferencia. La posición del Dr. Khaminwa es que el cambio de los sistemas tradicionales es siempre exógeno, por la creciente presión y asimilación que ejercen los sistemas de creencias y modos de vida del Estado nación moderno. Pero Odera Oruka propone que hay otro factor de cambio que rompe con la asociación entre lo tradicional y el inmovilismo: un cambio endógeno que se debe a las personas de sagacidad filosófica o sabios filosóficos.

Odera Oruka caracteriza a la noción de sabio tradicional como:

...aquel que generalmente guía su vida de acuerdo con las creencias básicas y las posiciones comunes de comunidad étnica... tiene sus hábitos y prácticas usuales como función del hombre prevaleciente en su comunidad. (pp. 73-74)

Y lo distingue de las personas que portan la sagacidad filosófica o sabios filosóficos:

...ellos son hombres y mujeres sabios capaces de explicar asuntos más allá de las creencias comunes que se practican. (p. 69)

Y en esto se diferencia de lo que llama una persona tradicional. Es decir, estos hombres y mujeres sabios pueden:

- exponer un punto de vista personal y no meramente repetir las creencias comunitarias;
- exponer diferencias y alternativas a las tradiciones comunitarias aceptadas en común.

De acuerdo con el sabio filosófico⁵ Stephen M'Mukindia Kithanje: “Una persona sabia es aquella que (...) tomó en cuenta el pasado, el presente y el futuro para hacer un juicio (...) y es aquel que está libre de los apetitos internos y externos” (Citado en Odera Oruka, 1991, p. 73).

Los sabios filosóficos pueden intervenir cuando las costumbres no alcanzan para dar cuenta de un problema. Odera Oruka (p. 70) presenta un caso en el que el hombre sabio puede dar sugerencia: el de una persona que no tiene hijos, es decir, no tiene para quién construir una morada (*home*).

La idea central de las personas de sagacidad filosófica es que las comunidades y los sistemas de creencias que ellas portan son estructuras dinámicas, contra una idea muy común de la etnografía evolucionista, e inclusive más allá de ella, que concibe a los sistemas de pensamiento comunitarios como estructuras completamente cerradas

⁵ Este autor es uno de los sabios filosóficos (*philosophical sages*), como los llama Odera Oruka. Para un análisis de esta categoría por el autor keniano véase Miroli (2023).

que se reproducen mecánicamente en el tiempo. El núcleo de la hipótesis de Henry Odera Oruka, por la que es llamado como perito de parte, es que los sistemas de creencias comunitarios están abiertos, en permanente proceso de corrección y adaptación a circunstancias que pueden cambiar en forma dramática y que se montan en tejidos de vínculos sociales muy complejos y extensos, que tienen una clara implantación comunitaria y territorial y que, en este proceso, las personas de sagacidad filosófica tienen un rol central.

En este punto se produce un disenso metodológico que surge de la aceptación del par vida rural/tradicional/estática versus vida urbana/moderna/dinámica que presuponen las intervenciones del Dr. Khaminwa: el que insiste en ver los sistemas tradicionales como influidos explícitamente por la urbanización, por lo que le reprocha a Odera Oruka el no haber hecho sus investigaciones en medios urbanos:

Dr. Khaminwa: Profesor Odera, usted me ha reconocido que no ha llevado a cabo investigaciones en comunidades africanas urbanizadas y sobre el modo en que ellas reaccionan ante los valores tradicionales.

Odera Oruka: Es verdad que mi enfoque fue en áreas rurales y entre los sabios... muchos eran iletrados. Pero la sabiduría no es un asunto solo confinado a las personas letradas. (Odera Oruka, 1991, p. 73)

Precisamente, el Dr. Khaminwa no puede reconocer que el objeto teórico de Odera Oruka no es examinar los sistemas de creencias tradicionales (labor etnográfica), sino analizar un factor de cambio y evolución de esos sistemas, lo que él ha llamado la sagacidad filosófica, que tiene que ser examinada en el mismo lugar en el que están los sistemas de creencias tradicionales.

II. Dos ontologías

Situamos la oposición entre los conceptos de vida rural/tradicional/estática y vida urbana/moderna/dinámica en lo que podemos entender como un paradigma desarrollista que asocia la modernidad y la calidad de vida con la vida urbana, la industrialización maximizadora y el mercado pletórico. En esos procesos las personas ganan individualidad, aislamiento simbólico, autonomía jurídica, ciudadanía universal; aquí la ciudad es el crisol de una sociedad de iguales autónomos que exige la ruptura de toda costumbre comunitaria, una costumbre que nos llevaría a actuar y decidir por lo que los actos y decisiones de los ancestros señalaran y no por una libre elección personal. Ello se reafirma cuando el Dr. Khaminwa sostiene que en las sociedades tradicionales “puede haber personas oprimidas por las costumbres que en ese caso dirían ‘Déjenme elegir mi propia manera de vivir’” (Odera Oruka, 1991, p. 72). Se trata del paradigma ontológico social que opera como sustrato de varias disciplinas sociales y estéticas acreditadas en torno a la relación entre Estado nación moderno y sociedad urbana.

Existe otro paradigma que –como señalamos al mencionar a la sagacidad filosófica– niega la oposición vida rural/tradicional/estática versus vida urbana/moderna/dinámica. Este está en debate y en ello la obra de Henry Odera Oruka tiene un papel central porque ataca el concepto de vida rural/tradicional/estática.

En este juicio hay dos niveles y estos deben ser distinguidos para examinar el paradigma que responda a lo que llamamos el paradigma desarrollista. Es en el curso del interrogatorio a Odera Oruka que se exponen algunos rasgos propios de otro paradigma ontológico.

El primer punto en cuestión es el involucramiento de los espíritus en los ritos funerarios. El Dr. Khaminwa parte del lugar de los espíritus en el paradigma ontológico moderno: una concesión a las supersticiones personales sin ningún efecto normativo,

que a lo sumo solo tiene que ver con el bienestar psicológico de los creyentes. En un nivel, es el debate acerca de la importancia de los ritos funerarios en la reacción que puedan tener los espíritus:

Dr. Khaminwa: Si alguien falla en la honra al deseo de una persona muerta sobre el lugar en el cual tiene que ser enterrada, ¿no será atormentada por el espíritu del fallecido?

Pero la respuesta de Odera Oruka cambia el eje ontológico:

Odera Oruka: El espíritu solo lo atormentará si las costumbres están de su lado.

Dr. Khaminwa: Pero lo atormentará si se va contra sus deseos, ¿acaso no es así?

Odera Oruka: La actividad de los espíritus no es un tema que decida solo un espíritu. Tiene que haber una razón legítima aceptable para el mundo de los espíritus antes de que un espíritu comience a atormentar a alguien.... Sobre el tormento, como he señalado, los espíritus solo pueden tener éxito en el tormento, si las costumbres están de su lado. Y las costumbres dan legitimación a acciones que son humanamente imposibles de evitar.

Dr. Khaminwa: ¿Quién o qué exactamente atormenta?

Odera Oruka: Los espíritus de los fallecidos.

Dr. Khaminwa: ¿Cuándo sucede esto?

Odera Oruka: Si el espíritu es legítimamente atormentado.

Dr. Khaminwa: Pero, ¿no disgustas al espíritu de un muerto al no cumplir su voluntad en cuanto al lugar en el que debe ser enterrado?

Odera Oruka: El espíritu solo logra atormentar si la voluntad no fue hecha contra las costumbres. Si fue así, entonces el posible tormento terminará en fracaso. (pp. 77, 81)

Se trata de un diálogo excepcional ante un tribunal de alzada en materia civil, sobre dos paradigmas ontológicos que parecen no acordar entre sí. En el paradigma que expone Odera Oruka, todos los agentes –vivos o muertos, corpóreos o espirituales– están sometidos a las creencias y al derecho comunitario local. Es decir que la apelación del Dr. Khaminwa a los espíritus –que quiere mostrar que enterrar a Melea Otieno en las tierras de la nación étnica Luo e ir contra su voluntad atraería la ira de los espíritus– se encuentra con la respuesta de Odera Oruka: sean cuales sean los deseos de los espíritus, existan estos o no, sean proyecciones humanas o entidades reales inmateriales, su existencia no afecta el derecho consuetudinario, que se rige y modifica por las intervenciones de diversos agentes, incluidos los sabios filosóficos.

Así, los espíritus serían agentes abstractos que no tendrían ningún privilegio normativo sobre los agentes corpóreos y la cuestión de la justificación de su presunta existencia es una cuestión de justificación epistémica, al poner el asunto en términos epistemológicos e involucrar la acreditación del sistema de creencias:

Dr. Khaminwa: Como profesor de nuestra Universidad Nacional, ¿usted cree que haya espíritus?

Odera Oruka: Todavía estoy buscando una razón por la cual no deba creer en espíritus. Tal vez sería un servicio académico y de la ley, si usted me pudiera proveer con una razón tal.

Dr. Khaminwa: ¿Ha sufrido usted alguna calamidad extrema que lo haga creer en espíritus?

Odera Oruka: ¿Tengo que haber sufrido una calamidad para creer en espíritus?
(pp. 77-78)

Al separar la cuestión de la justificación de la existencia o inexistencia de los espíritus de la cuestión de la legitimidad o validez de las costumbres tradicionales, que

están sometidas a las intervenciones de la sagacidad filosófica, Odera Oruka muestra que hay una compleja racionalidad comunitaria, que excede el paradigma moderno, y que al mismo tiempo que hay racionalidades operatorias. Los mismos sabios filosóficos han señalado que puede haber creencias sobre entidades que no tengan ningún fundamento propio, como sucede cuando critican la apelación a espíritus para explicar enfermedades e intoxicaciones⁶... Pero la creencia en espíritus no neutraliza la aceptación de que la intoxicación es el efecto de pócimas administradas en forma subrepticia, sino que cada una de las creencias tiene autonomía y puede ser revisada como lo es de hecho por los sabios que él ha entrevistado, lo que permite rechazar la asociación de sociedad tradicional y sociedad estática.

Claramente, la pregunta moderna del abogado de la parte demandada apunta a deslegitimar el testimonio experto de un filósofo, que, en cuanto funcionario de Estado en la universidad pública, no tendría que creer en espíritus, por lo cual sería tildado de “irracional”. Pero Odera Oruka acepta el desafío en los siguientes términos: por un lado, hay ontologías diferentes; en una los espíritus serían entidades imaginadas, a las que se atribuye mucho poder y rasgos muy extraños que no podrían ser reales; en la otra, los espíritus son un tipo de agente como otros, cuya realidad o irrealidad no afecta para nada la capacidad normativa de las normas consuetudinarias; o sea que los espíritus pueden no existir, pero de existir ellos obedecerían y respetarían esas normas como lo hacen los agentes vivos.

Por otro lado, al requerir una razón para no creer en espíritus, pone la cuestión en el territorio del abogado demandante. En efecto él solicita saber cuáles serían las

⁶ Es interesante notar que el informante Stephen M' Mukindia Kithanje señala que los efectos de los médicos brujos se deben a envenenamientos o pócimas que se dan en modo subrepticio, aunque ellos digan que son los efectos de ciertos espíritus (Citado en Odera Oruka, 1991, p. 133). Y que otros informantes coinciden con esta apreciación.

posiciones administrativas o las reglas institucionales que las definan, que tuvieran algún impacto o que impusieran cierta acreditación o desacreditación de creencias acerca de la existencia de cierto tipo de entidades, como serían las creencias Luo acerca de los espíritus.

El conflicto entre la ontología desarrollista y la ontología de las comunidades se radicaliza aún más. Los miembros de la nación étnica Luo deben ser enterrados en sus morada⁷. En ese caso:

Odera Oruka: ...tiene que haber una muy buena razón para enterrar a un Luo fuera de Luolandia. Y la buena razón puede ser que el muerto tenga una morada fuera de Luolandia, que se encuentre muy lejos y no tenga sentido insistir en transportar el cuerpo a Luolandia. (p. 75)

Este genera una reacción del Dr. Khaminwa, que rechaza esa noción de morada:

Dr. Khaminwa: Para el caso, Profesor Odera, ¿dónde está su morada en Nairobi?

Odera Oruka: ¿Qué quiere decir usted con morada?

Dr. Khaminwa: Profesor Odera, yo lo conozco muy bien, usted me conoce...y nunca le pregunté esto. ¿Dónde está su morada en Nairobi?

Odera Oruka: Yo tengo una vivienda en Woodlands Road.

Dr. Khaminwa: Profesor Odera. Entiendo que usted no es una persona Luo tradicional.

Odera Oruka: Yo soy Luo, aunque organizo mi vida de acuerdo con los valores de alguien que no es un Luo tradicional.

Dr. Khaminwa: ¿Tiene usted una morada en Kenia?

Odera Oruka: Si, en Siaya.

⁷ En inglés se presenta el conflicto con los términos *home* y *house*; hemos decidido traducirlos como “morada” y “vivienda” respectivamente.

Dr. Khaminwa: ¿Y una vivienda en Nairobi? Ella pertenece a la universidad, presumo. ¿Y usted vive en ella en virtud de su trabajo?

Odera Oruka: Creo entenderlo. Pero permítame ser comprensivo... no nos hemos puesto de acuerdo sobre la morada y la vivienda.

Dr. Khaminwa: ¿Qué es una morada?

Odera Oruka: Una morada es el lugar en el cual ha sido bendecido por su padre o tío para construir...con las ceremonias que califican a estas como sus moradas. De otro modo, solo serán viviendas y no moradas.

Dr. Khaminwa: ¿Y qué es una vivienda, Profesor Odera?

Odera Oruka: Una vivienda es un edificio construido con el propósito de vivir en él. En ese sentido, en Nairobi yo tengo una vivienda, pero no una morada. (p. 75)

Desde la ontología desarrollista se tratará de una mera distinción terminológica: en ambos casos son entidades materiales que ofrecen un cierto aislamiento climático y personal a un grupo de personas, generalmente una familia nuclear o extensa, sobre un territorio que –al menos temporalmente– no es motivo de querrela continua, y que pueden ser construidas en una variedad de materiales y diseños. Para un arquitecto o ingeniero civil, que se maneja en la ontología desarrollista, la distinción será irrelevante.

La diferencia entre morada y vivienda no es material y no puede comprenderse desde ninguna noción de las materialidades involucradas. Para entender ello es útil la categoría de arraigo, que emplea Jeremías Castro:

...el arraigo es la categoría que nos permite pensar lo político desde lo geológico. El arraigo, en nuestra interpretación, es el fundamento de lo político, es decir, no

hay política sin arraigo.⁸ Toda identidad política está *arraigada en*. Y en estos términos, afirmamos que no hay una política nómada, sino siempre lucha por el arraigo.

Una afirmación como esta considera que, aun planteando nociones como identidades en tránsito, o modos de universación ciudadana (“ciudadano del mundo”), siempre hay lucha por el arraigo/desarraigo, en la medida en que los espacios territoriales que se habitan siempre son *espacios de*. En este sentido, señalamos que el sustrato mineral es el fundamento de lo político y nos habilita a considerar el salto a lo antropológico, o a pensar también el fenómeno humano, pero solo en cuanto el espacio territorial incluye al geoma mineral. De este modo la lucha por los territorios, por los recursos, por la memoria, por el habitar, por el estar en, es la lucha por el arraigo/desarraigo. (Castro, 2022, p.66)

Ya desde la estructura mineral de los suelos, de los materiales involucrados y de las ceremonias de investidura –que se celebran en medios urbanos cuando se inaugura una nueva vivienda–, el espacio se reviste de tramas simbólicas y emocionales en las cuales se instala la vida de los sujetos.

III. Las reglas de la acreditación

El análisis de un episodio judicial sobre un conflicto funerario exhibe dos ontologías sociales diferentes:

- una que llamamos desarrollista. Esta expresa la unidad absoluta del Estado democrático-burocrático implantado en un territorio con límites políticos, con un

⁸ La lucha por el espacio como Tierra o Territorio es una de las constantes fundamentales de todo proceso antiimperialista o descolonizador: desde el reclamo kurdo, por un Kurdistan luego de la primera guerra mundial, hasta las luchas por una Nación política palestina, por un territorio soberano tamil, la autonomía nacional de los zahoeris, y otros tantos procesos que tienen lugar en África y Eurasia, no hay casos de una etnia o comunidad que no tenga un programa político que incluye un arraigo espacial en Tierra o Territorio.

monopolio en la ejecución de la soberanía delegada por algún régimen electoral, que opera a través de un vasto funcionariado que ejerce poderes de policía y contralor de cada práctica profesional y de cada sistema de creencias justificadas que se pretende exponer. Es una ontología de agentes individuales, separados de las comunidades de origen étnico y portadores de igualdades y derechos formales que los conforman. Aquí no hay sino agentes corpóreos y la admisión de agentes no corpóreos es rechazada en forma absoluta. Desde esta ontología desarrollista, cualquier otra ontología social es atrasada y primitiva; debe ser rápidamente asimilada y preservar los posibles éxitos que pueda tener circunstancialmente.

- otra, que llamamos ontología de las naciones étnicas. Esta expresa una pluralidad de formas de gestión pública local, asamblearias o no, está implantada en territorios con delimitaciones geográficas o históricas, con formas variadas de delegación de soberanía por consejos de ancianos o por jerarquías hereditarias de carácter político y espiritual, con diversos sistemas de creencias que se sostienen en el tiempo y que se van modificando en procesos y negociaciones que, entre otros, involucran la sagacidad filosófica, agentes comunitarios unidos por redes vinculares de pertenencia a clanes y familias extensas y ceremonias de tránsito e investidura de cambios vitales, en la cual pueden coexistir agentes corpóreos e incorpóreos. Desde la perspectiva de esta ontología, la desarrollista se impone por medio del poder coactivo, sin límites, y en el caso de los sistemas de creencias se impone de forma necesaria con tecnologías de asimilación y censura.

El problema de la acreditación es, ante todo, un conflicto de ontologías, que son como placas tectónicas históricas en roce. Es decir, es un conflicto basalmente político, cuyos términos son el Estado nación moderno y su ontología desarrollista. Pero no es solo eso: junto a este nivel hay otro que es de justificación. En este caso, el actor central

es la ciencia moderna, y su expansión absoluta de la mano del mercado pletórico; la ciencia como fuerza productiva de bienes y servicios cuya última fase son las tecnologías de la digitalización y los sistemas expertos.

Dados estos dos planos, el problema de la acreditación exige que se asuma la complejidad real de sus posibles resoluciones. En ese caso, las relaciones de revisión y sustitución posibles de sistemas de creencias deberían ser vistas como relaciones contingentes y abordadas conjuntamente en el plano ontológico, estrictamente político, y en el plano de la justificación epistémica. Si solo se considera este último plano, el problema de la acreditación será otra manifestación de una forma de dominación y control de un sector que detenta poder –el funcionariado estatal y otros sectores– sobre las naciones étnicas.

Solo una atención conjunta de ambos planos permitirá una continua y compleja resolución de las múltiples formas en las cuales sistemas de creencias distintos y hasta completamente alógenos unos respecto de otros pueden entrar en comunicación y generar nuevos sistemas híbridos. Y este es un fenómeno que, al menos desde Iberoamérica, parece ir generando nuevas formas de organización territorial humana que van superando las estructuras del Estado nación moderno, en los procesos aún fragmentarios y en búsqueda de la categoría de Estado plurinacional.

La obra de Henry Odera Oruka fue un aporte central al asunto. Lo fue en su metodología de trabajo de campo y también en su visión de la sagacidad filosófica como elemento importante en las dinámicas de los sistemas de creencias de las naciones étnicas.

Referencias bibliográficas

- Castro, J. J. (2022). *Los minerales como figuras del discurso en las poéticas del territorio patagónico*. Tesis de Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas (trabajo inédito). Avellaneda: Undav.
- Mirolí, Alejandro G. (2019). *Poeta contra petróleo. Filosofía y política en el África subsahariana*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mirolí, Alejandro G. (2023). *La doctrina de los hombres sabios. Una lectura comparativa de Rodolfo Kusch y Henry Odera Okura*. Madrid: Cuadernos del CIDAF-UCM XXIV, Universidad Complutense de Madrid.
- Odera Oruka, H. (1991). "Sage philosophy: The basic questions and methodology". En *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (pp. 33-44). Nairobi: African Centre for Technology Studies.
- Séptima Conferencia Internacional Americana, Montevideo – 1933* (21 de enero de 2013). Recuperado el 10 de febrero de 2023 de <https://www.dipublico.org/conferencias-diplomaticas-naciones-unidas/conferencias-inter-americanas/conf-inter-amer-1889-1938/septima-conferencia-internacional-americana-montevideo-del-3-al-26-de-diciembre-de-1933/>