



**Los problemas de la representación de África y de lo africano:  
de la Etiopía de los griegos a las propuestas de Mudimbe**

Luis Alberto Lugo Amador, Ph.D.  
Departamento de Humanidades  
Facultad de Estudios Generales  
Universidad de Puerto Rico en Río Piedras

"África siempre está produciendo algo nuevo."  
-Plinio el Viejo

Cada día de mi vida, observo o escucho cosas que me inducen a reflexionar profundamente sobre representaciones e identidades. Un buen ejemplo es la canción "Aguanile", del cantante puertorriqueño Héctor Lavoe. La mencionada canción tiene como obertura los ruidos de la selva, que sirven de telón de fondo a un mono que comienza a chillar de forma agresiva, y a un coro de nativos que entonan rítmicamente un sugestivo "yemayá-yemayá". La obertura de "Aguanile" constituye toda una oda a la forma en la que África y lo africano han sido representados en el contexto puertorriqueño. Este tipo de representación puede ser reduccionista, simplona y quizás hasta ofensiva para algunos. Pero en última instancia, puede ser tan válida como otras representaciones, que, pretendiendo ser genuinamente africanas, descansan sobre paradigmas que no son africanos. De hecho, tengo que decir que una de las cosas que más me han llamado la atención durante mis viajes por el África subsahariana es el hecho de que la mayor parte del patrimonio cultural existente, con algunas posibles excepciones como el Gran Zimbabwe, parece evidenciar la desmedida importancia que históricamente ha tenido la intrusión de influencias culturales extra-africanas en el continente, independientemente de que las mismas terminen adaptándose y "africanizándose". Pienso, por ejemplo, en las mezquitas de Timbuktú y de Djenné, en las iglesias de Lalibela, en los castillos de la antigua Costa de Oro (actual Ghana) y en los hermosos cascos antiguos de ciudades coloniales como Zanzibar, Gorée y Swakopmund. Si mediante una audaz inducción saltásemos hacia el terreno de las ideas y del pensamiento en África, me atrevería a decir que el panorama no es muy distinto. En su conocida obra *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (1988), el estudioso congoleño Valentin Mudimbe propuso



que el pensamiento africano moderno es un invento de Occidente.<sup>1</sup> Utilizando una metodología desarrollada a partir de las ideas de Michel Foucault, de Claude Lévi-Strauss y de Edward Said, Mudimbe analiza las formas de conocimiento que representan el pensamiento africano y descubre cómo todas, o casi todas, han sido construidas desde Occidente como parte de un discurso de apropiación cultural, política y económica.<sup>2</sup> En realidad, el propio concepto "África", uniformador, reduccionista, entendido principalmente como sinónimo de las regiones subsaharianas, y del que directa o indirectamente emana la idea de lo africano, de una forma africana de hacer las cosas, de un tipo de pensamiento africano, es una construcción que por siglos ha sido desarrollada desde Europa occidental, para consumo principalmente de occidentales,<sup>3</sup> y que, al igual que sucede con el "Oriente" del que nos habla Said, tiene que ver menos con una verdadera correspondencia entre lo europeo y lo africano, y más con un sistema europeo de valores y con un ideario que se genera a partir de las corrientes primigenias del Racionalismo y la Ilustración.<sup>4</sup>

De hecho, podríamos retroceder más en el tiempo y afirmar que el término "africano" es, en

---

<sup>1</sup>V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge (African Systems of Thought)*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1988, ix-xii, 1-5.

<sup>2</sup>Mudimbe, op.cit. ix-xii, 24-35. Ver también la obra de Ali Alamin Mazrui, 'The Reinvention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and Beyond', *Research in African Literatures*, Vol. 36, Número 3, Otoño 2005, 68-82. En la misma, el autor expone que África fue (re)inventada en distintas épocas y circunstancias por los occidentales, desde tiempos grecorromanos hasta la era de la globalización.

<sup>3</sup>De hecho, casi todas las hipótesis sobre el origen de la palabra "África" apuntan hacia una procedencia extra-africana. Las más populares son "afar" (palabra fenicia que significa "polvo"), "aphriké" (palabra griega que significa "sin frío") y "aprica" (palabra latina que significa "soleado"). Fueron los antiguos romanos los que denominaron el litoral sur del Mediterráneo como Africa Terra, aunque con el tiempo el nombre se expandió hacia el resto de la masa continental.

<sup>4</sup>Edward W. Said, *Orientalism*, Nueva York: Vintage Books, 1979, 5.



buena medida, heredero ideológico de la expresión griega "etíope" o "cara quemada", que en el imaginario clásico grecorromano era un nombre genérico que se utilizaba para referirse a un indeterminado número de afroasiáticos de piel oscura o negra que vivían más allá del mundo conocido, es decir, de Egipto, de Libia y quizás de Mauritania. A partir de Esquilo, lo "etíope" quedará más vinculado con lo que hoy conoceríamos como el mundo africano, aunque en ocasiones los griegos y romanos confundían África con Arabia y con las Indias, de modo que las imprecisiones continuaron por largo tiempo.<sup>5</sup> Según el historiador Frank M. Snowden, lo "etíope" era el rasero con el que los antiguos medían la oscuridad de la piel, siendo sinónimo de "negro", y mucho más tarde de "subsahariano".<sup>6</sup> En este sentido, distinguían a los etíopes de otros grupos humanos de piel oscura, como los moros, los indios y los egipcios.<sup>7</sup> Lo más interesante es que la idea griega de lo "etíope" parece ser una apropiación del concepto egipcio-hebraico de "kš", que significa literalmente "negro".<sup>8</sup> Como vemos, cuando los antiguos egipcios y hebreos se referían al país de Kush, pensaban en una tierra de fronteras imprecisas habitada por personas de piel negra. Del mismo

---

<sup>5</sup>Por ejemplo, para los antiguos romanos Egipto era un país asiático ("oriental"), y no africano. Ver Frank M. Snowden, Jr., *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1970, vii-ix, 103. Mucho después, en el siglo XIX, el pensador alemán Herder identificó a los egipcios como asiáticos.

<sup>6</sup>Snowden, op.cit., vii.

<sup>7</sup>El propio Snowden comenta que fue el romano Manilio quien durante el siglo I clasificó a las personas de piel oscura o negra como "etíopes" (los más negros), "indios" (menos quemados), "egipcios" (medianamente oscuros) y "moros" (los más claros entre los oscuros). Estas categorías, evidentemente, se manejaban en el mundo grecorromano mucho antes de Manilio, pero es él quien las clasifica en términos de su pigmentación. Frank M. Snowden, "Bernal's "Blacks" and the Afrocentrists", en Mary R. Lefkowitz y Guy MacLean Rogers (eds.), *Black Athena Revisited*, Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press, 1996, 113.

<sup>8</sup>Por ejemplo, cuando la Biblia hebrea fue traducida al griego, el término "Kush" fue traducido como "Aethiopia". Keith Augustus Burton, *The Blessing of Africa: the Bible and African Christianity*, Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2007, 24-25.



modo, Etiopía, o "el país de los negros", era una comunidad construida e imaginada por griegos y romanos, que poco o nada tenía que ver con la moderna nación que lleva ese nombre, y que respondía a un oportuno ejercicio de simplificación en el que una serie de culturas complejas y variadas eran fusionadas desde afuera y definidas exclusivamente en términos del color de la piel.<sup>9</sup>

Huelga decir que esto no es muy distinto a lo que en la actualidad muchos hacen con África. Si por un lado la mayoría de los europeos, americanos y asiáticos poseen una visión reduccionista y uniformadora de lo "africano", los investigadores y especialistas reproducen estos esquemas al pretender desarrollar una epistemología africanista, o al explicar las realidades históricas o políticas del continente como si el mismo constituyese una unidad histórica, política o cultural.<sup>10</sup> De este modo, África será lo que determinen las corrientes historiográficas, científicas y sociológicas que se esmeran por medir, descifrar y clasificar unos sistemas de pensamiento particulares y unas dinámicas sociales concretas. De hecho, cuando se admite la existencia de varias "Áfricas" se le suele dar mayor peso a los factores exógenos que a los endógenos; por ejemplo, muchos estudiosos

---

<sup>9</sup>Para la mayoría de los griegos y romanos, "Etiopía" era un país enorme de fronteras muy imprecisas, que se extendía más allá del litoral africano del Mediterráneo, entre el Atlántico y el Mar Rojo. En los poemas homéricos se habla de los "inocentes etíopes", amados por los dioses por su sentido de la justicia y por su piedad. Según Herodoto, la capital del país era Meroe. Eratóstenes hablará de los "nubios" como de una tribu no sujeta a los "etíopes", pero Estrabón los identificará como parte de "Etiopía". Snowden, op.cit., 105, 111-112, 117, 216.

<sup>10</sup>En una reciente publicación del Nordic Africa Institute (2002), se estudian las relaciones que los distintos países escandinavos (Dinamarca, Suecia, Noruega, Finlandia, Islandia) sostienen con África. El contraste no podía ser más marcado. Mientras cada uno de los países escandinavos era tratado como una unidad perfectamente diferenciable y autónoma (incluyendo a la diminuta Islandia), África era tratada como un concepto homogéneo y general, en el que sus partes no exhiben demasiadas diferencias. De este modo, da lo mismo hablar de Eritrea que de Gabon, o de Mauritania que de Zambia. Las relaciones de los países nórdicos no se desarrollan con países, sino con una especie de continente-país, que puede ser encapsulado y reducido con demasiada facilidad. Ver Lennart Wohlgemuth (ed.), *The Nordic Countries and Africa - Old and New Relations*, Goteborgo, Suecia: Nordiska Afrikainstitutet (Nordic Africa Institute), 2002.



pueden bisectar el continente y proclamar la existencia de una África hegeliana, una África darwiniana, una África freudiana, una África lévi-straussiana, una África foucaultiana, una África lacaniana, etc., y todas nutren la idea occidental -y por tanto prevaleciente y casi monopolística- de lo que "verdaderamente" es África y lo africano, en mucha mayor medida que propuestas y cosmovisiones que tengan su origen dentro de las fronteras geográficas de la masa continental africana.<sup>11</sup>

No es necesario mencionar que durante los últimos siglos las relaciones entre los mundos europeo y africano han sido unas de poder, de dominación y de hegemonía, que se manifiestan en una serie de niveles, que van desde las incursiones esclavistas (siglos XVI-XIX) y el dominio político directo (ejercido, grosso modo, entre mediados del siglo XIX y la década de 1960)<sup>12</sup> hasta la actual relación "poscolonial" entre el llamado Primer Mundo y los países africanos del llamado Grupo ACP (África-Caribe-Pacífico), en las que una parte hace unos ofrecimientos y la otra tiene que aceptarlos, debido a su dependencia de crédito y de ayudas extranjeras.<sup>13</sup> También es redundante recordar que el dominio intelectual y mediático que se ejerce desde los principales centros geopolíticos y económicos de Occidente han hecho de estas visiones eurocéntricas de lo africano una especie de canon, del que no sólo se nutren los occidentales, sino también un enorme número de africanos, tanto intelectuales como residentes de ciudades como Nairobi, Dakar o

---

<sup>11</sup>Said, op.cit., 22-23.

<sup>12</sup>Aunque durante el siglo XVI los portugueses establecieron factorías comerciales en regiones como Ghana, Angola, Mozambique y Kenya, puede decirse que la historia del colonialismo europeo en África comenzó oficialmente en 1830, cuando el Estado francés decidió apoderarse del litoral argelino. Este proceso adquirió una dimensión más sofisticada y generalizada a raíz de la conferencia celebrada en Berlín en 1884-85, cuando las grandes potencias europeas delimitaron sus zonas de interés en el continente. Para 1890, sólo Liberia y Etiopía conservaban una precaria soberanía. Ver Basil Davidson, *Africa in History. Themes and Outlines* (versión revisada y extendida), Nueva York: Touchstone, 1995, 283-287.

<sup>13</sup>James Mayall, 'The Shadow of Empire: The EU and the Former Colonial World', en Christopher Hill y Michael Smith, *International Relations and the European Union*, Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2005, 302.



Kinshasa, con acceso a lecturas, televisión y la vasta red de intercambio que ofrece la Internet.<sup>14</sup> Si existe una idea de África como conjunto monocultural, monosocial e incluso monogeográfico, tal y como se expresa en innumerables textos, documentales y reportajes (me viene a la mente el informativo semanal de CNN, llamado *This is Africa*), la misma ha sido construida desde afuera, para beneficio material o intelectual, principalmente, de personas no africanas.

Es interesante señalar que estas ideas comenzaron a tomar forma durante el siglo XVI, cuando comenzó la fase americana o atlántica de la esclavitud africana. Para que esta empresa pudiese operar exitosamente, no sólo se requería de un aparato administrativo-empresarial, sino de una ideología o imaginario que la justificase y legitimase. Dicho imaginario se fundamentaba, esencialmente, en lo racial. Para los europeos, los esclavos, independientemente de su pluralismo étnico-cultural, eran percibidos como distintos racialmente. Eran percibidos como negros. Por el hecho de ser esclavos, a los negros se le atribuyeron una serie de características que subrayaban su primitivismo e inferioridad con respecto a la norma europea. Eventualmente, este imaginario eurocéntrico se extenderá a toda África; es decir, que todos los negros africanos, fuesen o no esclavos, terminaron compartiendo esas características formuladas por los europeos. Muy pronto, términos como "esclavo", "negro", "africano" y "primitivo" se hicieron sinónimos.<sup>15</sup> Todo africano, por ser negro y primitivo, era un esclavo potencial. Era, pues, su raza lo que le condenaba, y para

---

<sup>14</sup>Según la teoría de Manuel Castells, este estrato superior de las ciudades contemporáneas, conectado a la red mundial de comunicación y abierto a informaciones y experiencias que abarcan el mundo entero, contrasta marcadamente con el otro sector, que depende de las segmentadas redes locales, con frecuencia de base étnica, para defender sus intereses y en ocasiones su propia identidad. Este último sector es, en todo caso, el único que está circunscripto territorialmente al espacio de la ciudad. Está "condenado a la localidad", de modo que su atención se centra exclusiva o principalmente en los asuntos locales. Ver Manuel Castells, *La sociedad de la información*, Buenos Aires: Paidós, 1996.

<sup>15</sup>Ver Herbert S. Klein, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid: Alianza Editorial, 1986; Paul Lovejoy, *Transformations in Slavery (a History of Slavery in Africa)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, y John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the World, 1400-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.



que no quedara duda se utilizaron toda una serie de argumentos, desde los religiosos (la maldición de Cam, la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino) hasta los pseudo-científicos, que cuajan en el siglo XIX con la obra de Arthur de Gobineau. No obstante, estas categorías tendrán mayor sentido para los negros de las Américas que para los de Africa, por lo que podría estipularse que los primeros verdaderos "africanos" fueron, precisamente, los esclavos que salieron del continente y sus descendientes.<sup>16</sup> En el África subsahariana, ninguno de los pueblos autóctonos utilizaba el término "africano" para auto-definirse en términos identitarios. Como sabemos, dicha palabra no era propiamente africana, sino un término grecolatino de remoto origen fenicio, utilizado en Europa, en el Magreb y en el Medio Oriente. Lo más parecido en el mundo subsahariano era el mencionado término "etíope", que fue utilizado por la élite helenizada del reino de Axum desde la Antigüedad tardía.<sup>17</sup> Pero los pueblos subsaharianos desconocían el término. Eran igbo, wolof, bambara, mosi, ewe o no contaban con denominación alguna, y sólo cuando eran esclavizados y trasladados a las plantaciones americanas adquirirían una nueva identidad como "negros" y/o como "africanos".<sup>18</sup> En

---

<sup>16</sup>Recientemente, esta tesis ha sido defendida por Francis Ngaboh-Smart en su ensayo "The politics of black identity: Slave Ship and Woza Albert", *Journal of African Cultural Studies*, Vol. 12 (diciembre, 1999), 167-185; por Ron Eyerman en su obra *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African-American Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, y por James H. Sweet en *Recreating Africa: Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World, 1442-1770*, Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press, 2003. Por su parte, David Northrup afirmó que: "(b)efore their experience of overseas exile, few residents of sub-Saharan Africa would have had experiences broad enough to have made them conscious of being residents of the African continent or of sharing a complexion and physiognomy that distinguished them from the inhabitants of other lands. Sierra Leone recaptives became aware of their pan-African identity through encounters with Europeans and with people from other parts of Africa. Sierra Leone was one of the first places in tropical Africa where people identified themselves as 'Africans'...". Northrup, "Becoming African: Identity Formation among Liberated Slaves in Nineteenth-Century Sierra Leone", *Slavery and Abolition*, Vol. 27, Núm. 1 (abril, 2006), 1-21.

<sup>17</sup>Davidson, *Africa in History...*, 43-44.

<sup>18</sup>Es significativo el hecho de que la primera iglesia bautista negra organizada en el Sur de los Estados Unidos (Savannah, 1788)



otras palabras, descubrían que eran "africanos" en América, aunque ese descubrimiento se hacía desde la óptica reduccionista y negativa del imaginario europeo, y sin que necesariamente quedasen canceladas sus identidades previas.<sup>19</sup> Es en ese sentido que Mudimbe establece que la idea de África es un invento de Occidente.

Las mencionadas ideas de corte europeo también estuvieron presentes cuando se formularon los primeros proyectos nacionales afrocéntricos, temprano en el siglo XIX. Un ejemplo clásico lo constituye Haití, que, aunque fue la primera república negra del mundo, estuvo dominada desde su independencia por una élite mulata francófila que fundamentó su proyecto nacional en modelos casi exclusivamente franceses, por lo menos hasta entrado el siglo XX.<sup>20</sup> Otro ejemplo, más cercano al continente, lo ofrece la obra del afroantillano Edward Wilmot Blyden, quien nació en la isla de St. Thomas en 1832 y se estableció en África durante la década de 1850. Blyden es uno de los primeros pensadores en proponer un proyecto nacional para África, pero lo hace utilizando como modelo a Liberia, un territorio creado por la *American Colonization Society* en 1822 como hogar para libertos afronorteamericanos, que terminó convirtiéndose en República en 1847. Evidentemente, el Estado liberiano operaría desde posturas fuertemente influenciadas por el cristianismo protestante (de cuño norteamericano), por el pensamiento liberal de las burguesías occidentales y por corrientes políticas y jurídico-legales que se desprendían de la experiencia anglonorteamericana. De este modo, cuando Blyden propone la extensión del experimento liberiano a todos los rincones del continente, en realidad está proponiendo la occidentalización de África, o una reinención de lo africano desde una

---

fuese conocida como la Iglesia Bautista Africana, mientras que la primera fundada en Jamaica (1784) recibiese el nombre de Iglesia Bautista Etíope. Los términos "africano" y "etíope", utilizados muchas veces de forma indistinta, figuraron entre las principales categorías identitarias de los negros de Norteamérica, de Jamaica y presumiblemente de otros espacios extra-africanos. Leonard E. Barrett, *The Rastafarians*, Boston: Beacon Press, 1997, 75-76.

<sup>19</sup>No es casualidad que afroamericanos como el santomeño Edward Blyden, el estadounidense W.E.B. DuBois, el trinitario Henry Sylvester Williams y el jamaiquino Marcus Garvey se cuenten entre los pioneros de la construcción del panafricanismo.

<sup>20</sup>F. Moya Pons, H. Thomas, L.E. Aguilar, A.G. Quintero Rivera, H. Hoetink, D. Nicholls, L.A. Pérez, Jr., J. Domínguez y R.W. Anderson, *Historia del Caribe*, Barcelona: Crítica, 2001, 121-126.



perspectiva positivista. De más está decir que para Blyden las culturas autóctonas africanas no contaban como materia prima para desarrollar proyectos nacionales. De hecho, serían los afronorteamericanos y los afroantillanos (que para Blyden eran tan "africanos" como los nativos del continente) los llamados a crear las bases de este hipotético proyecto nacional, siendo Liberia la piedra angular del mismo.<sup>21</sup>

Partiendo de todas estas premisas, Mudimbe se cuestiona si las *Weltanschauungen* africanas y los tradicionales sistemas africanos de pensamiento pueden ser formulados de forma explícita fuera de los sistemas epistemológicos occidentales, es decir, dentro de la estructura de su propia racionalidad africana.<sup>22</sup> Tras afirmar la plausibilidad de esta empresa, nos propone una arqueología de la gnosis africana, entendida como un sistema de conocimiento que se aleja de lo que él denomina "conocimiento africanizado", es decir, el tipo de conocimiento fundamentado en la doxa (opinión) y en los epistemes europeos.<sup>23</sup> Un creciente número de africanistas, particularmente nacidos en África (aunque activos en universidades europeas y norteamericanas), han hecho suyos los planteamientos de Mudimbe y han exigido unas líneas de pensamiento más representativas de la realidad africana, esto es, construidas sobre la base de herramientas epistemológicas africanas, y para beneficio de africanos.<sup>24</sup> La gran pregunta, sin embargo, sería si lo africano, al menos como lo conocemos hoy, podría existir fuera de una perspectiva eurocéntrica. Es decir, si removemos la estructura epistemológica de origen europeo sobre la cual se ha venido apoyando el concepto "África" durante los últimos siglos... ¿sobreviviría la propia idea intrínseca de África? ¿Podemos prescindir de las aproximaciones eurocéntricas sin que colapse la idea de lo africano? Y si ello fuese inevitable, ¿sería viable la construcción de un nuevo canon africanocéntrico sobre África y lo africano? El gran problema, para empezar, es que los propios pensadores africanos, inevitablemente, visualizan África desde una perspectiva que le debe mucho -o todo- a los paradigmas y a las estructuras de

---

<sup>21</sup>Mudimbe, op.cit., 98-134. Ver también E.W. Blyden, *Liberia's Offering*, Nueva York, 1862.

<sup>22</sup>Mudimbe, op.cit., x.

<sup>23</sup>Mudimbe, op.cit., x-xi.

<sup>24</sup>Jacob Carruthers, "The Invention of Africa and Intellectual Neocolonialism" (1996), [www.africawithin.com](http://www.africawithin.com)



conocimiento occidentales. Para la mayoría de los africanos, la institucionalización y sistematización de los saberes es sinónimo de occidentalización. Los propios padres fundadores de los movimientos culturales panafricanistas y de negritud, incluyendo a Léopold Senghor y a Aimé Césaire, utilizaron preferentemente las categorías, las estructuras del saber e incluso los idiomas de Occidente (inglés y francés, principalmente).<sup>25</sup> De hecho, la sugestiva y en su tiempo innovadora idea de "negritud" es un término acuñado en Francia por africanos y afrocaribeños educados en ese país, y desde una perspectiva africana representa la manifestación del ser autóctono como otredad, o quizás como una alteridad entendida como categoría negativa del yo.<sup>26</sup> Interesantemente, nunca ha existido un movimiento cultural o social en Europa que se autodesigne como "blanquitud" o "caucasianidad".<sup>27</sup>

Algunos estudiosos de la historia y la cultura de África, como Cheikh Anta Diop, Jacob Carruthers, Martin Bernal e incluso Mudimbe, han acusado a los portavoces de la negritud de practicar una especie de colonialismo intelectual, por no haber sido capaces de utilizar herramientas epistemológicas africanas para problematizar sobre África.<sup>28</sup> Pero... ¿es éste un reclamo justo? El propio Mudimbe, hasta cierto punto, tuvo que aceptar la afirmación de Senghor de que las líneas del pensamiento africano contemporáneo (al menos a la altura de la década de 1970) no tenían otra opción que nutrirse de la antropología, del marxismo y de los discursos producidos por el movimiento afronorteamericano.<sup>29</sup> En otras palabras, las bases del pensamiento africano son

---

<sup>25</sup>Según Mudimbe, esta generación de pensadores africanos produjo... "an African literature that flatters condescending Western ears, in which Africans prove, by means of négritude and black personality rhetoric, that they are "intelligent human beings" who once had respectable civilizations that colonialism destroyed". Ver Mudimbe, op.cit., 36.

<sup>26</sup>Mudimbe establece cierto paralelismo entre el discurso de la "negritud" y el arte turístico africano: ambos responden a las redes del pensamiento y de la imaginación de los occidentales, "in which alterity is a negative category of the Same". Mudimbe, op.cit., 12.

<sup>27</sup>Aunque, en honor a la verdad, la ideología nazi no estuvo demasiado lejos de ese reclamo.

<sup>28</sup>Mudimbe, op.cit., 38-39. Ver también Carruthers, op.cit., 3.

<sup>29</sup>A éstas, Mudimbe añadirá el posestructuralismo. Ver Mudimbe, op.cit., 90.



percibidas por muchos como *ineludiblemente* occidentales. La idea misma de que existe un pensamiento africano es occidental. Para producir un pensamiento más genuinamente africano, esto es, en total o parcial exclusión de los instrumentos del saber occidental, habría que inventar una filosofía africana, una epistemología africana, una ciencia africana. Pero esto es difícil, por no decir que imposible (o desnaturalizador), pues la tradición africana subsahariana no se orientó hacia el saber metafísico, lógico-racional o empírico, al menos como se ha entendido en los mundos semítico, grecolatino y judeocristiano. Irónicamente, lo verdaderamente "africano" sería renunciar a la idea de que existe un pensamiento africano, renunciar a descifrarlo (es decir, a traducirlo a las categorías que se manejan en Europa y América), e incluso renunciar a la mismísima idea de lo "africano", que, como hemos repetido, no deja de ser un constructo occidental, heredero lejano de la idea de lo "etíope". En este contexto, hablar de pensamiento africano sería tan vano y superfluo como hablar de la existencia de un pensamiento asiático, etiqueta igualmente elaborada en Europa, aunque bajo el ambiguo epíteto de "oriental".

Sin embargo, la realidad es que, en nuestro mundo globalizado, pretender disolver la idea de África y de lo africano para dar paso a un nuevo constructo o artificio es una apuesta al fracaso, al menos a corto o mediano plazo. Si los intentos de eruditos occidentales por deconstruir conceptos como la "caída de Roma", la "Edad Media" y el "Renacimiento" han fracasado en el sentido del no reconocimiento de este esfuerzo por parte del gran público, y en el de la continua utilización de esos términos en escuelas y universidades de todo el mundo, debemos deducir que la idea de descomponer lo africano resultaría aún más difícil de digerir. El pensador africano y/o africanista que desee una visión más "africana" de África, o de las regiones subsaharianas, o de los pueblos del valle del Níger, o de Botswana, está, hasta cierto punto, obligado (por no decir condenado) a utilizar la nomenclatura y las herramientas desarrolladas en los centros del saber occidental, al menos si es que quiere llegar al gran público.

El verdadero error, a mi juicio, sería priorizar como objeto de investigación, o como base de un nuevo pensamiento africano, el tipo de pensamiento que encapsula o responde a las intrusiones culturales foráneas de las que hablaba al principio, es decir, los casos del cristianismo en la moderna Etiopía, del islam en Malí y en Zanzibar, del colonialismo europeo en Senegal, Nigeria y Kenya, y del marxismo en Guinea y en Mozambique.<sup>30</sup> Si se prioriza ese tipo de pensamiento dependentista, a

---

<sup>30</sup>Carruthers, *op.cit.*, 5.



expensas de lo que serían las líneas de pensamiento precristiano, preislámico o precolonialista, se estaría admitiendo la no existencia de un pensamiento autóctono en el sentido gnoseológico de la palabra. Sin embargo, el hecho de tener que hablar de pensamiento preislámico o precolonialista, valiéndonos del recurso de un prefijo que marca la frontera entre la incertidumbre o ambigüedad y la certeza o familiaridad, nos demuestra, a todas luces, lo ardua que resulta la empresa de rastrear unas líneas de pensamiento previas a los procesos de irrupción.

El gran problema de las intrusiones es que todas, en mayor o menor medida, partieron de la premisa de que lo autóctono, esto es, lo "africano", era inferior al poder o al saber que emanaba de la ideología foránea que pretendía asentarse en Africa o aprehender y descifrar lo africano. Por tanto, si desarrollamos un tipo de pensamiento africano que se base en la reacción a las intrusiones, o en la "africanización" de las mismas, como parece proponer Mudimbe,<sup>31</sup> anularíamos cualquier proyecto de construir una imagen más genuina de lo africano, o de desarrollar (como paradójicamente propone el mismo Mudimbe) una gnosis africana. Ciertamente, estas imágenes no dejarían de ser representaciones. Quizás más satisfactorias para muchos africanistas, pero representaciones, a fin de cuentas.

Al igual que lo "africano" o que lo "oriental", lo "europeo" u "occidental" es también un constructo. En ese sentido, la empresa de desarrollar una nueva representación de lo africano, como lo proponen Diop y Carruthers, es legítima. Sobre todo tomando en cuenta que, a diferencia de lo "europeo", lo "africano", tal y como lo pensamos hoy, responde a un episteme completamente ajeno a la realidad de los pueblos del llamado continente negro. Peor aún, responde a un episteme que les es relativamente hostil, pues, desde los tiempos de la esclavitud atlántica, la idea de que el saber occidental es superior al afroasiático, que cuaja con la construcción ilustrada de un nuevo tipo de hombre europeo, autónomo, racional y consciente de sus derechos, en oposición al "barbarismo" de africanos y asiáticos, ha nutrido, de distintos modos, los sistemas, estructuras y herramientas epistemológicas y ontológicas sobre los que se ha apoyado buena parte del conocimiento y pensamiento occidental, independientemente de evoluciones menos desafortunadas.<sup>32</sup> No

---

<sup>31</sup>Mudimbe, *op.cit.*, 97, 162.

<sup>32</sup>Ver la obra de Cheikh Anta Diop, *Civilization or Barbarism: An Authentic Anthropology*, Nueva York: Lawrence & Hill Company, 1991.



olvidemos, por ejemplo, cómo algunos de los paladines ilustrados, como Montesquieu, Hume y Kant, se embarcaron en un proyecto de superioridad europea que no sólo pasaba por la manifiesta inferioridad del negro africano, sino por la separación de éste del resto de la humanidad evolucionada, que incluía, por supuesto, a un desafricanizado Egipto.<sup>33</sup> Recordemos algunos fragmentos de los comentarios escritos por el escocés David Hume en sus *Ensayos*:

*Estoy en condiciones de sospechar a los negros naturalmente inferiores a los blancos. Escasamente hubo nunca una nación civilizada de tal complejión, ni siquiera algún individuo eminente en la acción o en la especulación. No hay manufacturas ingeniosas entre ellos, ni artes ni ciencias. Por otra parte, los más rudos y bárbaros de los blancos... tienen todavía algo eminente acerca de ellos, en su valor, forma de gobierno, o algún otro particular...*

*En Jamaica, de hecho, se habla de un negro que es un hombre de buenas dotes e instrucción, pero es probable que sea admirado por pequeños logros, como un loro, que dice unas pocas palabras correctamente...*<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup>Carruthers, op.cit., 6. Para ser justos, habría que señalar que este proyecto de superioridad europea comenzó antes de la Ilustración. No es fortuito que en las primeras representaciones del globo terráqueo se haya colocado a Europa en el norte y a África en el sur. Como señala Richard Kaplan: "Desde la perspectiva del espacio, donde no existe la gravedad, no hay arriba ni abajo. Los mapas del mundo que nos muestran que el norte está arriba no son necesariamente objetivos. Examine visualmente un mapa con el polo sur en la parte de arriba y verá el mundo de modo enteramente diferente. La cuenca mediterránea deja de ser el punto focal, perdida como está en el fondo del mundo. América del Norte pierde su anchura continental, y con ello su majestuosidad... América del Sur y África destacan, pero América del Sur continúa estrechándose hacia la nada del Antártico, en la parte superior del mapa, conectado de modo insuficiente con las otras grandes masas continentales. África, de cualquier modo, sigue siendo el centro ineludible: equidistante entre el polo sur y el polo norte. Extendida plana a ambos lados del ecuador..., África surge a lo ancho en el centro del campo de visión, conectada con Eurasia por el Oriente Medio. Este mapa con el sur en la parte de arriba nos muestra por qué la humanidad surgió en África, por qué es posible que fuera África el lugar desde donde nuestra especie comenzó a poblar el planeta...". Robert D. Kaplan, *Viaje a los confines de la Tierra*, Barcelona: Ediciones B, 1997.

<sup>34</sup>David Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, Nueva



Posteriormente, Hegel les negaría a los pueblos de Africa la capacidad para poseer y desarrollar una historia propia (es decir, más allá de sus contactos con Europa). En su célebre *Filosofía de la Historia*, el filósofo alemán afirmó que:

*Lo que entendemos como África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas, que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal.*<sup>35</sup>

A partir de mediados del siglo XIX, bajo el influjo de pensadores como Gobineau, Josiah Clark Nott, James Cowles Prichard, Gustave Le Bon y de los darwinistas sociales en general, la hostilidad hacia los africanos fue acentuándose hasta el punto de ser colocados, en conjunto, en el último escalafón de una jerarquizada pirámide humana.<sup>36</sup> No fue hasta la segunda mitad del siglo XX que la hostilidad comenzó a transformarse en condescendencia o relativa simpatía, si bien es cierto que el discurso de sociólogos, antropólogos, historiadores y filósofos, incluyendo a marxistas y estructuralistas, continuaba siendo elaborado desde la base de una superioridad intelectual, que reconocía la epistemología occidental como la única forma correcta de entender, descifrar y lidiar con lo africano. Peor aún, en ocasiones algunos de estos estudiosos han alternado su aparente condescendencia con un empeño casi sistemático en negar lo que podríamos considerar como logros africanos. Por ejemplo, los historiadores Desmond Clark y S. A. Brandt negaron el origen africano de los sistemas de siembra y cosecha de cereales en el Africa subsahariana y los vincularon a algún tipo de influencia o migración procedente del suroeste asiático (no empece evidencia contraria,

---

York: Liberty Fund, 2006 (traducción de Luis César Bou).

<sup>35</sup>G.F.W. Hegel, *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Claridad, 1976.

<sup>36</sup>Gobineau llegó al extremo de cuestionar su capacidad para pensar. En su famoso ensayo, establece que: "La variedad negra es la más baja y ocupa los peldaños inferiores. El carácter animal dado a su forma básica le impone su destino desde el instante mismo de la concepción. Nunca pasa de las zonas más restringidas del intelecto...". Ver Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inegalité des races humaines*, París: Firmin-Didot, 1884 (traducción de Luis César Bou).



presentada por Murdock, Portères y otros investigadores).<sup>37</sup> Por su parte, el prestigioso astrónomo Carl Sagan atribuyó el sofisticado sistema cosmológico del pueblo dogón a la visita de un "misterioso francés".<sup>38</sup> Debo añadir que algunos africanistas entusiastas han adoptado una actitud similar, aunque invertida. Es decir, han pretendido rebajar el valor de los logros occidentales, y concretamente de los que se le atribuyen a la Grecia clásica (considerada tradicionalmente como la cuna de la civilización occidental) para resaltar los de Egipto, los de los pueblos del África del norte, y los del continente africano en general. Tal fue el objetivo de George G. M. James con su libro *Stolen Legacy. The Greek Philosophy is a Stolen Egyptian Philosophy* (1954), y más recientemente el de Martin Bernal con su controvertida *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (1987).<sup>39</sup>

Los pensadores africanos y africanistas enfrentan, pues, un dilema. De hecho, parecerían tener dos grandes opciones, y ninguna de las dos es del todo agradable: o continúan pensando a África desde los viejos y nuevos sistemas occidentales del saber, apoyados sobre unos pilares que se deslizan entre la hostilidad y la condescendencia, pero que quizás podrían ser transformados o

---

<sup>37</sup>J. Desmond Clark y S. A. Brandt (eds.), *From Hunters to Farmers*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1984, 11.

<sup>38</sup>Carl Sagan, *Broca's Brain: Reflections on the Romance of Science*, Nueva York: Ballantine Books, 1983, 87. Ver también Mudimbe, op.cit., 13-15.

<sup>39</sup>En su obra, James adopta un tono sumamente hostil contra la idealizada imagen de la Grecia clásica, afirmando, de entrada, que no existe tal cosa como la filosofía griega, pues la misma es una copia mediocre del complejo sistema religioso desarrollado por los antiguos egipcios, conocido como los Misterios. Acusa, además, a Aristóteles de haber plagiado numerosas obras egipcias a raíz de la invasión de Egipto por parte de Alejandro el Grande. Ver George G. M. James, *Stolen Legacy. Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*, Drewryville, Virginia: Khalifa's Booksellers & Associates, 2005 (2da. ed.). Para una visión más contemporánea de esta controversia, ver Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Nueva York: Vintage, 1991, y Mary R. Lefkowitz y Guy MacLean Rogers, *Black Athena Revisited*, Chapel Hill y Londres: University of North Carolina Press, 1996.



regenerados, o inventan una nueva idea de lo africano (que posiblemente ya no podría reclamar el uso de la palabra "África"), que deberá apoyarse sobre unas bases inventadas y/o desarrolladas en África, en sintonía con las mentalidades que los africanistas identifiquen como genuinamente africanas, siguiendo un proceso igualmente africano, que no permita una contaminación por parte de paradigmas eurocéntricos, que alegadamente sólo serían útiles en contextos eurocéntricos.

Cuando un intelectual como Carruthers proclama la necesidad de renunciar al proyecto de desarrollar una filosofía africana fundamentada en los recursos cognoscitivos de Occidente, y propone "descubrir" cierto tipo de pensamiento africano que subyace en un nivel más profundo, está, paradójicamente, asumiendo una postura pseudo-jungiana y proponiendo una investigación arqueológica de corte foucaultiano.<sup>40</sup> Indudablemente, los sistemas desarrollados por Jung y por Foucault son parte integral de ese complejo de recursos cognoscitivos occidentales que Carruthers tanto critica. Quizás el quid de la cuestión es el hecho de que cualquier intento de aplicar una metodología sobre lo "africano", como quiera que se entienda este concepto, producirá necesariamente la acción de hacer previsible lo incognoscible, de domesticar lo díscolo, de encadenar lo errante, es decir, que producirá la muerte o subversión del concepto y su sustitución por un constructo para consumo de occidentales y de occidentalizados. Puede decirse de lo "africano" lo que Zygmunt Bauman afirmó sobre el amor: "Todo amor lucha por sepultar las fuentes de su precariedad e incertidumbre, pero si lo consigue, pronto empieza a marchitarse, y desaparece".<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup>Merece la pena citar en extenso el argumento de Carruthers: "...it seems that the objective [of restoring African thinking] is neither to adapt African discourse to the parameters of a European discipline nor to modify the European discipline to include African content because both approaches are essentially intellectual versions of neocolonialism. Rather Africans should construct their own modern disciplines based upon the pillars of African traditions. In this sense we do not have to "invent African history" but merely to restore it, to free it from the debris of the European sandstorm which covered it up. If we abandon the search for the phantom of an African philosophy... we may indeed rediscover a much more profound way of thinking about existence". Carruthers, op.cit., 9 (subrayado mío).

<sup>41</sup>Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2007, 23.



Nuevamente subyacen las grandes preguntas: ¿Es posible lo africano? ¿Debe aceptarse una idea no africana de África o debemos renegar de ésta y generar algo completamente nuevo (y africano)? Si se opta por la segunda opción, cabría preguntarse si hay pueblos africanos más paradigmáticos que otros, en el sentido en que el eje Francia-Italia-Alemania ha sido postulado, desde tiempos de Henri Pirenne, como núcleo y epicentro de la idea de "europeidad". ¿Es Etiopía más africana que Angola? ¿Son los igbo más africanos que los maasai o que los khoisan? Durante el siglo XIX, historiadores como Richard Allen y Prince Hall pretendieron revitalizar la imagen de lo africano y fundamentarla en tres pilares culturales: el antiguo Egipto, la Etiopía cristiana y el Haití revolucionario.<sup>42</sup> Mudimbe no se alejó demasiado de esta postura cuando implicó en el apéndice de su obra *The Invention of Africa* (titulado "Ethiopian Sources of Knowledge") que los relatos de la primitiva Etiopía cristiana representan, de algún modo, un genuino discurso africano.<sup>43</sup> Por su parte, el arqueólogo estadounidense Roderick McIntosh ha hecho algo similar al proclamar a la antigua Yenné-Yeno, situada en la región del delta interior del valle del Níger, como una ciudad que desde sus orígenes en el siglo III antes de la era cristiana se desarrolló de forma *sui generis* y sin ningún tipo de influencia extra-africana<sup>44</sup> Sin embargo, puede decirse, en términos generales, que la tarea de detectar una cultura concreta que sirva de base o modelo para un pensamiento africano o panafricanista resulta fútil, por reduccionista y excluyente. Entonces, ¿cómo representar a África? ¿A partir de qué materia prima? ¿A base de cuáles paradigmas? Quizás los historiadores, sociólogos, antropólogos, científicos sociales y filósofos deberíamos, nuevamente, darles paso a los literatos, que

---

<sup>42</sup>Interesantemente, dos de estos tres pilares se encuentran fuera del África subsahariana: Egipto y Haití. De hecho, la inclusión de Haití debe entenderse como un reconocimiento a la idea de Blyden, de Henry Sylvester-Williams y de otros pan-negristas de que lo africano trasciende las fronteras geográficas de África. Ver Henry Louis Gates, *Loose Cannons: Notes on the Culture Wars*, Nueva York: Oxford University Press, 1992.

<sup>43</sup>De cualquier modo, el discurso de la Etiopía cristiana no deja de ser la apropiación/"africanización" de una corriente ideológica foránea. Mudimbe, op.cit., 201-204. Carruthers, op.cit., 5.

<sup>44</sup>Roderick J. McIntosh, *Ancient Middle Niger. Urbanism and the Self-Organizing Landscape*, Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2005, 10-18.



***EL AMAUTA***

***ENERO 2009***

con su inagotable sabiduría instintiva nos han ofrecido las ideas más imperecederas sobre lo africano. Menos Lévi-Strauss y más Joseph Conrad. Menos Lacan y más Wole Soyinka. Ésta podría ser una buena propuesta, pues si realmente todo es representación, al menos procuremos que las mismas sean hermosas, impactantes y que movilicen a unas masas generalmente apáticas y a una opinión pública siempre ávida de defender causas nobles.