



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Connell, Raewyn

Conocimiento indígena y poder global: lecciones de los debates africanos

Nómadas (Col), núm. 25, octubre, 2006, pp. 86-97

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115224008>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Conocimiento indígena y poder global: lecciones de los debates africanos\*

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.: 86-97

Raewyn Connell\*\*

Traducción del inglés: Diógenes Carvajal\*\*\*

*En este artículo discuto las implicaciones de los debates africanos sobre la sociología indígena, la filosofía africana y el “Renacimiento africano”, para las ciencias sociales y las humanidades en otras partes del mundo. Los tres debates se preocupan por el estatus del conocimiento local en tensión con el poder metropolitano; debatir, y basarse en este tipo de comprensión situacional es la forma en que podemos superar la dicotomía entre conocimiento “universal” y “local”.*

*Palabras clave: conocimiento metropolitano, conocimiento indígena africano, conocimiento de situaciones sociales.*

*Neste artigo eu discuto sobre as implicações dos debates africanos sobre a sociologia indígena, a filosofia africana e o “Renascimento africano”, para as ciências sociais e as humanidades em outras partes do mundo. Os três debates se preocupam pelo status do conhecimento local em tensão com o poder metropolitano; debater, a basear-se esse tipo de compreensão situacional é a forma na qual podemos superar a dicotomia entre o conhecimento “universal” e “local”.*

*Palavras chaves: conhecimento metropolitano, conhecimento indígena africano, conhecimento de situações sociais.*

*In this paper I discuss the implications of African debates about indigenous sociology, African philosophy, and “African renaissance”, for social sciences and humanities in other parts of the world. The three debates concern with the status of local knowledge in tension with the metropolitan power; to debate, and to be based in this kind of situational comprehension, is the way that we can overcome the dichotomy between universal and local knowledge.*

*Key words: metropolitan knowledge, african indigenous knowledge, knowledge of social situations.*

ORIGINAL RECIBIDO: 30-VI-2006 – ACEPTADO: 15-VIII-2006

\* Este artículo se deriva de un proyecto de investigación más amplio en torno a la producción de conocimiento indígena en la periferia, desarrollado en la Universidad de Sidney. Estoy agradecida con muchos colegas y participantes en mi investigación; especialmente con el profesor Robert Morrell de la Universidad de KwaZulu Natal y con el profesor John Fisher de la Universidad de Sydney.

\*\* Profesora e investigadora del Departamento de Educación y Trabajo Social de la Universidad de Sidney. E-mail: r.conell@edfac.usyd.edu.au

\*\*\* Investigador, Universidad de Los Andes.

## “Filosofía Africana” y conocimiento poscolonial

Empezaré con un libro extraño pero altamente influyente, *La filosofía bantú* de Placide Tempels, publicado en francés en 1945. Este fue el punto de partida de un debate agudo sobre la cultura y la filosofía en África. Tempels era misionero de una de las fuerzas religiosas que habían ido al Congo como resultado de la conquista europea. La historia de la invasión y explotación belga de África central es, ahora, razonablemente bien conocida; y es una de las más aterradoras de toda la sangrienta historia de la conquista colonial.

Varias órdenes misioneras católicas llegaron a la región del Congo a finales del siglo XIX y empezaron su tarea de convertir a los nativos. Como describe el proceso Valentine Mudimbe, en su magnífico estudio *The Invention of Africa* (1988), la tarea fue tanto de cambio cultural como de cambio de fe. A pocas décadas de iniciado el siglo XX, gran parte de la población era, al menos, nominalmente cristiana y el problema cambió. Se volvió importante mostrar que las culturas locales se sustentaban en capacidades para el desarrollo intelectual sobre las que podía construirse la cristiandad indígena. Esta fue la tarea llevada a cabo por Tempels en *La filosofía bantú*.

Para entender su impacto, es importante ser conscientes de lo terrible que ha sido la denigración europea de África y de los africanos. El desprecio de los colonizadores por los colonizados es un aspecto común del imperialismo. El pueblo aborígen australiano fue calumniado



Convento de San Pedro Claver, Cartagena, Horacio Gil Ochoa, 1995. BPP M.

de pobre intelecto y cobarde; el pueblo indígena americano, de traicionero y violento; los chinos, de solapados y pervertidos; los bengalíes, de afeminados, etc. África, la última gran región del mundo en ser colonizada en su totalidad, parece haber recibido la total andanada del desprecio metropolitano en sus formas más tóxicas. Fue el emblema de la idea europea de “zona salvaje”, y el pueblo africano habitó por completo la idea de lo primitivo.

Tempels arguyó que los europeos no habían sido capaces de percibir la filosofía *implícita* africana. Argumentó que el pensamiento bantú se basa en una ontología, en cuanto una teoría del ser que iguala a este último con la “fuerza vital”. Así, donde los europeos ven un objeto o persona, los africanos ven una fuerza de vida. Estas fuerzas están en interacción unas con otras, con frecuencia de forma jerárquica; de ahí que una persona vive en una comunidad bajo la dirección de un cacique, que encarna una fuerza de vida mucho mayor; los vivos necesariamente tienen relaciones con los muertos (de aquí el culto a los ancestros); una fuerza de vida puede dominar o dañar otra (de aquí la brujería), etc. Esta ontología lleva a una teoría de la persona, *muntu*, es decir, una especie de psicología filosófica; y a una ética, que es fuertemente comunal. Todas estas creencias se basan en una creencia subyacente tras la fuerza vital, más fuerte que todas, Dios.

Al leer el texto de Tempels sesenta años después, me pareció difícil entender las razones de su impacto. El método por el cual llega a sus formalizaciones filosóficas es confuso. Tempels es un aficionado desatinado en etnografía. Su “evidencia” es anecdótica, sus conclusiones son generalizaciones desatinadas y hay áreas importantes de la vida indígena a las que no hace referencia, como la economía y las instituciones sociales. Su in-

vestigación es inferior al trabajo etnográfico de otras partes de África, publicado antes de la Segunda Guerra Mundial, como el de Jomo Kenyatta: *Facing Mount Kenya* (1938).

Lo que el trabajo de Tempels resalta, sin embargo, es el rechazo apasionado al desprecio colonialista de la mente africana y a la creencia eurocéntrica de que los africanos no tienen cultura ni ética que valga la pena. Su libro, de hecho, está dirigido “a colonos de buena voluntad” (Tempels: 1945: 184, el resaltado es suyo). El autor pretende que los europeos dejen de destruir la cultura indígena y “ayuden a los bantúes a construir su propia civilización bantú, una estable y noble y propia” (*Ibid.*: 174). Para persuadir a sus compatriotas, escribe con entusiasmo acerca de la coherencia y profundidad del pensamiento africano, y habla de “una sabiduría elevada” de la que también los europeos pueden aprender. Hay una sugerencia indirecta de que los bantúes están más cerca de Dios que los europeos (y dada la historia de los europeos en el Congo, ¿quién podría estar en desacuerdo?)

Pero toda esta alabanza aplica sólo para aquellos africanos que se mantienen unidos a la cultura tradicional. Tempels era abiertamente despectivo frente a los africanos europeizados. No hay lugar en su sistema para aquellos que respondieron a la dominación imperial, mediante el aprendizaje de las maneras de los colonizadores –obsesionados por el dinero– “almas vacías e insatisfechas”, “vagos morales e intelectuales”, “una clase de pseudoeuropeos, sin principios, carácter, propósitos, ni sentido”

(*Ibid.*: 180, 184). Tempels no vio venir la oleada de la descolonización que rompió sobre África, casi de inmediato, liderada precisamente por aquellos *évolués* que él despreciaba.

Durante las dos décadas de política anticolonial y de lucha cultural que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, el aspecto del libro de Tempels sobre el orgullo de la filosofía africana tuvo una notable influencia. La publicación de *La filosofía bantú* desató una industria completa de etnofilosofía. La etnografía aficionada de Tempels pronto fue reemplazada por un trabajo mucho más sofisticado. Este empezó con la investigación de Alexis Kagamé en Ruanda, cuya *Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Etre* (1956) ofreció una narración de antología indígena, basada en un análisis minucioso de las formas gramaticales del lenguaje local.

En África oriental, John Mbiti publicó su estudio *African Religions and Philosophy* (1969) que ofreció una amplia investigación del pensamiento indígena a través del continente, que cubría no sólo ontología y teología, sino también etnicidad, trayectorias de vida, matrimonio, intelectualidad, brujería, ética y temas similares. Aunque partió por reconocer la diversidad, Mbiti pronto cayó en vastas generalizaciones sobre la visión “africana” del mundo; por ejemplo, supuso que el pensamiento africano no tenía concepto de futuro. Muchos otros contribuyeron al género. La investigación en la tradición etnofilosófica continuó durante cuarenta años después de que Tempels la iniciara (Gyekye, 1987).

Puesto que el surgimiento de la etnofilosofía fue simultáneo al movimiento de descolonización de la mayoría de los países africanos, el descubrimiento de filosofías basadas en las culturas indígenas se convirtió en un vehículo para la reafirmación de la dignidad y la valoración de la cultura africana. Tal idea de una “filosofía africana” fue un paralelo intelectual de lo que se conoce como reevaluación de la conciencia y la creatividad africanas por parte del movimiento *négritude*, que se manifestó en los decenios de 1930 y 1940. Este movimiento involucró a poetas como Léopold Senghor y Aimé Césaire, cuya obra se destinó a exaltar a quienes habían sido negados, definidos como otros, por la cultura europea blanca. Dada la enorme publicidad que tuvo el movimiento en la metrópolis, gracias a un ensayo de Jean-Paul Sartre, “Black Orpheus”, llegó a estar altamente politizado al igual que las luchas desarrolladas por la independencia colonial –influyendo, entre otros, a Frantz Fanon y Steve Biko–.

Así, la “filosofía africana” jugó su parte al debatir la cultura del imperialismo y al legitimar la independencia africana. ¿Pero era realmente filosofía? En el decenio de 1960, los intelectuales africanos expresaron estas dudas. En 1976 las mismas se cristalizaron en un libro brillante y colérico, llamado *African Philosophy: Myth and Reality*, del filósofo beninés Paulin Hountondji.

Hountondji criticó, acerbamente, la idea de los etnofilósofos de una filosofía africana inmanente que pudiera ser descubierta en las costumbres, cantos, etc. Señala

ló la carencia de una base textual clara para estas interpretaciones y las doctrinas contradictorias que produjeron. Esta “filosofía africana” no se construyó con métodos rigurosos; fue, de hecho, una proyección vaga de las propias ideas de los etnofilósofos. Como más tarde lo planteó, fue una evasión de la responsabilidad. Los etnofilósofos “desarrollaron una especie de filosofía en tercera persona, consistente en sentencias como esta: ‘Ellos piensan así y así’, ‘ellos dicen esto y esto’, etc. Renunciaron, en cierto sentido, a hablar y argumentar en su propio nombre, renunciaron a la responsabilidad intelectual” (Hountondji, 1996: 83). Es más, se basaron en análisis sociales mediocres e hicieron una conjetura improbable sobre supuestos consensos propios de las culturas africanas, como “el mito de la unanimidad primitiva, con su sugerencia de que en sociedades ‘primitivas’ –es decir, sociedades no occidentales– todo el mundo siempre está de acuerdo con todos los demás”

(*Ibid.*: 60). Lo anterior condujo a otra conjetura, igualmente improbable, la de la visión estática del mundo particular de las sociedades africanas. Así Hountondji (1983: 52, 75-6) demolió toda la escuela de etnofilosofía, desde Tempels en adelante, y la juzgó como una “empresa loca y sin esperanzas”, respaldada en “una gran mala interpretación” –no científica, arbitraria y, en ese momento, políticamente reaccionaria–.

La cuestión política es importante. Hountondji entendió que la etnofilosofía y el movimiento *négritude* fueron respuestas a la denigración colonial del pensamiento “primitivo”. Pero, asimismo, evaluó que la propuesta defendida por estos movimientos, acerca de la afirmación y la dignidad de la cultura africana, aunque había sido progresista en la era de lucha anticolonial, cambió de color político en la era neocolonial,



Convento de la Popa, Cartagena, Horacio Gil Ochoa, 1979. BPPM.

cuando se convirtió en parte de la ideología de los estados dictatoriales posindependencia, como el régimen Mobutu en Zaire. Hountondji era mordaz en la crítica de estos regímenes y de las doctrinas culturales puestas a su servicio.

No sólo Hountondji hizo estas críticas. Casi al mismo tiempo, el filósofo ghanés Kwasi Wiredu, en *Philosophy and an African Culture*

(1980), hizo una clara distinción entre el “pensamiento folclórico” y la filosofía como práctica crítica, basada en la razón y la argumentación. Wiredu estaba de acuerdo en que los filósofos debían interesarse en la cultura folclórica, pero no para reproducirla –más bien, para someterla a un examen filosófico, como hizo él en su corto ensayo, donde criticó la cultura folclórica de Ghana como “profundamente autoritaria”–.

¿Qué queda de la filosofía africana después de esta crítica devastadora? Desde la perspectiva de Hountondji y Wiredu, queda todo. Ellos simplemente estaban despejando un mito dañino, que se había convertido en un obstáculo para el desarrollo intelectual. Como argumentó Wiredu (1980: 36), “la filosofía africana, diferente de las visiones del mundo tradicionales africanas, es la filosofía que se está produciendo por filósofos africanos contemporáneos. Todavía se está haciendo”. Estas críticas a la etnofilosofía no fueron recibidas con gran ovación. Por el contrario, Hountondji en-

fureció a tanta gente que su *African Philosophy* se convirtió en el centro de su propia controversia. Fue acusado por la izquierda de ser elitista, y por la derecha, de denigrar al pueblo y a la cultura africanos. Los etnofilósofos lo vieron como comprometido con una visión completamente occidental de la filosofía.

La crítica a la etnofilosofía no significó abandonar las cuestiones sobre África –pero sí pensarlas de



Cartagena (detalle), Juan Trucco, 1920. BPPM.

manera diferente—. Wiredu y Hountondji estaban preocupados por la *reconstrucción* de las culturas africanas, y vieron crucial la cuestión del conocimiento científico y tecnológico. En una segunda fase de su carrera, Hountondji regresó a este asunto y pasó de una filosofía convencional, a una sociología del conocimiento.

El trabajo posterior de Hountondji es, en gran medida, de colaboración, como se puede ver en el volumen de 1994: *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche [Endogenous knowledges: research trails]*, publicado por el *Council for the Development of Social Science Research in Africa* (Codesria) en Dakar. Hountondji claramente sigue siendo el teórico líder de la red. Su argumento está fundado en una visión del conocimiento como parte de un proceso social total de producción. Bajo el colonialismo, “la integración de nuestras economías de subsistencia al mercado capitalista mundial” produjo una organización distintiva de la producción de conocimiento:

Con respecto a la ciencia moderna, el corazón del proceso no es el estado de recolección de información ni la aplicación de hallazgos teóricos a cuestiones prácticas. Más bien, se mantiene entre los dos, en los estados de construcción de teoría, interpretación de información en bruto y el procesamiento teórico de la información recolectada...El defecto esencial de la actividad científica en África colonial fue la carencia de estos procesos e infraestructuras específicos de construcción de teoría. (Hountondji, 1995: 2).

Para decirlo en una frase, en las colonias, la etapa *teórica* de la ciencia se omitió. En cambio, ellas se convirtieron en un campo para la recolección de materiales en bruto —información científica—, que fueron enviados a las metrópolis donde se producía la teoría. Ejemplos de este proceso abundan en la historia de la ciencia europea. Estas relaciones coloniales del conocimiento se volvieron prácticas cada vez más institucionalizadas. Hountondji

muestra el papel de instituciones como los museos y universidades en este proceso. Más aún, Hountondji (1995, 2002) argumenta que esta estructura persiste en el periodo poscolonial. La ciencia en África es “extrovertida”, constantemente orientada hacia la metrópolis. Ilustra este punto con trece “índices de extroversión”, que van desde la importación por la periferia de instrumentos científicos de la metrópolis, hasta la fuga de cerebros y el patrón de los programas académicos. Los dilemas de extroversión son ilustrados por científicos de la periferia que tratan de publicar su trabajo en revistas académicas metropolitanas. Dichas revistas no tienen ninguna expectativa sobre la teoría que viene del sur y, efectivamente, definen el papel de los escritores no metropolitanos como adyacente a la ciencia metropolitana.

El proyecto *Endogenous Knowledges* lleva en sí una reevaluación compleja de la “etnociencia”. El conocimiento local es, de hecho, de gran importancia para el desarrollo. Pero, para hacer uso de él,

debemos estar interesados en la “verdad” del conocimiento indígena, su efectividad, así como en las razones por las que está tan ligado al mito y la magia. La marginalización del conocimiento indígena debe ser debatida y su relación con el conocimiento universalizado debe ser renegociada.

En este punto, el análisis de Hountondji se interrumpió. Cuando era el momento de desarrollar estas ideas, se involucró en el movimiento de democratización en Benín; y por ser el intelectual más famoso del país, fue reclutado para ministro de educación por el gobierno postransición. Sin embargo, su trabajo nos ha dejado importantes ideas. Permaneció comprometido con una visión del conocimiento universal, a la vez que reconoció que, en la práctica, los problemas de producir conocimiento en la metrópoli y en la periferia son muy diferentes. Por ejemplo, las desigualdades globales y el legado del imperialismo que han instituido a la metrópoli como el hogar de la teoría o “ciencia” como tal, y a la periferia, como fuente de información o (en una sucesión interminable de programas de “desarrollo” desde la Revolución Verde hasta los Programas de Ajuste Estructural) como campo de aplicación.

## Sociología indígena

Giro hacia un debate que en sociología despierta preguntas similares. En 1986, la nueva revista metropolitana *International Sociology* publicó un artículo del sociólogo nigeriano Akinsola Akiwowo, llamado “Contributions at the sociology of knowledge from

an African oral poetry”. Este fue una de las propuestas más sorprendentes en el debate sobre la “sociología mundial” que *International Sociology* y su organización paterna, la International Sociological Association, estaban tratando de fomentar.

“Contributions...” abandonó radicalmente la estructura usual de conocimiento de los países poscoloniales. En lugar de importar conceptos de Europa y Norte América y aplicarlos a la información local, Akiwowo sugirió encontrarlos en Nigeria y exportarlos al resto del mundo como una contribución al pensamiento sociológico internacional. Específicamente, propuso encontrar estos conceptos a través de un recurso que la teoría sociológica metropolitana nunca usó –la poesía oral ritual de la comunidad–.

“Contributions...” es un texto corto y no comprometido. La mayoría de sus quince páginas consiste en una traducción literal de un poema ritual en lengua yoruba del occidente de Nigeria, con un comentario continuo sobre su significado y un glosario detallado de sus términos. El poema (estrictamente, un grupo de poemas y una canción) escrito para ser recitado en la fundación de una nueva aldea, cuenta una historia de creación y describe cómo los diferentes seres se juntan en las comunidades. El comentario de Akiwowo enfatiza la idea de *asuwada*, definida como “el agrupamiento deliberado de diversos *iwa*” (seres), como el principio de creación y la clave para el mundo tal como lo encontramos ahora. También relata, brevemente, la violación del bien común por un ser mítico que roba

alguna semilla de la madre divina; y valora la importancia de la armonía social. En secciones de conclusión cortas, Akiwowo resume los principios ontológicos que encuentra en el texto y nueve proposiciones sociológicas que de allí deriva.

Como lectora de otra cultura, no me fue fácil seguirlo. El lenguaje y los personajes del mito de creación, y la visión de mundo que expresa, no me son familiares. Pero, bueno, se supone que el conocimiento indígena sea distintivo, y cualquier lector extranjero tendrá que hacer algo de trabajo serio para entenderlo. Aprendí de otros autores (especialmente Payne, 1992) que esta poesía está asociada a una tradición propia de la elite sobre la adivinación y el consejo, de forma que no es exactamente poesía folclórica. Como entiendo el texto, Akiwowo pretende extraer principios sociológicos de la sabiduría y de las observaciones acumuladas de la sociedad, por los ancianos e intelectuales de la comunidad yoruba, tal como están condensados en los mitos de la tradición oral literaria.

En 1988 *International Sociology* publicó un artículo de uno de los antiguos colegas de Akiwowo, Moses Makinde, titulado “Asuwada principal”. Este apoyaba la aproximación de Akiwowo y trataba de sistematizar su pensamiento sociológico para, luego, explorar sus ideas sobre las diferentes formas de conexión social.

La diferencia clave está entre *ajobi*, la conexión entre parientes de sangre, y *ajogbe*, la conexión entre personas que viven juntas o al lado

unas de otras. El colapso de estos lazos puede ocurrir. Makinde cita la descripción de Akiwowo acerca de la atenuación severa de los lazos de parentesco *ajobi*, posterior a la llegada de las influencias europeas a África occidental, que produjo el surgimiento del individualismo, nuevas formas de moneda, desigualdades en bienestar y rivalidad, más que solidaridad entre hermanos. Entonces, sólo permanecen los lazos co-residentes *ajogbe*. Pero, Makinde arguye que estos también pueden fallar puesto que, en ese caso, se ha roto el principio general de *asuwada*. Esta crisis de lo social, sugiere, se ha vuelto común ahora, especialmente en los países del Tercer Mundo.

Dos años después, *International Sociology* publicó un tercer artículo de académicos de la misma universidad: "Towards an African sociological tradition: a rejoinder to Akiwowo and Makinde". El tono era bastante diferente. Olatunde Bayo Lawuyi, un antropólogo, y Olufemi Taiwo, un filósofo, no rechazan la idea de "hacer sociología en dialectos africanos", aunque argumentan que Akiwowo y Makinde han fallado en su intento.

En un lenguaje cortés pero firme, Lawuyi y Taiwo muestran que las lecturas de Akiwowo y Makinde de la tradición de poseía oral descansan en conceptos con significados confusos y tergiversados. El uso de *asuwada* mezcla tres ideas distintas (un principio de creación, el carácter de las cosas tendiendo a unirse y humanos uniéndose con un fin común). El concepto de *iwa* (seres) es igualmente confuso y la idea de *ajobi* es usada por Akiwowo en dos sen-

tidos incompatibles. Además, Lawuyi y Taiwo anotan que Akiwowo y Makinde producen diferentes comprensiones, aunque razonan sobre el mismo material.

La crítica es devastadora, y sigue todavía más. Lawuyi y Taiwo (1990: 67) alegan que Akiwowo no tuvo éxito al hacer sociología en lengua yoruba. En cambio, el esfuerzo patrocinó una búsqueda de equivalentes entre la lengua yoruba y términos sociológicos del inglés. El proyecto, de hecho, no ha generado una sociología indígena. "No disputamos el hecho de que los descubrimientos de Akiwowo muestren que en la lengua yoruba está la base cotidiana para la sociología. Lo que repudiamos es que ninguno de nuestros interlocutores nos ha dado una teoría sociológica en yoruba".

Incluso peor, la visión de sociedad que parece emerger es una teología, una visión de "que la sociedad tiene un propósito que busca alcanzar". Como lo señalan Lawuyi y Taiwo (*Ibid.*: 60), el pensamiento teológico ha sido criticado severamente durante mucho tiempo en la teoría sociológica. "Si Akiwowo quiere rescatar esta teoría y citarla como una teoría alternativa africana promisorio de explicaciones sociológicas, debería vencer aquellas críticas severas" –pero no lo ha hecho–.

Akiwowo ha escrito dos réplicas a aquellas críticas, publicadas en 1991 y 1999. En su segundo artículo, revisita y revisa su sistema conceptual. Empieza con el problema del colapso del principio de *asuwada* y sugiere que esto implica al espíritu humano; que el fac-

tor espiritual en las relaciones sociales debe ser reconocido en el desarrollo de sociologías indígenas, y que las diferencias individuales en la espiritualidad afectan el funcionamiento del principio de *asuwada*. Enseguida ofrece un glosario de términos yoruba relevantes para entender el principio de *asuwada*, expone algunos de ellos, y recuenta otra historia mitológica que ilustra la comunión de seres en una armonía, en este caso, las partes del cuerpo.

La controversia entre Akiwowo y sus críticos hace surgir algunas preguntas agudas sobre el proyecto de la sociología indígena –muy agudas, porque todas las partes están de acuerdo en que es posible una sociología indígena–.

Dado un cuerpo de material cultural en lengua yoruba a partir del cual trabajar, ¿cómo generamos, de hecho, conceptos sociológicos? El método nunca está muy claro en la exposición de Akiwowo ni en la de Makinde. Lo que sí es claro, a raíz de toda la controversia, es que hay una forma ambigua de hacer el trabajo. Akiwowo produce un conjunto de conceptos, y después un conjunto modificado; Makinde produce una especie de interpretación diferente de los hechos; y Lawuyi y Taiwo, de acuerdo con Akiwowo, han malentendido todo el ejercicio.

Este es un problema familiar en otros contextos culturales. Como australiana, estoy muy familiarizada con las controversias locales bravías en torno a la identidad australiana y el significado de los mitos y símbolos. Pero lo que está en juego no es sólo la interpretación etnográfica de la cultura local. La pregunta es por



la fundamentación de los conceptos que Akiwowo pretende hacer circular más allá de la cultura yoruba para “contribuir a un cuerpo general de principios explicadores” de la sociología, a lo largo de África y del mundo.

Si cuatro especialistas hablantes de yoruba no están de acuerdo sobre cómo obtener significado sociológico de estos textos, entonces, ¿cómo puede un sociólogo, en otra parte del mundo, relacionarse con ellos? ¿El problema se arregla si Akiwowo, al defender y ampliar su sistema conceptual en 1999, produce más material mitológico a partir de otras fuentes orales? De hecho, si intento usar estos conceptos en mi propia investigación, no estaría usando una sociología indígena de Nigeria, sino más bien construyendo mi propio sistema sincrético, lo que tendría poco sentido para otros sociólogos en Australia, Nigeria, o en cualquier otro lugar. Hasta donde sé, no hay sociólogos de otros países

que hayan usado los conceptos de Akiwowo en su investigación sustantiva.

Los lectores que conocen el debate sobre “filosofía africana” deben encontrar muchas similitudes entre ese y el de la “sociología africana”. Akiwowo –al igual que Tempels, Kagamé, Mbiti y otros– extrae conceptos formales de la poética y del lenguaje informal de los productos culturales indígenas. Las críticas de Lawuyi y Taiwo se asemejan a los argumentos de Wiredu y Hountondji. De hecho, la profunda crítica de Hountondji a la “etnofilosofía” se aplica fácilmente a la “sociología indígena”, e implica que esta es una solución falsa al problema de la dominación cultural metropolitana. Presenta la misma vaguedad de método, la misma hipótesis poco probable de culturas homogéneas y estáticas, la misma complicidad con el nacionalismo y la misma dificultad de conectarse con el diálogo internacional en la disciplina.

Si juzgamos por estos ejemplos, *poner en juego la sociología indígena* parece un problema masivo. Las grandes esperanzas de hace veinte años, con respecto a que la sociología indígena pudiera retar el sistema conceptual de la sociología metropolitana parecen no haber llegado a ningún lado. Más aún: si el intrépido proyecto de Akiwowo dice algo significativo sobre África, expresado en su escogencia de los términos yoruba, probablemente no depende de esos términos. Sus escritos llevan en sí una *diagnosis* de los problemas críticos de la sociedad nigeriana contemporánea y, por extensión, de otros países de la región. Específicamente, el uso que hace Akiwowo de la pareja *ajobi/ajogbe* sugiere una lectura del proceso de cambio de una sociedad basada en el parentesco, y bajo el impacto del colonialismo y de la economía poscolonial. Su énfasis en el principio *asuwada* en sí mismo insinúa su profunda preocupación por la integración social fundamental y las amenazas a ella. De modo



Plaza de los coches, Cartagena, Juan Trucco, 1920. BPPM.

que, si lo interpreto adecuadamente, lo que aparece como un proyecto epistemológico radical desde el punto de vista de la sociología internacional es una respuesta conservadora al cambio social en África occidental, propia del punto de vista de un hombre mayor tradicionalista que busca restaurar la integración y el balance social. Así, la controversia con Lawuyi y Taiwo contiene un elemento generacional.

Mi sugerencia es que el trabajo de Akiwowo merece atención, más que por los términos, por la *diagnosis* del cambio social en África occidental.

El conocimiento de situaciones sociales incluidas en discursos no metropolitanos sobre la sociedad, es conocimiento del mismo orden –es probable que sea tan detallado, sutil, fundamentado en la experiencia y discutible– que el de los discursos metropolitanos acerca de la sociedad metropolitana. Pero, como lo muestra Hountondji, las condiciones prácticas bajo las que ocurre la producción de conocimiento en la periferia son muy diferentes, lo que crea dificultades severas para la circulación del conocimiento social que va más allá de los paradigmas metropolitanos.

## Renacimiento africano e intelectuales africanos

En mayo de 1996, en el discurso para adoptar la Constitución

democrática en la Convención Constitucional, el vicepresidente surafricano Thabo Mbeki (ahora presidente, al suceder a Nelson Mandela), inició con las palabras: “¡Yo soy un africano!” Su visión de una nueva agenda para la Sudáfrica postapartheid, basada en la reconciliación en casa y extendida al resto de África, recibió un amplio apoyo. Al siguiente año, Mbeki adoptó el término “renacimiento africano” para su visión de una

Como una agenda política extranjera, el renacimiento africano se mezcla con aspectos de las estrategias económicas globales. La visión del desarrollo económico para África, el centro de lo que Vale y Maseko (2002) llaman la interpretación “globalista” del renacimiento africano, enfatiza el mercado libre, la reducción progresiva del sector público, el buen gobierno, la inversión privada y mejorar la infraestructura. Los críticos ven esto

como un poco más que una versión regional del neoliberalismo, consistente con la visión de globalización del Fondo Monetario Internacional.

Hay, sin embargo, una segunda interpretación del renacimiento africano que Vale y Maseko llaman “africanista”. En esta, las ideas de Mbeki caen dentro de la tradición de la contro-

versia cultural que se remonta al movimiento *négritude* de los decenios de 1930 y 1940, y al panafricanismo de Nkrumah en los decenios de 1950 y 1960.

Algunos de los más fuertes defensores de la idea del renacimiento africano, en Sudáfrica, adoptaron esta interpretación. Pitika Ntuli (2002), por ejemplo, presenta una dicotomía entre “la manera occidental” y “la manera africana”. En un estilo muy evocador de etnofilosofía, arguye que la cosmovisión africana es holística, integrada con la sociedad, ceremonial, renacimiento y reproducción, etc. Pero su visión está



Puente Román, Cartagena, Juan Trucco, 1920. BPPM.

nueva ola de desarrollo cultural y económico.

En 1997, en un documento de la oficina de Mbeki, se presentaron cinco áreas prioritarias para el compromiso de Sudáfrica con el resto del continente: el intercambio cultural, la emancipación de las mujeres africanas, la movilización de la juventud, la promoción de la democracia, y el desarrollo económico sostenible. El desarrollo político del renacimiento africano aún faltaba, pero claramente la misma idea estaba inspirando a muchos pueblos locales: un “momento maravilloso”, un “momento emancipador que Mbeki ha capturado”.

politizada. Él cree que la manera africana está siendo traicionada por los intelectuales occidentales. Dichos intelectuales, por ejemplo, critican la “prueba de virginidad” de las niñas, la que Ntuli cree que es un signo de renovación moral. (El principio de emancipación de Mbeki de las mujeres africanas parece haberse perdido en algún lado).

El renacimiento africano, en el sentido cultural, está cercanamente conectado con la revalidación del conocimiento indígena. Como lo relata Catherine Odora Hoppers (2002), el parlamento sudafricano les pidió a los consejos de ciencia del país reconsiderar el tema del conocimiento indígena, a través del lanzamiento de una agenda de investigación para corregir la “privación epistemológica” de derechos civiles del pueblo local. En un artículo muy reciente, Ari Sitas (2006) ve en el renacimiento africano el estímulo para crear una nueva sociología, en la que se delineen los “viajes de recuperación” que los sociólogos (incluyendo Akiwowo) han hecho al conocimiento indígena y se argumente para un juego entre conocimientos generales y específicos.

Sin embargo, no todo el mundo los apoya. Sitas reconoce el peligro de basar el conocimiento contemporáneo en ideas dudosas sobre culturas tradicionales únicas. Mqotsi (2002: 170) critica directamente el pensamiento afrocéntrico y la política de aquellos en el poder “por resucitar el tribalismo y las instituciones primitivas... África no está poblada por un raza especial de humanos dotada de atributos especiales”. Esto es un

pensamiento mágico, sugiere, y no le brindará soluciones a los problemas reales.

En una de las más penetrantes discusiones de la idea del renacimiento africano, Mamdani (1999) recordó cómo bajo el sistema del apartheid, universidades segregadas habían funcionado “más como centros de detención para intelectuales negros que como centros que pudieran fomentar el pensamiento intelectual”. Incluso el pensamiento racista persistió en el periodo posapartheid. Ahora es crucial procurar la “desracialización de la producción intelectual” –lo que implica instituciones desracializadas, además de libertad intelectual–. Pero tal conocimiento sólo puede ser producido por una “clase intelectual enfocada en África”. Esto era difícil en Sudáfrica, donde las instituciones de ciencia y educación superior continuaron siendo “hostiles al pensamiento centrado en África”. Más se logró en otras partes, por ejemplo, en las escuelas de investigación cultural de Dakar o en la escuela de economía política Dar es Salaam.

Por eso, Mamdani señala el mismo tipo de aspecto que ha llegado a preocupar a Hountondji: las condiciones de existencia de trabajadores intelectuales en África, en el contexto de una economía global y de una hegemonía cultural metropolitana. La dificultad de hallar sustento para el desarrollo de las ciencias sociales africanas es enfatizada por aquellos que han analizado las instituciones del conocimiento mencionadas por Mamdani. Por ejemplo, Mkan-dawire (2000) considera que las

ONG de ayuda están interesadas solamente en las consultorías y no en programas serios de investigación, lo que hace creer que “la investigación pobre es lo suficientemente buena para los pobres”. Al revisar los currículos de universidades del África subsahariana, Brock-Utne (2002) encuentra poca africanización del contenido o poca enseñanza en lenguas indígenas –cuarenta años después de la independencia política–.

De modo que, el renacimiento africano aún no ha producido un fermento *intelectual* que pudiera inspirar nuevos desarrollos en el pensamiento social. Algo de ello todavía parece necesitarse y algo de ello se ha dado en el pasado. La obra de Mudimbe (1988), *The Invention of Africa*, rastrea rupturas epistemológicas, especialmente el reto de comprender el pensamiento africano como un otro, para los europeos mismos. Iniciado en el decenio de 1920 y completado en el de 1950, este cambio epistemológico –que incluye la historiografía africana, la crítica a la etnografía, el movimiento *négritude* y el pensamiento político independiente africano– hizo posible la idea de una clase intelectual centrada en África, a la que mucho más tarde apeló Mamdani.

## Conclusión

Los tres movimientos discutidos en este artículo –etnofilosofía, sociología indígena y renacimiento africano– demuestran el significado cultural continuista de la cuestión del conocimiento indígena. Esta idea es importante en las luchas por la autonomía en la perife-

ria mundial y como respuesta al poder metropolitano.

Pero la historia de estos movimientos también testifica la dificultad de hallar epistemologías viables y autónomas en las tradiciones culturales locales. La crítica de Hountondji me parece fundamental. Dichos proyectos están marcados por la ambigüedad en el uso de fuentes, métodos conceptuales poco claros, políticas dudosas y una relación circular con los sistemas de conocimiento occidentales globalizados. Cuando los intelectuales de la periferia adoptan dichos proyectos, reproducen la visión colonialista de la cultura indígena y crean una cultura extravertida del conocimiento en la periferia.

Al principio cité la advertencia de Wiredu de que la filosofía africana “todavía está en construcción”. Por supuesto, la filosofía mundial y la sociología mundial también están en construcción. Sin embargo, un “ensamblaje” de conocimientos indígenas no proporcionará una alternativa fuerte a lo que tenemos en el presente –que es, esencialmente, conocimiento globalizado estadounidense y europeo–. Lo que enriquecerá a las ciencias sociales y humanas globales es, más bien, la *comprensión de las situaciones que surgen en la construcción histórica de las estructuras sociales y culturales transnacionales*. Por tal razón, es que nos interesa lo que Hountondji denomina la “verdad” del conocimiento indígena, y lo que llamo la “diagnosis” encajada en la sociología de Akiwowo. Un ejemplo muy bueno de dicho análisis situacional, es el libro de Mamdani (2001) *When Victims Become Killers*, sobre el genocidio de 1994 en

Ruanda. Muestra cómo este casi inimaginable horror llegó a ser inteligible dentro de la historia colonial racista de las poblaciones sometidas y los dilemas poscoloniales de la ciudadanía, la identidad social, la pobreza, el miedo y el conflicto militar.

Los tres debates discutidos en este artículo se preocupan por el estatus del conocimiento local. Debatir, y basarse en este tipo de comprensión *situacional* es la forma en que podemos superar la dicotomía entre conocimiento “universal” y “local”.

Una parte clave de esta tarea es entender las situaciones en las cuales los intelectuales actúan. El análisis de Hountondji de la estructura de producción del conocimiento global es incompleto, aunque proporciona una base muy útil para investigaciones posteriores. La discusión de Mamdani de las condiciones institucionales para una “clase intelectual centrada en África”, ilustra el tipo de argumento que se puede desarrollar. Señala la importancia de tener, no sólo intelectuales, sino centros organizados de investigación autónoma en la periferia. La dificultad obvia, para países pobres, es la financiación de los mismos.

Los debates africanos sobre conocimiento indígena no han llegado a conclusiones definitivas que se puedan exportar al resto del mundo. Pero, ellos han hecho surgir cuestiones y han abierto posibilidades de comprensión que son de gran relevancia para intelectuales en otras partes de la periferia global.

## Bibliografía

- AKIWOWO, Akinsola A, 1999, “Indigenous sociologies: extending the scope of the argument”, en: *International Sociology*, vol. 14, No. 2, pp. 115-138.
- , 1991, “Responses to Makinde/Lawuyi and Taiwo”, en: *International Sociology*, vol. 6, No. 2, pp. 243-251.
- , 1986, “Contributions to the sociology of knowledge from an African oral poetry”, en: *International Sociology*, vol. 1, No. 4, pp. 343-358.
- AL-E AHMAD, Jalal, 1982, *Garbzadegi* [Westoxication], Lexington KY, Mazda Press.
- BROCK-UTNE, Birgit, 2002, “Stories of the hunt – who is writing them? The importance of indigenous research in Africa based on local experience”, en: Catherine A. Odora Hoppers (ed.), *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems*, Claremont, New Africa Books, pp. 237-256.
- CANCLINI, Néstor García, 2001 [1995], *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GYEKYE, Kwame, 1987, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOUNTONDJI, Paulin J., 1996, “Intellectual responsibility: implications for thought and action today”, en: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 70, No. 2, pp. 77-92.
- , 1995, “Producing knowledge in Africa today”, en: *African Studies Review*, vol. 38, No. 3, pp. 1-10.
- , 1983 [1976], *African Philosophy: Myth and Reality*, trad. de H. Evans y J. Rée, Londres, Hutchinson.
- KAGAME, Alexis, 1976, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine.
- KENYATTA, Jomo, 1938, *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*, Londres, Secker & Warburg.
- LAWUYI, O. B. y Taiwo Olufemi, 1990, “Towards an African sociological tradition: a rejoinder to Akiwowo and Makinde”, en: *International Sociology*, vol. 5, No. 1, pp. 57-73.
- MAKINDE, M. Akin, 1988, “Asuwada principle: an analysis of Akiwowo's

- contributions to the sociology of knowledge from an African perspective", en: *International Sociology*, vol. 3, No. 1, pp. 61-76.
- MAMDANI, Mahmood, 2001, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton, Princeton University Press.
- , 1999, "There can be no African renaissance without an Africa-focused intelligentsia", en: M. W. Makgoba (ed.), *African Renaissance*, Tafelberg, Mafube, pp. 125-134.
- MBITI, John S., 1969, *African Religions and Philosophy*, Londres, Heinemann.
- MKANDAWIRE, Thandika, 2000, "Non-organic intellectuals and "learning" in policy-making Africa", ponencia para el seminario EGDI: *What do Aid Agencies and their Co-operating Partners Learn from their Experiences?*, 24 de agosto.
- MQOTSI, Livingstone, 2002, "Science, magic and religion as trajectories of the psychology of projection", en: Catherine A. Odora Hoppers (ed.), *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems*, Claremont, New Africa Books, pp. 158-172.
- MUDIMBE, V. Y., 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- NTULI, P. Pitika, 2002, "Indigenous knowledge systems and the African Renaissance: laying a foundation for the creation of counter-hegemonic discourses", en: Catherine A. Odora Hoppers (ed.), *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems*, Claremont, New Africa Books, pp. 53-66.
- ODORA HOPPERS, Catherine A. (ed.), 2002, *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems*, Claremont, New Africa Books.
- PAYNE, M. W., 1992, "Akiwowo, orature and divination: approaches to the construction of an emic sociological paradigm of society", en: *Sociological Analysis*, vol. 53, No. 2, pp. 175-187.
- SITAS, Ari, 2006, "The African Renaissance challenge and sociological reclamations in the South", en: *Current Sociology*, vol. 54, No. 3, pp. 357-380.
- TEMPELS, Placide, 1959, [1945], *Bantu Philosophy*, Paris, Présence Africaine.
- VALE, Peter y Maseko Sipho, 2002, "Thabo Mbeki, South Africa, and the idea of an African Renaissance", en: Sean Jacobs y Richard Calland (eds.), *Thabo Mbeki's World: The Politics and Ideology of the South African President*, Pietermaritzburg, University of Natal Press, pp. 121-142.
- WIREDU, Kwasi, 1980, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

