

# *Cinco dificultades para construir la historia de la filosofía africana\**

## *Five difficulties to construct the history of African philosophy*

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ  
*Universidad de Sevilla (España)*

Recibido: 6-7-2012

Aprobado definitivamente: 9-1-2013

### RESUMEN

Desde la teoría postcolonial se han cuestionado los modelos de historia de las ideas impuestos por el africanismo y el orientalismo. Diferentes teóricos africanos –Bachir Diagne, Mundimbe, Wiredu o Kete Asante– han formulado diversas soluciones para superar las dificultades. Este trabajo explora las principales dificultades y las propuestas para elaborar una historia de la filosofía africana.

### PALABRAS CLAVES

FILOSOFÍA AFRICANA, AFROEPISTEMOLOGÍA, HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA,  
TEORÍA POSTCOLONIAL

\* Este trabajo ha sido realizado gracias a una beca concedida por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP) y a una ayuda del «Instituto de Investigaciones Estratégicas para África y su Diáspora» de la República Bolivariana de Venezuela durante la estancia llevada a cabo en los meses de Enero y Febrero de 2012. Así mismo, también se enmarca dentro de las actividades del programa F.P.U (Formación del Profesorado Universitario) del Ministerio de Educación del Gobierno de España al que pertenezco. Agradezco el apoyo y la guía del Prof. Nelson Aboy (Casa de África, La Habana), así como las sugerencias del Prof. Antonio Diéguez (Universidad de Málaga).

© *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVIII (2013), pp. 211-222. ISSN: 1136-4076  
Licenciatura de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras  
Campus de Teatinos, E-29071 Málaga (España)

## ABSTRACT

The postcolonial theory was questioning the patterns of History of Ideas imposed by Orientalism and Africanism. Different African theorists –Bachir Diagne, Mundimbe, Kete Asante or Wiredu– developed various solutions to overcome the difficulties. This paper explores the principal challenges and proposals so as to build a History of African philosophy.

## KEYWORDS

AFRICAN PHILOSOPHY, AFRO-EPISTEMOLOGY, PHILOSOPHIC HISTORIOGRAPHY, POSTCOLONIAL THEORY

## I. INTRODUCCIÓN

DURANTE EL SIGLO XX, autores como Henri Masperó, Surendranath Dasgupta, Miguel León Portilla o Henry Corbin dieron el primer paso hacia el reconocimiento académico de las historias de la filosofía china, hindú, nahuatl e islámica (de origen no «falsafa») respectivamente. Tan sólo quedó por reconocer de una manera seria la filosofía africana. Aún hoy, en la segunda década del siglo XXI, nos sorprende que sean pocos los investigadores que se interesan en occidente por la filosofía africana. Por ejemplo, en España no hay apenas estudios académicos sobre pensamiento africano, y las traducciones de clásicos africanos recientes se abren camino muy lentamente. La situación sólo mejora en países que han tenido colonias pero con una pátina filológica importante. No son historiadores de la filosofía los que se ocupan del tema, sino estudiosos de las lenguas africanas que se quedan en detalles secundarios y poco filosóficos. La realidad es que Europa –salvo excepciones– adolece de unos Estudios Africanos en condiciones y que hagan justicia al rico legado cultural africano. La situación cambia un poco en los Estados Unidos y en Latinoamérica, donde los estudios de la diáspora afroamericana han llevado a cuestionar los métodos y han generado un gran interés. El problema de fondo es que siempre están supeditados a la identidad afroamericana antes que la de los africanos, cosa que por otra parte es lógica. Pero con ello fomentan la imagen del «pasado mítico» antes que la del «pasado constructivo». Y ¿qué pasa con los africanos nativos?

Después de producirse un cambio en el perfil del filósofo africano (de religioso con formación eclesiástica se ha pasado a un pensador educado a la francesa y en las últimas tendencias filosóficas) la deficitaria situación educativa e investigadora de sus países les ha empujado a la nueva diáspora, es decir, hacia universidades de Estados Unidos en su mayoría. Ejemplos de esta situación son

los nombres clave del pensamiento africano Sulayman Bachir Diagne (Universidad de Columbia) u Olufemi Taiwo (Universidad de Seattle).

Pero a pesar de los esfuerzos de los autores y de algunos editores intrépidos, lo cierto es que la filosofía africana sigue siendo la gran desconocida, como lo son en general las diversas culturas de este continente. Pero ¿cuáles son las causas que impiden a la filosofía africana integrarse en la historia de la filosofía universal? ¿Por qué las academias europeas no suelen reconocer las diferentes aportaciones de los africanos? ¿Deben escribir en sus lenguas o en lenguas eurófonas sus trabajos? ¿Sigue aún la historiografía colonizada por fantasmas del pasado?

Éstas son algunas de las preguntas que intentaremos responder a lo largo de este trabajo. Las respuestas en ningún momento son sencillas ni concluyentes pero pueden servir al lector para hacerse una idea de la complejidad del tema y de las dificultades que se presentan a la hora de construir una historia de la filosofía africana. El problema metodológico es demasiado evidente, sobre todo –y parafraseando a Placide Tempels– si vemos el tema con nuestros ojos educados a la europea.

## II. ¿ÁFRICA O ÁFRICAS? EL PROBLEMA DE LA DELIMITACIÓN CULTURAL

La primera dificultad con la que se encuentra el investigador es: ¿a qué llamamos África?

El concepto de África ha sido uno de los mejores –y más perversos– inventos culturales de la modernidad occidental. Mundimbe describe África como una realidad fluctuante entre dos mitos: El hobbesiano y el rousseauiano, y que lo único que han generado es una simplificación intelectual que ha perjudicado a los africanos. (Mundimbe 1988). Posteriormente, África ha sido el vivero intelectual de todas las tendencias europeas pero aplicando la norma fundamental del colonialismo: no dejar hablar a nadie (Depelchin 2010, p. 17).

Desde 1885 (fecha de la convención de Berlín, que da origen al colonialismo) se ha considerado a África un todo homogéneo a repartir para los europeos. Según datos de la UNESCO (Adu Boahen, 1982) África dispone de 15 macro-grupos étnicos, y multitud de sub-grupos. La generalización de «todos negros» era incorrecta pero para el europeo era mucho más sencilla. Como han mostrado diversos investigadores, pensadores de la talla de Kant (Santos Herceg 2010) o Hegel (Taiwo 1997) esgrimieron opiniones generalizadoras y agresivas contra los africanos –si bien dentro del espíritu de su época– que perjudicaron en la comprensión posterior de África. El propio Hegel marcaría la pauta con su famosa propuesta de «estudiar como elementos geográficos a las culturas africanas» que recogerían al pie de la letra numerosos orientalistas alemanes, buen ejemplo de ello es la denuncia del teórico palestino Edward Saïd (1978, pp. 53).

Con un imaginario así, era lógico que la cultura africana fuese degradada y simplificada. El problema vino cuando hubo que clasificar la filosofía africana. ¿A qué llamábamos filosofía africana? Y mucho antes, ¿qué es eso a lo que llamamos África?

La realidad era abrumadora, cada grupo étnico tenía una sabiduría completamente distinta, desde los bantúes a los hausa pasando por los etíopes o los yorùbá. Sin duda para algunos había que empezar a clasificar mediante principios antropológicos, pero otros como Molefi Kete Asante vieron la excusa perfecta para engalanar un panafricanismo intelectual: el «afrocentrismo» (Kete Asante 1988). Con esta propuesta los problemas crecían de manera notoria para los investigadores y hacían que la definición de África se complicase por momentos. Asante propone que sea la «afrología», una nueva ciencia social que cuestione todos los paradigmas que se han aplicado a África. Dice al respecto:

La Afrología es el estudio afrocéntrico de conceptos, hechos y comportamientos, que tienen un origen particular en el mundo africano, ya sea continental o en la diáspora (...) El afrocentrismo es la perspectiva indispensable para entender los Estudios Negros; de otra manera sólo tendríamos una serie de intelectuales europeos con perspectivas eurocéntricas sobre los africanos y los afroamericanos. (Kete Asante 1998, p. 58)

El proyecto de Kete Asante había hecho saltar en pedazos todas las concepciones anteriores, en especial las antropológicas o las que pugnaban por un saber o pensamiento al margen de un proyecto político. Sobre todo cuestionó un enfoque que fue básico para comenzar a pensar en África: la etnofilosofía. Esta tendencia había sido iniciada por Placide Tempels en su libro *Philosophie Bantoue* (Tempels 1946), pero pronto fue acusada por sus colegas africanos de eurocéntrica y reduccionista, puesto que su principal enfoque era la del filósofo académico que recogía el material oral de los indígenas. Pero la auténtica razón del rechazo de la etnofilosofía es que no tenía ningún proyecto político detrás y además al estar alentada por religiosos a veces impedía el reconocimiento del papel del pensamiento africano dentro de lo que se ha llamado «la Humanía del Sur».<sup>1</sup>

Este es el primer problema del historiador de la filosofía africana. ¿Debe tomar su investigación un matiz político o simplemente una observación aséptica de los hechos? La situación es muy difícil porque debe decantarse por

1 «Humanía del Sur» es un término geopolítico acuñado por el filósofo, politólogo y diplomático turco-venezolano Kaldone G. Nweheid. Surgió como alternativa al «Tercer Mundo» de la era Reagan-Thatcher, cuando se quiso reducir al marco de la guerra fría los conceptos de libertad y redención, olvidando el contexto de la colonización. Para más información véase *El nombre de Humanía del Sur. Recorrido por la memoria y sus arcanos* (Nweheid 2006)

una posición más antropológica (varías y específicas Áfricas) o por una visión dentro de la realidad africana (una África pan-africana). Este debate África-Áfricas es lo que hace que muchos europeos prefieran un análisis etnológico o filológico antes que elaborar verdaderas críticas hacia los conceptos e ideas africanas. Los acontecimientos históricos han hecho que muchos pensadores africanos tengan que posicionarse políticamente contra el sistema tanto político como académico.

### III. LA ACADEMIA OCCIDENTAL Y LA FILOSOFÍA AFRICANA

Enlazada con la primera dificultad viene la segunda. El teórico palestino, Edward Saïd, mostró en su libro *Orientalismo* (1978) que la academia al servicio del poder se había valido de una serie de ciencias para ejercer un control sobre los «otros». Éstas fueron ciencias que se gestaron durante el siglo XIX, por ejemplo: el orientalismo, el arabismo o el africanismo. Esta última es la que nos atañe. Todas estas ciencias se caracterizaban por usar una serie de tópicos estereotipados para deshumanizar a los pueblos a los que había que colonizar (Saïd 1978, p. 27). La tesis de Saïd nos sirve para explicar porque han tardado tanto en reconocer a África en la historia de la filosofía y sobre todo ver de donde proviene el rechazo que muchos aún mantienen al pensamiento africano.

Los países africanos han sido los últimos en independizarse de sus colonizadores –principalmente Francia e Inglaterra. En muchos casos mediante crueles guerras y ante la negativa de los colonizadores, pues África era fuente de recursos naturales. Además el influjo del colonialismo cultural era evidente. ¿Para qué pensar en África y sobre África y sus problemas? ¿No era más interesante formar élites políticas que a cambio de participaciones en los beneficios sirviesen a los antiguos colonizadores?

El africanismo académico –en su mayoría europeo– parecía estar preocupado por la historia del idioma baluba o por relaciones de parentesco entre dogones, pero obviaba los discursos anticoloniales de Zum'atu en Nigeria o las reflexiones sobre el tiranicidio en tierras swahilis. De hecho, no se sabía nada de lo que pudiese importar a los africanos para construir su identidad cuestionada por el racismo. Muchos de los africanistas, que se revestían de científicos, aún tenían presentes los planteamientos científicos racistas o de aquellos religiosos que negaban la existencia del alma en los africanos.<sup>2</sup> Pero no es de extrañar,

2 Durante mucho tiempo, la antropología física mantuvo tesis racistas en autores «recientes» destacan Hans F.K. Gunther y su *Rassenkunde des deutschen Volkes* o Ludwig Ferdinand Clauss y su obra *Rasse und Seele*, y en Estados Unidos la visión racista y colonialista de Carleton S. Coon, quien fue presidente de la American Anthropologist Association desde 1931 a 1960 y publicó el polémico libro *The Origin of the Races* (1962) considerado un clásico de la literatura segregacionista. Estos títulos influyeron en muchos de los antropólogos que trabajaron temas

hasta la llegada de Henry Corbin a los arabistas no les interesaban más que la «falsafa» que podían relacionar con los temas de la filosofía medieval cristiana, o hasta que León Portilla comenzó sus investigaciones se creía que los nahuatl no poseían más que una mitología que había conducido a sacrificios humanos. Esta dificultad –íntimamente relacionada con la primera– impide que los historiadores de la filosofía se puedan acercar con naturalidad a las obras de filosofía política de Sehu Uthmân dan Fodio, puesto que parece vedado para aquel que no sea un estudioso de la lengua árabe o de la cultura nigeriana.

Y cuando se ha intentado cuestionar lo que se dice a nivel oficial, se producen muchas críticas. Un caso significativo es el del Cheikh Anta Diop, quien no pudo presentar su tesis doctoral durante 8 años porque el tribunal se la rechazaba por afrocéntrica. Tuvo que publicarla, y al llegar a ser un éxito de ventas en Francia, pudo ser defendida y con ella obtuvo el título de doctor. Un caso similar fue el del historiador británico Martin Bernal quien publicó en 1987 su libro *Black Athena*. Y se produjo una feroz polémica pues sostenía que en los orígenes de la civilización helénica (y por tanto, de la occidental), hubo contribuciones decisivas por parte de las civilizaciones africanas, además de cuestionar el modelo educativo a partir del siglo XVIII, al que dice que manipularon para asegurar el poder de los que controlaban las ciencias historiográficas en esa fecha. Estos son solo dos de muchos ejemplos más. No interesaba pues, cuestionar los modelos que alterarían concepciones afianzadas en nuestra cultura.

Directamente la academia no se opone a la filosofía africana, pero fomenta una dificultad para reconocerla fundamentada en nuestro imaginario intelectual. El continente africano aún está romantizado por la academia, el africanismo sigue vigente y con él las estructuras que impiden comprender los universales culturales africanos y relacionarlos con los nuestros. Esto, a menudo, impide al investigador acercarse al tema por miedo al rechazo de otros colegas, que sin haber cuestionado todo esto que hemos expuesto, propondrán como mínimo sus dudas sobre la necesidad de investigar sobre aquellos que viven el aparente caos. Para muchos es mejor que se ocupe del tema un especialista en lengua swahili o hausa y que los trate como lo que debería que ser: literatura.

africanos durante el siglo XX. Afortunadamente la mayoría de estos planteamientos han caído en descrédito y ya no se usan. Con respecto al tema teológico del «alma de los negros» fue cuestionada al ser «enemigos de Cristo» y por personalidades como Bartolomé de las Casas quien se escudaba en la justificación Aristotélica encubriéndolo en una servidumbre de tipo mixto, es decir, el bárbaro como *serviente temporal* en tanto que no tenía alma se le «guiaba por el buen camino» (Fernández Buey 1992, p. 324).

## IV. LA FILOSOFÍA AFRICANA

## ¿DEBE ESCRIBIRSE EN LENGUAS EURÓFONAS O AFRÓFONAS?

La tercera dificultad es clave. Se han escrito diversos trabajos sobre el tema entre los que habría que destacar el magnífico libro *Afrophones Philosophies. Realities and Changes* escrito por Alena Rettovà (2007). Como sabemos, en la filosofía es fundamental el lenguaje, de hecho es una condición básica para poder expresarnos. Por ejemplo Heidegger decía que el lenguaje era la casa del ser. Si en la filosofía occidental –y no solo en éstas, sino en otras como la india o la japonesa– ha tenido gran relevancia lenguaje ¿no será importante que un africano escriba en árabe, yorùbá, wolof o kiswahili?

Nos encontramos nuevamente con los paradigmas colonizadores de África que describíamos en el epígrafe anterior. Es posible que nadie exigiese a Nishitani Keiji –máximo exponente de la escuela de Kioto– que escribiese en inglés o en alemán, sino que se comprende que escriba en japonés. Por la misma razón los africanos deberían escribir en sus lenguas propias. El discurso filosófico puede perder precisión si no se expresa en la lengua si el tema es específico de esa cultura. Rettovà por ejemplo afirma que ha habido muy poco interés por parte de la filosofía hacia las lenguas autóctonas (Rettovà 2007, pp. 32-34). Sin embargo en su estudio ha constatado que estos idiomas tienen una profunda capacidad para expresar y producir una filosofía sustancialmente africana, es decir un pensamiento que no sea una mera traducción de conceptos occidentales. Así, Rettovà inventa el neologismo «afrófono» con el fin de poder categorizar los escritos o manifestaciones filosóficas en lengua africana sin una influencia occidental (Rettovà 2007, p. 23). Esto implica –en su opinión– que la filosofía africana debe designar al discurso elaborado en lengua africana que suscite una reflexión filosófica (Rettovà 2007, pp. 38-45). Esta autora nos da una definición heterodoxa –pues se sale de las propuestas de los manuales– y que cuestiona bastante a la metodología etnofilosófica.

El filósofo ghanés Kwasi Wiredu en su artículo *Toward decolonizing African Philosophy and Religion* (1998) explica que en la filosofía africana el asunto del lenguaje es muy complejo. Primeramente la mayoría de los filósofos africanos han sido educados en una tradición filosófica y unas lenguas diferentes a las nativas (Wiredu 1998, p. 18). La diglosia que se vive en numerosos países africanos complica la descolonización. Para Wiredu es innegable que la epistemología en una lengua africana cambia el significado cuando se intenta expresar lo mismo en un lenguaje europeo. Y ciertamente no es una cuestión baladí. Wiredu cree que no se puede pretender hacer filosofía y expresar conceptos complejos en francés cuando la lengua materna es yorùbá o wolof. La premisa es descolonializar el lenguaje.

Sulayman Bachir Diagne (2003) muestra como las lenguas africanas ya habían creado discursos intelectuales muy importantes (a pesar de la agrafía propia de estas lenguas). El invento de la escritura «aljamiada» árabe puso por escrito muchas obras importantes. Como ejemplo pone a Uthmân dan Fodio y sus escritos de teoría política en hausa y fulani. Bachir Diagne además señala que la expresión filosófica viene marcada por la lengua, y pone como ejemplo que si Aristóteles no hubiese tenido la gramática griega seguramente no hubiera podido pensar el concepto de ser (Bachir Diagne 2003, p.17).

Lo cierto es que la cuestión del lenguaje no es sencilla. Está unida de manera intrínseca al colonialismo que ha intentado desarrollar conceptos-estrategias (agrafía, debilidad de las lenguas, etc.) para imponer las lenguas occidentales en sus sistemas culturales y educativos (Kane 2003, pp. 36-40). El fracaso de la etnofilosofía y de las tendencias europeas de la filosofía africana se debe precisamente a esto. No se trata de traducir, hay que producir. La tercera dificultad de una filosofía africana está en la elección del idioma y sobre todo en la comprensión profunda de éste. El investigador debe conocer las lenguas de trabajo para poder sintetizar las categorías de tiempo e historia para poder formular una propuesta historiográfica. Si este es el fondo de la cuestión, ahora veremos la forma. El tema de los géneros filosóficos es la cuarta dificultad que nos encontramos.

#### V. LA CUESTIÓN DE LOS GÉNEROS Y PRESENTACIONES.

La cuarta dificultad va a la par con la tercera. Porque si los africanos –aceptando que usen sus lenguas– no tienen escritura, ¿cómo presentan sus pensamientos? ¿Dónde están los tratados y estudios? ¿Es fiable el conocimiento si es oral? ¿Tienen otros dispositivos de presentación de la filosofía?

Es normal que surjan estas preguntas, pues en el fondo la academia occidental sigue disponiendo de rígidos dispositivos como constató Michel Foucault en *Vigilar y Castigar*, y está altamente influenciada por las ciencias o por los «-ismos» de los que hablábamos en el tercer epígrafe. Para muchos son problemáticos tanto los géneros, como los métodos de conservación y presentación de la filosofía africana.

Los occidentales estamos acostumbrados a géneros textuales como los aforismos, el ensayo, el diálogo, el discurso, el tratado, etc. Con respecto a la filosofía contemporánea africana no existen diferencias. Sin embargo en la filosofía tradicional tendremos que aceptar que un poema épico, el canto de un trovador o poemas devocionales sean géneros propiamente filosóficos. Pero algo que resultaría más complicado aceptar es que el «oráculo de Ifá» sea un soporte y una presentación de conocimiento que codifique la realidad del pueblo yorùbá (de Diego 2012). La lógica occidental no acepta que esto sea posible, pues a sus ojos no es más que una brujería. Estos dispositivos y soportes solo



son explicables desde la afroepistemología. Munyaradzi Mawere nos explica que la afroepistemología surgió para comprender con toda profundidad aquellas prácticas culturales africanas que no encajaban con los patrones impuestos desde la academia eurocéntrica u orientalista (Mawere, 2011, p. 105). En definitiva se trata de resaltar que no se debe juzgar las producciones culturales construidas en África con los ojos de un académico europeo. Y así, uno de los problemas principales lo encontramos en el soporte del pensamiento. Se trata de una producción oral y performática. Se sale de los modelos occidentales, pues el pensamiento africano se fundamentó en torno a narraciones orales u acciones físicas como por ejemplo el sistema de Ifá.<sup>3</sup>

Lo «performativo» a través de la palabra y lo físico determina en gran medida el tema de las presentaciones y los soportes, y llega a determinar un género filosófico nuevo en todos los sentidos. La agrafía se supera en tanto que hay que comprender otro modelo de presentación, otro género de interrelación con el conocimiento. Además del recurso de los textos aljamiados de la que hablábamos anteriormente. La dificultad de este punto se encuentra en que el investigador debe ser capaz de ponerse en el lugar del Otro para ser capaz de interpretar sin extrañarse. La historia de la filosofía africana debe tener en cuenta este paradigma, teniendo el historiador que considerar las categorías de soporte y género para adaptarse a la propuesta africana.

#### VI. IDENTIDADES HÍBRIDAS Y FILOSOFÍA: MUSULMANES Y AFRICANOS. CRISTIANOS Y AFRICANOS

Por si fuese poco todo lo anterior, existe una categoría más que complica el estudio de la historia de la filosofía africana: las identidades híbridas. En el caso de África occidental gran parte de su filosofía ha sido elaborada por musulmanes africanos dando pie a un tipo de pensamiento que difiere de la etnofilosofía –entendida como una práctica más primitiva– y a la vez se acerca a los cánones de la filosofía occidental (tiene autor, está escrita, etc.).

El nigeriano Ousmane Kane los llama los *Intelectuales no eurófonos* (2003). Para él la historia intelectual de África, en especial la de las zonas al sur del Sáhara, no se puede limitar al estudio de los intelectuales que se expresan en idiomas europeos (como ya lo habían expresado Bachir Diagne o Alena Retto-và). Por otro lado, la historia intelectual del mundo islámico no suele prestar demasiada atención a los pensadores subsaharianos. El resultado es que la producción intelectual africana, de tradición riquísima y vasta, ha permanecido

3 Ifá es un dispositivo social que en las sociedades Yorùbá se usa para codificar aspectos relativos al conocimiento, a la vida y a las costumbres socio-políticas, construyendo la teoría de la verdad del pueblo Yorùbá. Desde la afroepistemología se ha cuestionado la consideración de «mágico» (De Diego 2012).

ignorada. Pese a ello, desde la Edad Media hasta hoy en día, la vida erudita de raíz musulmana es el eje de muchas sociedades africanas, fundamentando revoluciones políticas, cimentando tradiciones espirituales y gestando un legado intelectual no eurófono de notable importancia. Se trata de diversos tratados de filosofía política, de metafísica, ética o filosofía del derecho en árabe, en fulani, en wolof o hausa. ¿Acaso diríamos que la filosofía de Ibn Rush no es filosofía porque esté escrita en árabe? Pues no, pero la producción intelectual del Sahel posee casi todas las dificultades enumeradas con anterioridad para que un historiador pueda entrar y taxonomizar. Sin embargo –a pesar de lo que piense la academia– estas obras hicieron levantarse y resistir intelectualmente a los fulani y a los hausas durante la etapa colonial británica.

Un caso idéntico lo documentó Claude Sumner (1974) con respecto a la filosofía etíope, mayoritariamente de inspiración cristiana. Tampoco se trataba de un pensamiento tribal, sino que consistía en una filosofía compleja y elaborada, hasta el punto que sorprendió a los misioneros jesuitas cuando se encontraron con el mítico pensador Zaara Ya'akov. Sus tratados de metafísica escritos en «ge'ez» (lengua etíope clásica) sobre la esencia de Dios y la racionalidad de la humanidad son un buen ejemplo de ello. Mientras que su discípulo Walda Heywat se ocupó de cuestiones más cercanas a la ética y la política.

La dificultad está relacionada con reconocer la posibilidad de que existen estas otras filosofías –incluso que son cercanas a la occidental– pero que han quedado sepultadas en la generalidad porque no hay una historiografía capaz de advertir las diferencias. Y es que cuando pensamos en África nos viene la imagen de un «bantú mítico» y no la de un etíope o de un hausa. Ésta es la dificultad que nos presentan las identidades híbridas.

## VII. CONCLUSIÓN

Como hemos intentado mostrar en este trabajo, no es sencillo elaborar una historia de la filosofía africana. De hecho la literatura historiográfica de la filosofía africana es a día de hoy bastante reducida. Los prejuicios de la academia, los fantasmas del pasado, el lenguaje y los soportes y las dobles identidades cuestionan las metodologías occidentales de la historiografía filosófica. Nuestras estrategias de investigación no terminan de entrar en profundidad en los temas que a ellos les preocupan. Y es que la cultura africana no funciona como pretendió el africanismo.

La historiografía filosófica africana debe hacerse de una postura crítica, huyendo de los tópicos señalados por Saïd (1978), Kete Asante (1988) o Wiredu (1998). La finalidad es reconstruir la historia intelectual africana pero no desde la etnología, la filología o la historia sino desde un estudio crítico de las fuentes y de las metodologías propias (afroepistemología). Por ejemplo, el proyecto intelectual de la «afrología» de Kete Asante (1988) es un buen mecanismo para

empezar a descolonializar el pensamiento africano. Pero esa podría ser una de las múltiples opciones por la pluralidad de temas y enfoques. Los pensadores africanos no deben ser el «objeto de estudio» por parte de otros filósofos, sino que deben considerarse como punto de partida para una reconsideración de la filosofía africana. Sus elaboraciones –tradicionales o contemporáneas– son las opciones a evaluar y a investigar por parte de los historiadores de la filosofía.

Quizás, no se trate tanto de documentar rigurosamente el pasado, como de comprenderlo para poder seguir trabajando y recuperar elementos que refuerzan el papel del pensamiento africano y su influencia en nuestra cultura. Como explica Jacques Depelchin África a través de su cultura y su pensamiento puede salvar al resto de la humanidad (Depelchin 2010, p. 11) redimiéndose ellos mismos. En cierta medida, al elaborar una historia de la filosofía africana se podría conectar y comprender algunos de los problemas culturales que hoy asolan África.

Estas dificultades que hemos presentado no son escollos, sino que podrían ser advertencias para futuros trabajos de investigación. Constituyen, a nuestro parecer, una guía para no caer en los mismos errores en los que cayeron otros. Sólo al comprender y reconocer el valor de las contribuciones intelectuales africanas, podremos reconciliarnos con los que Frantz Fanon llamó los «condenados de la tierra», aquellos marginados por el progreso y la libertad que tejieron –y pretendieron imponer– los europeos.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADU BOAHEN, A. 1988: *Historia de África*, vol. 1, Nueva York: Unesco.
- BACHIR DIAGNE, S. 2003: «Beyond the Hyphen-Syndrom. Tasks for an African Philosopher» en *Polylog*. 3. <<http://them.polylog.org/4/ads-en.htm>>
- BERNAL, M. 1987: *Black Athena*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- DE DIEGO, A. 2012: «Construyendo la verdad Yorùbá. Una lectura afroepistemológica del Oráculo de Ifá» en *Humania del Sur*. 12. pp. 107-122.
- DEPELCHIN, J. 2010: *Por una recuperación de la historia africana. De África a Haití a Gaza*. Barcelona: Oozebap.
- KETE ASANTE, M. 1988: *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Nueva Jersey: African World Press.
- FERNANDEZ BUEY, F.J. 1992: «La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas» en *Boletín Americanista*. 42-43. pp. 301-347.
- MAWERE, M. 2011: *African Belief and Knowledge Systems. A Critical Perspective*. Cameron: Langaa.
- NWEHEID, G.K. 2006: «El nombre de Humania del Sur. Recorrido por la memoria y sus arcanos» en *Humania del Sur*, 1. pp. 13-28.
- OUSMANE, K. 2003: *Intellectuels non europhones*. Dakar: Codesria.

- RETTOVÁ, A. 2005: *Afrophone philosophies: reality and challenge*. Praga: Zdeněk Susa.
- SAÏD, E. 1978: *Orientalism*. Nueva York: Routledge.
- SANTOS HERCEG, J. 2010: «Inmanuel Kant: del racialismo al racismo» en *Thémata. Revista de Filosofía*. 43. pp. 403-416.
- SUMNER, C. 1974: *Classical Ethiopian Philosophy*. Addis Abeba: Commercial Printing Press.
- TAIWO, O. 1997: «Exorcising Hegel's Ghost: Africa's Challenge to Philosophy» en *African Studies Quarterly*. vol. 1, 4, pp. 3-16.
- WIREDU, K. 1988: «Toward Decolonizing African Philosophy and Religion» en *African Studies Quarterly*, 1, 4. pp. 17-46.

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ es becario de investigación (Programa FPU, Ministerio de Educación) del Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla.

*Líneas de investigación:*

Historia de las ideas africanas y afroamericanas. Con especial atención al Islâm africano. Filosofía y Antropología de la religión.

*Publicaciones recientes:*

DE DIEGO (2012), «Construyendo la verdad Yorùbá. Una lectura afroepistemológica del Oráculo de Ifá» en *Humania del Sur*. 12 (2012).

CHOZA, J., A. DE DIEGO, J. FERNANDEZ-MUÑOZ y J.J. PADIAL, (eds.) (2013), *La Independencia de América. Primer centenario y Segundo centenario*, Sevilla: Thémata.

*Correo electrónico:* adediegog@us.es