

## EL HORIZONTE DEL CONOCIMIENTO<sup>1</sup>

Newman Ivey Mudimbe

La historia del conocimiento de la alteridad y a propósito de ella, como historia de la antropología, parece ser incompleta y desconectada, y su explicación se fundamenta en su origen y desarrollo. Como en otras historias, aquí nos confrontamos con lo que Paul Veyne ha llamado “la ilusión de la preconstitución íntegra [la cual] nace de aquellos documentos que nos dan respuestas pero también nos dictan las preguntas”. (1984:13) Además el corpus del conocimiento mismo, cuyas raíces se montan a los períodos griegos y romanos, en su constitución, su organización, y su riqueza paradójica indican una perspectiva en sí misma incompleta y parcial. El discurso que sirve de testigo del conocimiento africano ha sido por mucho tiempo geográfico o antropológico, un “discurso de la aptitud” de sociedades desconocidas sin sus “textos”. Solo recientemente esta situación se ha transformado gradualmente bajo el concepto de la etnohistoria, que desde los años 1950 proponía la unión de los *topoi* de la antropología con los de la historia y otras ciencias sociales, y que luego integró la tradición oral y sus expresiones (la poesía, las fórmulas fijas, antroponimia, toponimia). Al hacer esto, el discurso de las realidades africanas nos ofrece dos posibilidades: de un lado, es un discurso heterogéneo que emana de los márgenes de los contextos reales; del otro, sus ejes y lenguaje fueron limitados por la autoridad de su exterioridad.

La atmósfera de los años cincuenta llevaba consigo una nueva valorización del discurso de la periferia que era la promoción de otro centro: la historia y su actividad ideológica. Esta valorización está bien representada por el cambio que ocurrió después de los años treinta, desde la autoridad antropológica y su negación de la existencia de una historicidad africana a la respetabilidad de un posible conocimiento histórico de lo que eran llamadas sociedades tradicionales. El americano Herskovits (1962) y el belga Vansina (1961) ilustran este cambio. Durante la misma época, otras clases de lenguajes se derivaron de las mismas presuposiciones librándose del espacio intelectual del antropólogo (vean por ejemplo, Wallerstein, 1961, 1967). El pensamiento religioso empezó a concebir una historia y una sociología en lo que el alemán Schmidt llamó “la revelación primitiva” (1931) y, como fue el caso de *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956), a buscar plataformas regionales para una teología cristiana africana. Con Marcel Griaule y Placide Temples la lectura y la interpretación de culturas locales habían ya retado los límites de la etnografía clásica, del evangelio de sus topos y habían empezado a cuestionar las racionalidades locales de una filosofía de la diferencia.

El antropólogo francés Jean Copans insisten que los momentos más importantes que caracterizan esta evolución del africanismo fueron la llegada de la sociología y el marxismo (en Gutkind y Wallerstein, 1976). “La sociología no fue solamente una especialización nueva, sino que constituyó una ruptura total en varios aspectos: Empíricamente, mientras consideraba la historia real de las gentes africanas, En escala, mientras iba de los pueblos a los grupos sociales nacionales (del “mini” al “maxi”); En la

---

<sup>1</sup> Este texto fue leído en la Conferencia Inaugural del XI Congreso de Antropología en Colombia, realizado en Santa Fe de Antioquia, entre los días 24 y 26 de 2005.

teoría, como explicación materialista e histórica tomando el lugar antes ocupado por el idealismo Griauliano que ignoraba las realidades del colonialismo.” (1976: 23) Lo que Copans llama “la caída de la unidad anti-colonial” fue la causa, a fines de los 1950, de este nuevo acercamiento marxista. Esto produjo la aparición de un nuevo campo teórico de análisis marxista: el mercado económico mundial, las luchas por la liberación política, el desarrollo de las clases sociales, economías capitalistas e imperialismos, etc. Así que después de 1956 “el pensamiento marxista encontró una nueva vida” al tanto de que para el marxismo África era “un campo teórico virgen”. “Una explicación en términos de arreglos inestables y del dinamismo de las contradicciones facilitó el uso de los conceptos del sistema imperialista y los modos de producción”. Después de los años 1960, “las características particulares del colonialismo llevaron a las investigaciones hacia las raíces *económicas* de la explotación y a las soluciones *políticas* y *revolucionarias* de la caída de la explotación, y así, a la adopción del punto de vista marxista.” (1976:25)

Estoy de acuerdo con el diagnóstico de Copans, en relación a la necesidad de un dialogo de las relaciones analógicas entre las construcciones históricas del ser mismo y la nueva conformidad con y sobre el Otro. Para esto, el marxismo logra un acercamiento radicalmente nuevo. No convierte en occidental un terreno virgen, sino que confronta la falta de atención, las paredes que las apoyan y las suponen y en cuyo techo se producen las analogías, relaciones, contradicciones e imaginaciones. El resultado del método es un tipo de visibilidad de las diferencias que es original en cuanto a las huellas teóricas de la *tomada del lugar de una representación*. Las alteridades —socioeconómica o culturales— se convierten en modelos que se puede volver a representar bajo las modalidades de similitudes técnicas de las relaciones entre el ser mismo y el del otro. Al mismo tiempo, estas categorías interpretativas se pueden clasificar bajo su contexto regional (por ejemplo, Terray, 1969; Rey, 1973). La gran originalidad de los marxistas franceses y de sus colegas africanos durante los 1960 reside en esto. Empezando por las propuestas de G. Balandier o sus macro-perspectivas en el campo (1955a, 1955b) un nuevo discurso une lo que se había mantenido separado y abre las puertas a una teoría general de la derivación histórica y económica como de ejemplifica en las obras de Osende Afana (1967), Jean Suret-Canale (1958), Claude Meillassoux (1964, 1974) y Catherine Coquery-Vidrovitch (1972).

La centralidad de la historia es extraordinaria por lo que presenta marxismo a los estudios de la diferencia. La invención de una historia africana coincide con la evaluación crítica de la historia del ser mismo. Uno también puede observar que la posibilidad de una historia africana parece estar conectada, en una relación de necesidad, a un cuestionar europeo y a una re-definición de dos cosas: Lo que la historia no es y lo que debe de ser. Por ejemplo, uno puede ver que es durante la renovación metodológica de los años 50 que Claude Lévi-Strauss, para poder celebrar la “mente salvaje”, hace relativo el concepto propio de la historia, que como él explicó, “es una totalidad desconectante formada de áreas cada cual se define por una frecuencia propia” (1962:340), este autor ha sido seguido desde entonces por Luc De Heusch y estudiantes quienes favorecen las estructuras de los mitos como *loci* pertinentes de la identidad y de las diferencias. (Heusch, 1971, 1982)

La paradoja se aclara. El concepto de “la historia de la diferencia” marca una transformación radical de las narraciones antropológicas. Un nuevo tipo de discurso valoriza la dimensión diacrónica como parte del conocimiento sobre las otras culturas y anima la creación de nuevas representaciones del “indígena” que antes no eran considerados más que un objeto dentro de la historicidad europea. Su versión marxista nos ofrece la naturaleza inmediata de la objetividad a través de unas señales del sistema de relaciones socioeconómicas que promueven, a la vez, buenas imágenes de organizaciones locales del poder y de la producción y comparaciones entre niveles de culturas. A través de una articulación similar, propuestas estructuralistas, sin un rechazo la “nueva entidad histórica” (vean por ejemplo, Heusch, 1971), abren áreas de investigaciones sincrónicas que ponen énfasis sobre la tensión dialéctica y el equilibrio entre la creatividad regional y los límites universales de la mente humana. (Vean por ejemplo, Heusch, 1985) Haciendo un resumen, Temples, Griaule y todos los apóstoles de la otredad africana han sido incluidos dentro del proyecto marxista de un discurso universal de lo análogo, como lo atestigua la claramente ambigua ideología de la revista *Présence Africaine* entre 1950 y 1960. Encontramos a Sartre, Fanon, Garaudy, y los estudiosos comunistas soviéticos hablando a, y en diálogo, Bachelard, Senghor, Césaire, Maydiou y Temples. Mas tarde, mas notablemente durante los 1970, la metodología estructural de una nueva reflexión acerca de las culturas renovó cuestiones de los métodos sobre los discursos interpretativos de sociedades no-occidentales. Así reta a una etno-historia que tiende a olvidar que “la historia esta revuelta en mito, el cual impone su propia su propia soberanía sobre reyes” (Heusch, 1982:2) El estructuralismo propone preceptos sincrónicos para tabular las formas de los mitos y las culturas dentro de un marco universal de relaciones de similitudes y de diferencias (Heusch, 1985).

De otra parte, no puedo aceptar completamente el análisis de Copans sobre la sucesión de paradigmas metodológicos desde Griaule en los 1930 hasta el materialismo histórico aplicado al contexto africano en los 1950 y 60 ni con la llegada de la sociología al mismo tiempo del de un evento epistemológico que hubiera transformado la economía entera de los estudios de la periferia y el significado de su historia. El análisis de Copan nos equivoca porque la transformación crítica de los años 50 va conectada, esencialmente y directamente, con una redefinición de, ambos, el objeto y la meta de la antropología. Esta crisis se impuso sobre los estudios periféricos de dos maneras. Uno, una crítica de, y un mejoramiento del funcionalismo de Malinowski, el cual junto al estructuralismo se convirtió en una personificación del esfuerzo para la lectura, el comentario y la comparación de mitos y culturas independientemente de prejuicios primitivistas. Como consecuencia, la obra *Conversations with Ogotemmêli* de Griaule y *Bantu Philosophy* de Temples se imponen entre los fantasmas de Taylor, Spencer y Frazer por un lado y las largas conversaciones que han unido a Malinowski, Lévi-Strauss y de Heusch por el otros. Hablando estrictamente, el idealismo de Griaule o de Temples no parece pertenecer al pasado. Aún marca las oscilaciones de marcos explicativos dentro de los programas para la formación o la descripción de formas de conocimiento diferentes. La justificación de la cristiandad parece ser un caso extremo. No se refiere a una aberración histórica sino a un hecho sociológico: La universalización de una fe y de una ideología religiosa que se muestra en la dispersión de las imaginaciones científicas y religiosas

como indica la síntesis de 1983 Eugenio Chang-Rodríguez sobre *Latino America su Civilización y su Cultura* (vean por ejemplo, Bimwenyi, 1981a)

Quizás nada ha sido más importante que la conferencia, en 1978, sobre las Religiones Cristianas y Africanas que fue organizada por la Escuela Católica Romana de Teología en Kinshasa. El erudito belga Benoît Verhaegen, que es a la vez marxista comunista, y católico, expuso sus preocupaciones en la calidad de “un reto histórico.” Escribió

Las religiones cristianas en África permanecerán marcadas por una triple influencia: El modo de producción *capitalista* llegando adentro del *imperialismo* mundial y estando conectado a un pasado *colonial*. La cuestión que aun debemos preguntar es la siguiente: ¿Cómo influenciaron y manipularon la religión, tanto en su contenido y sus formas como en sus estructuras, la policía colonial primero y luego las fuerzas imperialistas y las estructuras orgánicas de los Estados independientes para servir sus propios propósitos? (Verhaegen, 1979:184)

Para confrontar los efectos combinados de estos factores complementarios, Verhaegen, siguiendo los pasos de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, propuso tres géneros de discursos teológicos y filosóficos: Una *teología de la modernidad* que conecte la búsqueda de una justicia social con el fomento de la “razón, la ciencia y el progreso”; Una *teología de la caridad* que se preocupe por las desigualdades sociales y la pobreza y que ofrezca soluciones morales radicalmente nuevas; y finalmente, una *teología del desarrollo* que defina de nuevo los modos del desarrollo en cuanto a los intereses locales (1979:188-89). Verhaegen concluyó diciendo:

Tres características marcaran la nueva teología africana: Será contextual, en otras palabras, saliendo de la vida y de la cultura de la gente africana; será una teología de liberación porque la opresión no se encuentra solamente en la opresión cultural sino también en las estructuras políticas y económicas; Deberá reconocer que la mujer ocupa un lugar vital en la lucha por la liberación y en la lucha contra todas las formas del sexismo dentro de la sociedad y de la iglesia. (Verhaegen, 1979:191)

A través de los años siguientes, hechos e investigaciones confirmaron los análisis de Verhaegen. La filosofía del *Bulletin of African Theology* (una publicación ecuménica de la Asociación Africana de Teólogos) anima a otros a tomar pasos similares a los expuestos en el texto de Verhaegen en 1979. Es importante notar la existencia de una preocupación colectiva sobre la otredad dentro de temas culturales y espirituales así como la integración explícita de la “razón marxista” y de su perspectiva idealista acerca de temas espirituales, económicos y sociales. Así que el idealismo antropológico de Griaule y de Temples aún funciona, aunque de manera distinta y discreta. Sin embargo, es extenso y eficiente hasta el punto que uno podría preguntar si, en aquellos países con un alto porcentaje de cristianos, como el Camerún y Zaire, no es una corriente ideológica determinante, al menos al corto plazo. (vean por ejemplo, Ela 1985)

Acerca del segundo punto de mi pequeño desacuerdo con el análisis de Copans, este tiene que ver con la importancia de la sociología en la reconversión del antropología en los años 1950. Empecemos por admitir que la crisis del campo no fue original o única. Representaba un malestar más amplio que fue claramente ilustrado durante el debate entre Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss sobre la historia como totalidad dialéctica, la universalidad de las categorías racionales y el significado del sujeto. (Por ejemplo, Lévi-Strauss, 1962) Los conceptos *modelo* y *estructura* invadieron poco a poco el campo completo de las ciencias sociales y humanas, proponiendo una discontinuación epistemológica con las practicas tradicionales y un nuevo entendimiento del objeto de la encuesta científica y de lo que revelan sus discursos. La teoría de Louis Althusser sobre la producción científica (1965) es la epitome de esta realización. Cuando Fernard Braudel comentó acerca de la tensión existente entre la sociología y la historia dice:

El vocabulario es el mismo, o esta llegando a ser el mismo, porque el problema mas y mas es el mismo bajo el título conveniente de las dos palabras que dominan hoy en día, *modelo* y *estructura* . . . De hecho, no importa el costo, la ciencia social debe de construir un modelo, una explicación de la vida social general y particular, una imagen mas clara y una mas susceptible a la aplicación científica. (Braudel, 1980:73-74)

De esta forma, en el centro mismo de las ciencias humanas y sociales se afirma ahora un deseo que de manera radical interroga el espacio del conocimiento y los cimientos de los discursos que lo expresan. La crítica de Lévi-Strauss de la sociología y la historia como partes de la misma figura, la cual en su forma de ser y en su objetivo y meta no se puede diferenciar mucho del proyecto antropológico acerca de los “primitivos”, afirma convincentemente la importancia de las nuevas determinaciones epistemológicas. (Vean por ejemplo, Lévi-Strauss, 1963:Intr.; 1968: Obertura) Siguiendo el hilo razonador de Lévi-Strauss, uno puede observar que la historia, como historia del ser mismo, y sus privilegios son retados. Otro francés, Paul Viene, avanzó pero sujetando el ser de la historia a una evaluación y demostrando que “la historia no existe”. (1984:15-30) Por otro lado, él no consagra a la sociología. En nombre de las identidades individuales y colectivas y de sus diferencias y similitudes, Veyne cuestionó el campo de las representaciones sociológicas y la validez de su discurso: “La sociología aun esta en el periodo pre-Túclido. Siendo historia, no puede ir mas allá de lo probable, lo posible.” (1984:279) La sociología de Auguste Comte “era una ciencia de la historia ‘generalmente’, una ciencia *de* la historia; Debía de establecer las leyes de la historia, como la ‘ley de los tres estados’, que es la descripción del movimiento de la historia vista enteramente. Pero esa ciencia de la historia ha revelado ser imposible.” (1984:268) Como consecuencia de esto, la sociología ya no tiene un objeto, particularmente cuando dice que es autónoma en relación a la historia.

En mi opinión, nuevos horizontes se han abierto bajo la señal de esta paradoja de una historia en reto que hoy en día explican las tensiones potenciales y reales. Las iniciativas en la antropología de Melville Herskovits, en la sociología de Georges Balandier, Jan Vansina en la historia, la búsqueda de James Coleman por paradigmas generales en la ciencia política, son contemporáneos de esta conciencia crítica asegurando una nueva tesis que niega globalmente la penetración de la figura inversa del

ser mismo. Concretamente, imponen en el campo de los estudios africanos el rechazo de redes que llevan a patologías de las sociedades y, siguiendo a Temples y a Griaule, de aquellos que proponen y clasifican patologías de las creencias. El proyecto de sucesión designa también esta misma configuración como su locus creativo. De hecho, a principios de los años 1960, el erudito periférico vino detrás del antropólogo, el teólogo “nativo” reemplazó al misionero y el político tomó el lugar del imperialista colonial. Todos ellos encuentran sus razones para explicar su vocación dentro de la dialéctica del Ser Mismo y del Otro. Es extraño e importante que tiendan a racionalizar sus misiones como encuentro entre una relación narcisista con el Ser Mismo y la relación dual con el Otro. (Vean por ejemplo, Nkrumah, 1957; Senghor, 1962). Así, exégesis y comentarios sobre una recién descubierta racionalidad local aparecen como *Gestalteneinheit*; En otras palabras, un lenguaje suficiente por sí mismo que explica la economía de su ser y de su definición propia como cultura histórica llega a ser el marco de la cooperación social que une a la gente tolerantemente, explicando los sucesos y dándoles su importancia y controlando la velocidad de su propio cambio. (Vean, por ejemplo, Abraham, 1966:26-29)

De esta forma, el nuevo conocimiento y sus símbolos no destruyen completamente la importancia de la biblioteca colonial ni el idealismo de los apóstoles de la otredad. Ha causado nuevos niveles para la colectivización y la democratización de la razón histórica y ha reformulado preguntas que aun quedaban acerca del poder ideológico y la ortodoxia científica. Su mejor, y quizá excesiva ilustración es la africanización del difusionismo presentada por Cheikh Anta Diop. (Por ejemplo, 1954, 1960a, 1981)

Tres iniciativas importantes se combinaron para recuperar la experiencia africana y ser testigos de su realidad. Son la integración de fuentes e imaginaciones islámicas en una “biblioteca recién expandida”, la constitución de un cuerpo de textos tradicionales y una renovada crítica de la autoridad antropológica.

El concepto mismo de la historia africana se tuvo que redefinir incluyendo las contribuciones islámicas (Ki-Zerbo, 1972), las cuales afectaban la doctrina clásica histórica introduciendo nuevos testigos y documentos. Las narrativas islámicas entran al episteme. Algunos enigmas africanos se examinan ahora con la ayuda de comentarios y de descripciones de Ibn Hawkal (décimo siglo), El Bekri (siglo once), Idrisi (siglo doce) y Ibn Batuta, Ibn Khaldoun y Maqrizi (siglo catorce). El fenómeno socio-histórico del “Islam Negro”, como lo estudió V. Monteil (1980) es un concepto importante en varios periodos de la historia, y las tarikhs, o crónicas, son fuentes preciosas. Las fuentes islámicas siempre han constituido dimensiones importantes en la búsqueda y la invención de paradigmas africanos (vean por ejemplo, Blyden, 1967). La cultura islámica ha hecho una contribución enorme a la pasión por la alteridad particularmente en el África del Oeste, donde aun descubre esquemas y lecciones sobre la armonía social y su filosofía (por ejemplo, Ba, 1972; Hama, 1969; 1972; Kane, 1961). Pero la mayor parte de las veces, al menos hasta los años 1960, el discurso islámico era una interferencia ideológica dentro del tema, representado por la biblioteca colonial como, por ejemplo, esta representó ad absurdum la vida y la pasión de Tierno Bokar (Ba y Cardaire, 1957; Brenner, 1984).

La constitución de un cuerpo de textos tradicionales africanos es sin duda uno de los mejores logros del área. La colección más importante aun es la serie *Classiques Africains* creada por Eric de Dampierre en París basándose en el modelo de textos clásicos griegos y latinos de la *Collection Budé*. Démonos cuenta que desde los primeros años del siglo veinte, folklóricos han ido publicando traducciones de narrativas tradicionales bajo el nombre de “literatura oral” (vean, Scheub, 1971, 1977). Por años, estas colecciones sirvieron como monumentos a las experiencias ante-civilizadas o marginales. El *African Génesis* de Frobenius (1937) por ejemplo, contribuyo a la curiosidad científica transfiriendo narrativas de su contexto y lengua original a una lengua y marco conceptual europeo. Entonces se convirtieron en formulas de una tesis difusionista. Generalmente, hasta los años 1950, la mayor parte de las obras publicadas se basaban en transferencias similares. Las narrativas eran sometidas a un orden teórico, y en vez de explicar su propio ser y su significado se las usaba como herramientas para ilustrar grandes teorías acerca de la evolución y de las transformaciones de los géneros literarios. El proyecto de Kagame que buscaba el promover una lectura indígena de las narrativas tradicionales ha sido, a pesar de sus flaquezas internas, uno de los proyectos más serios y menos extravertidos en los géneros africanos. Al presentar algunos textos básicos acerca de la hipótesis de la ontología Bantu, el escolar Belga J.A. Theuws (1954, 1983) hizo una contribución similar. Narrativas presentadas en la verdad de su propia lengua y autenticidad llegan a ser textos de personas reales y no solo los resultados de manipulaciones teóricas.

Esta nueva perspectiva ha ido re-organizando nuestro campo por algunos años ya. La autoridad de la lectura y clasificación de géneros, textos y conocimientos desde una clase de divina posición, que no demanda un conocimiento de un contexto social específico, su cultura y su lengua va siendo reemplazado paso a paso por cuestiones concretas acerca de la autoridad co-textual y la necesidad de unir a las narrativas con sus condiciones culturales e intelectuales de lo posibilidad. Para iluminar este punto uno mira naturalmente a la colección magnífica de *Classiques africains* publicada por primera vez por Julliard y luego por Armand Colin bajo la dirección de Eric de Dampierre. Recientemente, K. Anyidoho examinó la geografía del área (1985), Harold Scheub evaluó el “estado del arte” (1985) y S. Arnold describió los aspectos cambiantes de los estudios literarios africanos (1985). Examinando estos artículos encontramos un nuevo y claro mensaje: Estudios de la literatura africana se interesan en el conocimiento y todos los textos merecen ser considerados literatura.

Este compromiso es un problema en sí mismo porque dice que es valido para todas las narrativas, ya estén en lenguas de poder o de su contrarios europeas o no. Textos diversos producidos con diferentes propósitos en diferentes áreas se aglomeran como materiales de la misma disciplina. En las manos de paradigmas y redes científicas acaban por ser memorias idénticas, reflejando de la misma manera las relaciones sociales de una producción cultural, señales ideológicas, y geografías diferentes. Las historias intelectuales de mezclan con las etnográficas y trabajos imaginativos en ingles, francés, o español se mezclan con las “narrativas orales y locales.” Esta dicotomía que uniforma lo moderno versus lo tradicional, organiza los valores competitivos y los méritos del texto.

Lo que esta clase de criticismo literario hace a la experiencia real y el significado expresado por el texto en su contexto cultural original parece no preocupar a la mayor parte de los estudiantes de la literatura africana.

De una antropología que esta redefiniéndose vienen nuevas posibilidades y preguntas. Por Ejemplo, L. De Heusch introdujo el estructuralismo a los estudios africanos, y redescubrió los *mythemes* de Frazer y se enfrentó con la cuestión del ser de lo análogo. Al origen de la antropología,

Frazer . . . curiosamente fue negligente al no decir que el drama de la Pasión Cristiana, reactuado en los altares cristianos, es un tema universal. La grandeza de la cristiandad yace en su saber como presentar el asesinato político perpetrado en Judea por el colonizador romano como el mas alto sacrificio y en haber intentado construir sobre esto—pagando el precio de una ilusión metafísica—una sociedad de paz y hermandad. El mensaje nunca mas se podrá olvidar. Pero la voz suave de un hombre ciego, que nunca se hubiera podido escuchar fuera de Dogon si no hubiera sido por Griaule quien presto tanta atención, se debe de considerar también como una profesión del sacrificio de una fe, basado en la esperanza de un mundo más humano, mas equilibrado . . . el viejo Ogotemmêli nos dice que el sacrificio circula “un mundo” destinado a ser de todos. (Heusch, 1985:206)

Los discípulos de el Frances Paul Ricoeur y el Alemán Gadamer también han propuesto formas de reconciliar una conciencia critica con la autoridad de textos regionales culturales. La semiológica, como herramienta intelectual para el examen de las señales sociales, y la hermenéutica, como herramienta y método para la lectura e interpretación de estas señales, podrían indicar una nueva dirección en el futuro de los estudios de la periferia. Buscan respuestas para una pregunta relativamente simple: ¿Cómo puede uno descubrir y describir la experiencia regional? ¿Es solo una cuestión de las asociaciones metodológicas de conceptos, que una vez que se aplican bien nos revelaran una realidad empírica, o es este un problema acerca de los principios explicatorios de los modelos científicos y filosóficos?.

Este problema importante sobre el ser del discurso de la diferencia todavía es el de la transferencia de métodos y su integración cultural. Sin embargo, detrás de esta pregunta hay otra: ¿Cómo puede uno reconciliar las demandas de una identidad y la credibilidad de una afirmación del conocimiento con el proceso de re-fundar y de reasumir una historicidad interrumpida dentro de las representaciones? Además, ¿No podríamos hacer la hipótesis de que a pesar de la inteligencia de los discursos y de que sus autores son competentes, no revelan necesariamente *la chose du texte*, lo que esta allá afuera en las tradiciones populares, insistente y discreto, determinando a esas tradiciones aun cuando es independiente de ellas? El imperialismo cultural y sus vestimentas, particularmente la antropología aplicada y la cristiandad, han silenciado esto. Los discursos de la diferencia de hoy, por causa de la misma distancia epistemológica que los

hace posible, explícitamente, y creíble en su papel de expresiones científicas y filosóficas, puede ser que estén comentando sobre, en vez de descubriendo, *la chose du texte*. Esta idea perteneciente a la hermenéutica, y que de acuerdo a la propuesta de Ricoeur llama a una obediencia al texto para poder desdoblar sus sentidos, podría ser llave para el entendimiento del ser de la diferencia. Como responsabilidad en la periferia, esta referencia emergió durante la gradual y progresiva eminencia de nuestra antropología y ha marcado todos los discursos de la sucesión intelectual.

En la historia, la ambición de la *gnosis* ha sido, desde los años 1960, abarcada en los trabajos de estudiosos como Ajayi, Ki-Zerbo, Obenga y otros. Ellos metieron en dialogo a la autoridad del método histórico y las formas de vida y las sociedades que hasta los 1950 se consideraban históricamente mudas. Contra las mitologías de la historia y de l'antropología classica, correctamente o no, la *critique historique* enfrente ideologías de otredad y combinándose con ellas dentro de unas síntesis que decían representar la estimulación, y también la circulación diacrónica de una nueva historia africana dinámica. El proyecto parece ser original pero lleva la idea de la alteridad en su lema, si reta correctamente a las bibliotecas, ¿donde esta su obediencia al texto? Además, ¿A qué texto obedece? ¿No determinan, sus presuposiciones metodológicas y sus técnicas, su origen epistémico y sus limites internos siendo discursos históricos? Estas son preguntas clásicas que se refieren a la distinción hoy controvertida entre los métodos de la historia y los de la antropología social. Nos permiten culpar a la propuesta que ha dado más fruto sólo cuando estas son usadas contra la tradición establecida. El Americano Roy Wagner nos presto una lección muy útil recientemente al decir que la “tan celebrada ‘historia occidental’ en de hecho una invención puesta ‘fuera del realizar’”. También observa él que “el futuro de la antropología reside en su habilidad de exorcizar a la ‘diferencia’ y hacerla consciente y explicita acerca de ambos, sus temas y su ser”. (1981:158) De forma semejante, Paul Ricoeur diría que “la historia del hombre se convertirá al paso en una explicación amplia dentro de la cual cada civilización cada experiencia buscara entender su percepción del mundo al confrontar la de los demás.” (1965:283)

*Traducción del inglés:*  
SilverMoon

## BIBLIOGRAFÍA

Herskovits, M.J. (1962). *The Human Factor in Changing Africa*. New York: Knopf.

Wallerstein, I. (1961). *Africa: The Politics of Independence*. New York: Random House.  
----- (1967). *Africa: The Politics of Unity*. New York: Random House.

Schmidt, W. (1931). *The Origin and Growth of Religion*. London: Methuen.

Gutkind, P.C. W. and Wallerstein, I., (1976). *The Political Economy of Contemporary Africa*. Beverly Hills: Sage.

- Terray, E. (1969). *Le Marxisme devant les sociétés primitives*. Paris : Maspero.
- Rey, P.P. (1966). "The Lineage Mode of Production." *Critique of Anthropology*, 3: 27-79.
- Afana, O. 9[1967] 1976). *L'Economie de l'ouest africain*. Paris : Maspero.
- Suret-Canale, J. (1958). *Afrique noire occidentale et centrale*. Paris : Editions Sociales.
- Meillassoux, C. (1964). *Anthropologie économique des Guoro de la Côte d'Ivoire*. Paris : Mouton.
- (1974). *L'Esclavage dans l'Afrique pré-coloniale*. Paris : Maspero.
- Coquery-Vidrovitch, C. (1972). *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires*. Paris : Mouton.
- Levi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris : Plon. (*The Savage Mind*. Chicago : University of Chicago Press, 1966.)
- Heusch De, L. (1971). *Pourquoi l'épouser et autres essais*. Paris : Gallimard. (*Why Marry Her?* Cambridge University Press, 1981).
- (1982). *Pois nes d'un Coeur de vache*. Paris : Gallimard.
- (1985). *Sacrifice in Africa*. Bloomington : Indiana University Press.
- Bimwenyi, O. (1968). « Le Muntu a la lumière de ses croyances en l'au-delà, » *Cahiers des religions africaines* 8 : 137-51 ; 9(1971) : 59-112.
- Verhaegen, B. (1974). « Religion et politique en Afrique noire. » *Religions africaines et christianisme I*, 179-94. Kinshasa : Faculté de Théologie Catholique.
- Ela, J. –M. (1985). *Ma foi d'africain*. Paris : Karthala.
- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. Paris : Maspero. (*For Marx*, New York : Pantheon).
- Braudel, F., (1980). *On History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Veyne, P. (1984). *Writing History*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Nkrumah, K. (1957). *Ghana. The Autobiography of Kwame Nkrumah*. London: Thomas Nelson.
- Senghor, L. S. (1962). *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*. Paris : Seuil.
- Abraham, W. E. (1966). *The Mind of Africa*. Chicago: The university of Chicago Press.

Diop, C.A. (1954). *Nations nègres et culture*. Paris : Présence Africaine.  
----- (1960). *L'Afrique noire précoloniale*. Paris : Présence Africaine.  
----- (1981). *Civilisation ou Barbarie*. Paris : Présence Africaine.

Anyidoho, K. (1985). "The Present State of African Oral Literature Studies." In *African Literature Studies. The Present State/ L'Etat Present*, Arnold, S., ed. Washington, D.C.: Three Continents Press.

Scheub, H. (1985). "A Review of African Oral Traditions and Literature." *African Studies Review* 26 (2-3): 1-72.