

La batalla por el pensamiento tradicional en el África negra

Ferran Iniesta

Hace sólo una década, las escasas obras africanas dedicadas a la concepción africana de la vida se situaban ostensiblemente en un plano defensivo. Lo que para Eboussi-Boulaga fue, ya en los años setenta, «la crisis del muntu»,¹ el anthropos africano, para el pastor Kâ Mana fue a mediados de los noventa el momento de recomponer una «teología africana para tiempos de crisis».² La continuidad entre ambas obras la daba la formación de ambos pensadores en seminarios cristianos, pero sobre todo la idea persistente de una crisis de identidad africana, la convicción de que el pensamiento de las culturas negras había entrado en una época de confusión. Puede no ser casual que quienes han hablado reiteradamente de crisis sean cristianos modernos, acompañando así a teóricos de escuela marxista que, como Amady Ali Dieng,³ han considerado que la parálisis de las sociedades africanas en el sistema moderno se debe a su anclaje en un pensamiento llamado tradicional, cuya realidad no sería otra que la de un conservadurismo de linajes y clanes gobernados por dirigentes venales.

La presencia de un rey-sacerdote entre nosotros, Nkoth Bisseck,⁴ ha sido una excelente ocasión para revisar la idea recurrente de una crisis africana, entendida como una incapacidad para salir del estancamiento cultural que estaría atenazando gravemente a buena parte de los pueblos situados al sur del Sahara. En este breve ensayo nos apoyaremos en la obra de este autor camerunés para emitir algunas hipótesis sobre la crisis del pensamiento africano en estos inicios del tercer milenio. Con todo, no dejaremos de marcar algunas distancias inevitables con el pensador africano, debidas a nuestra pertenencia a una cultura progresista y, por esa misma razón, estructuralmente marcada por el pesimismo humanista. La lectura que vamos a intentar será, pues, de corte tradicional, «optimista» según las interpretaciones académicas en uso, pero con las reservas inherentes al hecho de percibir el proceso histórico desde un Occidente hegemónico.

La derrota de los filósofos africanos

Durante cerca de cuarenta años —o lo que es lo mismo, desde las primeras independencias—, buen número de universitarios africanos han atacado las posiciones de aquellos colegas que demostraban sensibilidad e incluso atracción por los sistemas tradicionales de pensamiento. Si la denostada «filosofía bantú» del jesuita Tempels⁵ quedó pronto matizada por la ingente obra escolástica de Kagame sobre «la filosofía bantú-ruandesa del Ser»,⁶ y paliada en su ingenuo optimismo misionero por los interrogantes de Eboussi-Boulaga sobre la «crisis» del muntu, los ataques a cualquier enraizamiento en la historia negroafricana llegaron desde todas las escuelas teóricas. Eruditos europeos y africanos aunaron esfuerzos para demostrar la vacuidad de los llamados valores antiguos o tradicionales, a los que señalaron como responsables del atraso de África y de la postración general de sus sociedades.

Para el novelista nigeriano Soyinka, los defensores de la Negritud perdían el tiempo hablando de una personalidad o identidad africana, en un palabreo que no resolvía los graves problemas de pobreza en los campos y miseria en las grandes ciudades. Según su ya célebre comentario, el tigre no proclama su tigritud, se limita a devorar su presa. Las posiciones de izquierda del nigeriano no fueron obstáculo para que la misma Academia sueca que negó el Nobel a un demasiado diplomático Senghor se lo concediera gustosamente a él. Podría ser pertinente preguntarse si no fueron las posturas de identidad negra las que perjudicaron a Senghor, uno de los grandes líricos del pasado siglo, fallecido en el 2002. La postura de Soyinka ha sido, en el ámbito literario, una de las más explícitas a favor de una modernización urgente, radical, del día a día africano. Incluso el empleo de la lengua inglesa como vehículo privilegiado de denuncia social tiene bastante relación con una opción que rompe con las concepciones del pasado negro, tal como ha resaltado su adversario Ngugi Wa Thiongo, el keniano que sólo escribe en swahili y kikuyu desde hace veinte años.

Así, los literatos partidarios de la denuncia social —su mayor exponente sería hoy Ben Okri— asumieron hasta en sus menores detalles los valores de la expansión moderna, el progreso y la democracia como los nuevos

universales que urgía implantar en el continente. No debe extrañarnos, pues, que existan presidentes-poeta como el marxista Agostinho Neto o presidentes-historiador como el maliense Konaré, por no hablar del elevado número de ministros-autor, como han sido el lírico Rabemananjara en Madagascar o el lingüista Obenga en Congo-Brazzaville. Incluso aquellos eruditos que se han mantenido alejados del poder, como Mazrui⁷ o Mbembe,⁸ han sido contundentes en su rechazo de las viejas concepciones sociales africanas y han abogado decididamente por una profunda modernización de valores y estructuras.

A lo largo de estas cuatro décadas, tanto en el campo de las ciencias sociales como en el de la literatura y la política, el predominio del ideario moderno ha sido abrumador. Justamente porque ha sido así, sorprende la ferocidad e insistencia en los ataques que todos esos autores han prodigado a los escasos intelectuales que —desde la antropología hasta la filosofía— han sugerido que la recuperación africana podría darse desde parámetros tradicionales. Y aunque entre esa profusión de eruditos ha habido pocos filósofos profesionales, los nombres de Towa⁹ y Hountondji¹⁰ son emblemáticos de todo este amplio abanico de defensores del pensamiento racionalista y humanista —o simplemente moderno— como única vía africana de avance, como única solución fiable.

Hountondji dejó pronto de emplear el término *filosofía* para aludir a las concepciones africanas antiguas o no procedentes de la colonización. Para él, nunca ha habido en África un pensamiento reflexivo, consciente de su propio proceso discursivo, ya que el mito sería a su juicio la rotunda negación del logos-razón. Y para Towa, en los años setenta y ochenta, ese predominio mítico en la percepción africana de la realidad ha sido el mayor obstáculo contra una concepción basada en el progreso, la superación y los cambios en la organización de las sociedades. Podríamos añadir que sociólogos como Dieng o Mahjemouth Diop,¹¹ pese a su adscripción al materialismo dialéctico, aprobaron enérgicamente los trabajos de los entonces llamados «jóvenes filósofos» africanos, justamente porque negaban la existencia de una filosofía específicamente africana: la divergencia está en que, para los sociólogos, fueron las prácticas clánicas las que segregaron la ideología mítica y no la causa de las escasas transformaciones históricas que percibían. Desde todos

los sectores universitarios, entre 1970 y 1995, se citaron profusamente los artículos de Towa y Hountondji, como la autoridad definitiva sobre la pobreza del pensamiento africano y sobre la urgencia de partir de una filosofía auténtica, y por ello de sólida base europea, para su ulterior aplicación en África.

En la última década del siglo xx, Towa criticó públicamente sus textos antiguos en conferencias impartidas en las universidades del África ecuatorial, ya que según él no fueron las mitologías autóctonas las causantes de la desestabilización negroafricana, sino precisamente su empobrecimiento y fosilización durante las épocas esclavista y colonial: lamentablemente, este autor, que nunca se prodigó demasiado escribiendo, aún no ha plasmado su viraje en un texto global. Mientras Phillipe Hountondji mantiene sus posiciones, por las que alcanzó renombre internacional, se observa una creciente matización en los análisis de sociólogos e historiadores, hoy mucho más tolerantes o condescendientes con las llamadas tradiciones negras.

Sería ingenuo suponer que la causa es la reaparición de autores y obras de corte tradicional a lo largo de los años noventa, porque este hecho parece resultado de la urgencia intelectual que sienten los universitarios africanos y no del deseo de volver a encontrar el viejo debate entre los denominados «etnofilósofos» y sus detractores, conocidos como «filósofos». La causa principal de la introducción de matices en el discurso progresista y ferozmente antitradicional hay que buscarla en los sucesivos fracasos de todas las soluciones modernas aplicadas durante cuarenta años al África poscolonial.

Si, como quiere el racionalismo actual, la actividad social impregna el pensamiento de cada época, se podría convenir que las estrategias desarrollistas y democratizantes que se han venido aplicando al paciente negroafricano han producido tal cúmulo de resultados negativos que han dejado a los pensadores modernos de África en estado de *shock*. Cabe, sin embargo, otra lectura, complementaria de la precedente: las concepciones tradicionales se mantienen tan pujantes que han terminado paralizando las estrategias modernizadoras y, con ello, han dejado al descubierto el trágico divorcio entre el grueso de la sociedad y la minoría occidentalizada. Ésta puede ser la causa del movimiento autocrítico de Marcien Towa, de las matizaciones de Dieng o de la prudencia creciente de Geschière, autores que ya no niegan la

solidez y funcionalidad positiva del campo impropriamente llamado religioso. Aquí sólo queremos dejar constancia de un dato significativo: la arrogancia «filosófica» ha sido derrotada por la propia dinámica del mundo africano y, en los inicios de este tercer milenio, los trabajos sobre la mitología social vuelven a emerger con fuerza. El péndulo ha invertido su impulso.

¿Un Renacimiento africano?

En la pasada década —los años noventa— se empezó a hablar con insistencia de un próximo renacer africano y de las gentes negras de la diáspora. Como ya sucediera un siglo atrás con el panafricanismo y la negritud, los preludios teóricos han surgido una vez más en América, y de modo destacado en Estados Unidos: para Ivan van Sertima primero y Molefi K. Asante luego,¹² la recuperación positiva del pasado africano permitirá que el mundo negro, y muy particularmente el continente original, recobre su antigua pujanza con la ayuda de una modernización política y tecnológica.

Ya hace más de veinte años, un lingüista de la Escuela de Dakar, Pathé Diagne, había planteado —pese al auge de los «filósofos»— la urgencia de establecer unas «tesis neofaraónicas para una nueva Era de la humanidad»,¹³ desarrollando así ciertos aspectos teóricos de los escritos del senegalés Cheikh Anta Diop. Pero aquel período se caracterizó por un repliegue ante el acoso del sector progresista autodenominado filosófico, y esos trabajos quedaron aislados y no tuvieron una continuidad aparente. En la actualidad el marco ha cambiado, ya que más de doce años de viraje democratizador, acompañado de una implantación generalizada de los Programas de Ajuste Estructural, no permiten atisbar que la nueva solución sea la panacea deseada. Precisamente, el escaso éxito del modelo único en economía y política ha rebajado la audiencia de los críticos de las tradiciones y ha reactivado nuevas plumas universitarias de marcada tendencia tradicional. Si bien la orientación de los autores negros norteamericanos hace un uso meramente político —de corte nacionalista— de las alusiones a un pasado afroegipcio prestigioso, no cabe duda de que su fuente de inspiración es la obra de Cheikh Anta Diop¹⁴ y de sus seguidores en las más diversas disciplinas científicas.

Fallecido en 1986, marginado por los académicos europeos y aparentemente derrotado en la política oficial africana, Diop tiene hoy discípulos que ocupan destacados cargos ministeriales en diversos Estados africanos, y en los campus universitarios se reconoce con naturalidad el parentesco cultural —e incluso pigmentario— entre Kémit (el antiguo Egipto) y las culturas negroafricanas. Sin embargo, si bien los pequeños y activos departamentos de egiptología de diversos países subsaharianos suelen presentar algunos rasgos sectarios en la repetición de los postulados del maestro, el reconocimiento de una profunda unidad cultural de las sociedades negras desde tiempos antiguos¹⁵ es hoy un lugar común. Y de ahí deriva ese problemático intento de ensamblaje entre una democracia progresista y una realeza armonizadora que, según intentan demostrar numerosos autores de África y Estados Unidos, serían en el fondo un mismo modelo social.

Presidentes actuales como Museveni en Uganda o Mbeki en Sudáfrica, apoyándose en las obras de la Escuela de Dakar —los seguidores de Diop— y en el movimiento afrocentrista norteamericano, han asimilado los antiguos sistemas jerárquicos basados en el consenso con un precedente autóctono de democracia. Museveni hablaba de una «democracia al modo africano» en uno de sus discursos, al tiempo que hacía aprobar una Constitución en la que se reconocía un espacio legítimo y legal a las viejas monarquías precoloniales. Y Thabo Mbeki, con todo su prestigio al frente del país negro más poderoso del continente, proclama un «renacimiento africano» que conjugue modernidad occidental y tradición africana. El furor con que los académicos franceses¹⁶ se enconan con esas posturas, a las que tildan de afrocentristas, constituye la vertiente académica de los obsesivos ataques políticos de la prensa occidental contra la gestión del presidente sudafricano. Como ha dicho un destacado miembro de la Escuela de Dakar,¹⁷ esa crispación escasamente fundamentada es un reflejo neocolonial que indica que algo se mueve en África.

Nkoth Bisseck y el resurgir tradicional

En este nuevo contexto, vamos a emitir aquí una hipótesis arriesgada sobre la que deseamos dejar constancia escrita: nos referimos al papel relevante que

Mbombog Nkoth Bisseck está llamado a desempeñar en los próximos años. Economista, formado en la Sorbona, en activo en una de las grandes industrias del continente, lector asiduo de las grandes revistas científicas, presidente de los clubes Cheikh Anta Diop de Camerún y voluntariamente ajeno a la política estatal, Nkoth Bisseck compagina de forma inusual su entusiasmo por la ciencia moderna y su práctica tradicional como gran iniciado en el culto Mbog.

Los basaa del sur camerunés practican, con variantes específicas, un complejo sistema de ritos y símbolos y de prácticas mágicas y adivinatorias que recibe el nombre de *Mbog*, término que, como explica Nkoth Bisseck en su principal obra,¹⁸ se aproxima a la idea de: universo, unidad, el maat egipcio o el clásico logos griego. El Mbog es el paradigma vital de los basaa, de fuertes paralelismos con otros modelos míticos africanos actuales; es el rico proceso en el que conflictos y cambios se regularizan y recuperan un movimiento armonioso: sentido de la jerarquía, natural y social, transmisión de conocimientos míticos y tecnoinstrumentales, adecuación flexible a las nuevas condiciones, nula repugnancia a la incorporación de elementos exteriores si se presienten positivos, todo eso caracteriza la práctica cotidiana del Mbog.¹⁹

Nkoth Bisseck es un mbombog, un rey-dios en sentido faraónico, y por este motivo también es un sacerdote-iniciado, miembro destacado del consejo supremo de los bambombog del país basaa. Su vida está ritualizada conscientemente, hasta en sus menores detalles, al igual que sigue siendo así para los reyes-dios mundang, nupe, mosi, ganda, zulú y tantos otros que siguen activos en el África del presente. Para la sociedad basaa, articulada regionalmente en el seno del moderno Camerún, la autoridad deriva del Mbog y no sería concebible una separación de poderes entre políticos, jueces y legisladores: el mbombog es al mismo tiempo un rey que administra, un sacerdote que ritualiza y un sabio que juzga. Se teme a la administración estatal de Edea o Yaundé pero se respeta el poder social del Mbog, y este dato ha empezado a tenerse en cuenta tanto en el discurso como en la práctica de los políticos cameruneses.

Los consejos bambombog, de diversa índole según especializaciones y funciones, reúnen por rigurosa y lenta cooptación desde ancianos analfabetos hasta universitarios de alta graduación, y sólo se accede a ellos por calificación personal tras años de ascender en la jerarquía iniciática. Nkoth Bisseck es un

excelente ejemplo de esa simbiosis aparente con la cual la tradición africana recibe el paradigma moderno: sin repugnancia hacia las ideas de progreso y libertad,²⁰ aunque concebiéndolas desde la armonía original y antigua del Mbog, el paradigma tradicional subsume en su mundo los préstamos modernos y les da un sentido y unos límites que el racionalismo no imaginó. Esa plasticidad de la tradición africana, que ha sido precipitadamente denominada *sincretismo* por los especialistas en religiones,²¹ nace de la convicción de que la transmisión de los mitos de origen y la preservación de los valores más profundos merecen la renovación ideológica, organizativa y técnica de la sociedad, sin defenestrar la herencia recibida con el desprecio y la ignorancia a que nos tiene acostumbrados el asolador modelo moderno, hoy ya en su fase caricatural de globalización.

Pero no hay tal sincretismo, ni en el Mbog que teoriza Nkoth Bisseck ni en el sufismo que defendía Amadou Hampaté Bâ,²² ya que cada tradición mantiene su propia vertebración, su peculiar manera de ritualizar el mundo y su antigua forma de nutrirse de un pasado particular dentro del campo histórico africano. Tal vez los tradicionales de signo cristiano —Eboussi, Mana, Metogo— sean quienes siguen hoy percibiendo un muntu, un anthropos africano sumido en las incertidumbres y desubicado tanto del ayer como del mañana. Puede que eso se deba a la peculiar manera occidental de producirse que tiene el cristianismo —fuertemente impregnado de modernidad— y que el pesimismo que se desprende todavía de sus análisis forme parte del mismo movimiento de perplejidad que cruza los trabajos de sociólogos, economistas, politólogos, en fin, de todos aquellos que hemos agrupado bajo la rúbrica de «filósofos». Y, muy posiblemente, la urgencia del pensamiento que algunos autores de dicha tradición están reclamando deba limitarse a la urgencia de una aceptación confiada de la herencia africana, mucho más equilibrada y pujante de lo que esos autores sospechan.

Las tradiciones africanas, Mbog basaa hoy o maat egipcio ayer, difícilmente pueden hallarse sumidas en la angustia, porque su saber estar se centra en la sempiternidad del presente. No hay teleologías distantes, que tensan hasta la crispación dualista a numerosas corrientes de los grandes monoteísmos, sino intensa revitalización de cada instante, vivido con asunción plena del pasado y con responsabilidad del futuro. Los últimos siglos de África

han dejado un rastro profundo de sufrimiento y desarticulación, pero más de un siglo de prácticas coloniales y poscoloniales no parecen ser garantía de una futura recomposición. Justamente son aquellas teorías y aquellas políticas que respetan las coordenadas básicas del pasado, las que nunca han renegado de sus ancestros —sin ignorar sus movimientos erráticos—, las que hoy están llegando a primera línea del combate teórico y práctico.

Carentes de cualquier función profética, ignoramos cuál pueda ser el desenlace de la actual batalla: nos limitamos a señalar que, en pocos años, el fiasco de los modernizantes ha abierto una brecha por la que está irrumpiendo una nueva generación de hombres y mujeres adultos que, occidentalizados en las formas, respetan la herencia de sus mayores, someten a crítica sus yerros, y se batan por un cambio de perspectiva sobre los antiguos cimientos del clasicismo africano. Y en ese combate, que el mbombog Nkoth Bisseck define como el restablecimiento pleno del Mbog, los tradicionales disponen hoy de más recursos que los que nunca tuvieron desde los tiempos esclavistas. Sólo los modernos, en su arrogante ignorancia, pueden suponer que la globalización tiene el sendero garantizado en el África negra.

Notas

1. Fabien Eboussi-Boulaga publicaba en París, en 1977, su más conocida y polémica obra, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, que fue pronto centro de las críticas de los llamados jóvenes filósofos por su excesivo respeto por el pensamiento tradicional.
2. Este autor, de filiación protestante, reanudó en la década de los noventa la reflexión sobre el *impasse* del pensamiento africano y la urgencia de un arraigo teológico cristiano en *Théologie africaine pour un temps de crise*, París, 1994 (hay trad. al español: *Teología africana para tiempos de crisis. Cristianismo y reconstrucción de África*, trad. de Miguel Montes, Verbo Divino, Estella 2000). Disiente, pues de teóricos como O. Bimwenyi-Kwessi, que en 1989 preconizaban un radical retorno a la tradición (*Discours théologique négroafricain*, París, 1989).

3. Historiador del oeste africano, Amady Ali Dieng ha sido muy crítico con los trabajos nacionalistas de la Escuela de Dakar, fundada por Cheikh Anta Diop, y partidario de un análisis de las relaciones de clase como fundamento de las ideologías llamadas tradicionales. Entre sus obras destaca *Hegel, Marx, Engels et le problème de l'Afrique Noire*, Dakar, 1978.
4. Este economista camerunés, defensor de una transformación tecnoinstrumental de África desde las más sólidas bases tradicionales —en lo ritual y en lo político—, destaca por su análisis comparado del sistema Mbog de los basaa del Sur de Camerún y el de los antiguos egipcios, como defiende en su obra *Mbog. Concept et portée d'une vision universaliste africaine du monde*, Edea, 1997.
5. Placide Tempels, en su afán por demostrar las similitudes del pensamiento africano con el cristiano, puso de relieve la ausencia de «politeísmo» en el área cultural bantú y la existencia de una filosofía particular de la negritud ecuatorial. En 1947 salía la primera edición de su *Philosophie bantoue* (Amberes).
6. Menos paternalista que Tempels, buen escolástico y al tiempo conocedor de la historia y la mitología de los pueblos de las colinas, el sacerdote Alexis Kagame publicó en 1956, en Bruselas, su bien documentada *La philosophie bantou-rwandaise de l'Être*, insistiendo en reivindicar el término de «filosofía» para la metaontología y cosmología de los ruandeses.
7. Ali Mazrui publicaba, junto a Tdy, en 1995, su crítica a los procesos de los Estados poscoloniales, *Nationalism and New States in Africa* (Londres-Nairobi), poniendo de relieve la tendencia de los dirigentes africanos a encubrir sus yerros bajo discursos de apariencia tradicional.
8. Antiguo dirigente de las juventudes católicas africanas y actual coordinador de la red Codesria (Dakar) de investigación africana en ciencias sociales, Achille Mbembe ha defendido la función depuradora y revolucionaria de la violencia en una África socialmente anquilosada bajo estructuras mentales y clánicas. *Les Afriques indociles* (París, 1991) fue desde su aparición una obra de referencia para los adversarios de los sistemas tradicionales.
9. En 1970, Marcien Towa publicaba en Yaundé su riguroso ensayo sobre el pensamiento mitológico africano, al que negaba categoría filosófica, preconizando un posicionamiento existencial alejado de las repeticiones

rituales e ideológicas: *Éssai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*.

10. Paulin Hountondji ha mantenido, desde la década de los setenta, su denuncia de los pensamientos tradicionales que justifican el conservadurismo y la inacción. Entre sus trabajos, hay que destacar «Remarques sur la "Philosophie Africaine" contemporaine», *Diogenes*, núm. 71, 1970, y su obra *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'éthno-philosophie*, editada en París (1976) y Yaundé (1980).

11. Dirigente histórico del marxista Parti Africain de l'Indépendance, el senegalés Mahjemouth Diop publicó en dos volúmenes *Les classes sociales en Afrique de l'Ouest* (París, 1971). Todavía en 1985, Amady Ali Dieng sostenía la validez de los postulados marxistas para analizar la realidad continental en *Le marxisme et l'Afrique Noire. Bilan d'un débat sur l'universalisme du marxisme* (París).

12. Tal vez haya que situar el inicio teórico del movimiento nacionalista negroamericano que hoy conocemos como *afrocentrismo* en la tesis de Ivan van Sertima, *They Came Before Columbus*, editada por vez primera en Michigan en 1977. Sin embargo, fue ya en la década de los noventa del siglo xx cuando Molefi K. Asante dio cuerpo político a esa orientación que reivindica la centralidad histórica de las culturas negras en obras como *The Afrocentric Idea* (Filadelfia, 1987) o *The Painful Demise of Eurocentrism: An Afrocentric Response to Critics* (Trenton, 1999).

13. En *L'Europolosophie face à la pensée du Nègro-Africain*, publicado en 1981 en Dakar, Diagne carga contra el objetivismo o separatismo de la filosofía occidental, y atribuye la deriva moderna mundial a «doscientos años de hegemonía del pensamiento universalista semitoeuropeo».

14. Político panafricanista, físico nuclear, creador del laboratorio IFAN de radiocarbono y doctor en historia africana con una polémica tesis egiptológica, *Nations Nègres et Culture* (París, 1955, con numerosas reediciones en ambas orillas del Atlántico), en la que reivindicaba la negritud de Kémit, el antiguo Egipto, Cheikh Anta Diop ha sido sin duda el intelectual de mayor influencia en África y en los campus afroamericanos. Su abundante e intuitiva obra abarca desde la lingüística comparada (egipcio-wolof) hasta la dendrocronología, sin

olvidar el análisis institucional y antropológico de las sociedades africanas del pasado. Pese a sus muchos detractores académicos, su obra es insoslayable.

15. Sobre la precedencia de las civilizaciones negras y sus rasgos diferenciales genuinos hay que destacar *Antériorité des civilisations nègres* (París, 1967) y *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance* (París, 1981), así como la breve pero sugerente *L'unité culturelle de l'Afrique Noire* (París, 1960) en la que establece una simetría diferencial entre Europa y África.

16. Puede que estemos en presencia de un «síndrome colonial francés», como señalábamos recientemente: Ferran Iniesta, «À propos de l'École de Dakar. Modernité et tradition dans l'oeuvre de Cheikh Anta Diop», en Momar Coumba Diop (ed), *Le Sénégal contemporain*, vol. 1, París-Dakar 2002. Sorprende la obra colectiva, editada en 2000 en París por Fauvel, Perrot y Chrétien, *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, cuyo empeño es demostrar sin demasiados argumentos la no negritud de Kémit o las flaquezas científicas del actual movimiento nacionalista negro, mezclando desconsideradamente en su ataque a científicos como Obenga y Bernal (que no pertenece a la Escuela de Dakar pero que analiza la «hipótesis aria» que prevalece en las ciencias sociales) con hombres de acción política como el sudafricano Mbeki o el norteamericano Asante.

17. La réplica del egiptólogo y bantuista Théophile Obenga, de estilo descalificador y agresivo, pero sólida en sus críticas a la fragilidad científica puesta de relieve por los autores de *Afrocentrismes*, se publicó en París en 2001 con el título de *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*.

18. Nkoth Bisseck combina el comparatismo diacrónico entre el antiguo Egipto y las culturas bantúes del Sur camerunés con magníficas descripciones de la institución tradicional del Mbog basaa. Su obra central se ha editado en Edea, en 1999, en dos volúmenes, con el título *Le Mbog. Concept, système et portée d'une autre conception du monde*.

19. Véase su texto «Le Mbog, une cosmovision du monde actuel», presentado en el seminario *Els móns Africans* (Barcelona, 2002) y editado en la presente obra.

20. *Valeur, échange, monnaie et régulation sociale*, editado en Edea en 1993. En esta obra, Nkoth Bisseck analiza las teorías europeas del valor, sus límites

y las aportaciones tradicionales africanas para una mejor regulación de las sociedades modernas.

21. Un trabajo característico sería el de George Parrinder, *The African Religions*, editado en Londres en 1967.

22. Aunque son conocidos los estudios de Amadou Hampaté Bâ sobre textos iniciáticos pehl (fulbé), habría que destacar –por su influjo en el oeste africano– su estudio biográfico sobre su maestro sufí *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, publicado en 1980 en París.