Estudios Filosóficos LXXV (2026) 283 ~ 302

POR UNA DESCOLONIZACIÓN DE LOS SABERES EN LAS UNIVERSIDADES CAMERUNESAS

TOWARD THE DECOLONIZATION OF KNOWLEDGE IN CAMEROONIAN UNIVERSITIES

Georges Claude Deutou Pouleu
Laboratorio de Ética (EthicsLab), UCAC, Yaundé, Camerún

Resumen: ***En este artículo sostenemos que la descolonización de los saberes en las universidades camerunesas constituye un imperativo político, epistemológico e institucional, impuesto por la hegemonía persistente de los paradigmas occidentales en los planes de estudio, en las referencias filosóficas, en las lenguas de enseñanza y en la definición de los objetos de investigación. Establecemos que los saberes cameruneses, entendidos como conocimientos apropiados localmente y susceptibles de entrar en una circulación mundial, siguen estando marginados, mientras que los estudios dedicados al Camerún se producen a menudo según categorías, financiaciones y finalidades externas. Mostramos, no obstante, que la descolonización no puede consistir ni en el rechazo de todo saber occidental ni en un nacionalismo cultural cerrado. Debe conducir a la constitución de universidades sin condición, capaces de garantizar la libertad crítica, de orientar la investigación hacia las necesidades del Camerún y de valorizar los saberes endógenos. Supone asimismo una descolonización conceptual fundada en el uso crítico de las lenguas y tradiciones camerunesas, así como un procedimiento trilógico de negación, desobediencia epistémica y reconstrucción, orientado hacia la migración recíproca de los saberes. Por último, subrayamos que esta transformación depende de la institución de un Estado camerunés poderoso, legitimado por la palabre africana, garante de la autonomía universitaria y de la soberanía intelectual nacional.***

Palabras clave: ***saberes, descolonización, universidades, Estado, palabre africana.***

Abstract: ***In this paper, we argue that the decolonization of knowledge in Cameroonian universities is a political, epistemological, and institutional imperative, driven by the persistent hegemony of Western paradigms in curricula, philosophical references, languages of instruction, and the definition of research topics. We establish that Cameroonian knowledge –understood as locally appropriated knowledge capable of entering global circulation– remains marginalized, while studies on Cameroon are often produced according to external categories, funding sources, and objectives. We show, however, that decolonization can consist neither in the rejection of all Western knowledge nor in a closed form of cultural nationalism. It must lead to the establishment of universities free from constraints, capable of guaranteeing critical freedom, orienting research toward Cameroon's needs, and valuing endogenous knowledge. It also entails a conceptual decolonization grounded in the critical use of Cameroonian languages and traditions, as well as a three-part process of negation, epistemic disobedience, and reconstruction, oriented toward the reciprocal exchange of knowledge. Finally, we emphasize that this transformation depends on the establishment of a powerful Cameroonian state, legitimized by the African*** *palabre****, which guarantees university autonomy and national intellectual sovereignty.***

Keywords: forms of knowledge, decolonization, universities, state, African *palabre****.***

Introducción

El universo africano está saturado de representaciones y prácticas del colonialismo occidental en todos los niveles. La ausencia de una potencia material coloca a África en una situación de inferioridad que la deja a merced de las potencias occidentales, las cuales controlan su política, su economía y su cultura. Es, pues, evidente que los pueblos que monopolizan los medios de producción monopolizan, al mismo tiempo, los medios de producción intelectual (Marx y Engels, 1968, p. 75). Camerún, en cuanto país africano, no escapa a este triste escenario de contradicciones en las relaciones socioeconómicas de producción entre los pueblos de Occidente y de África. El lugar que ocupan los planes de estudio o programas occidentales en las universidades camerunesas revela con claridad la profundidad de la alienación epistemológica del país. Ello permite pensar que, en Camerún, los saberes se fundan en (y se orientan por) la ideología de una razón universal histórica que se propaga por medio del pensamiento occidental. Esta situación exige la descolonización de los saberes cameruneses desconocidos, infravalorados o negados bajo el imperio del pensamiento colonial. Ciertamente, esta descolonización está

en curso desde hace décadas. Pero no ha concluido y merece ser interrogada a partir de los espacios públicos donde la colonialidad resiste, a saber, las universidades camerunesas. Cabe preguntarse, entonces: ¿es posible hablar de saberes cameruneses cuando nos hallamos cada vez más en un contexto de globalización o de interconexión de los saberes? Si la clarificación de la noción de saberes cameruneses permite responder afirmativamente y revela la realidad de la colonialidad de dichos saberes, importa afrontar la cuestión siguiente: ¿puede decirse que las universidades camerunesas contribuyen a la descolonización de los saberes cuando ellas mismas tienen dificultades para instituirse y funcionar como universidades sin condición? Suponiendo que no lo hacen, ¿debe afirmarse que deberían hacerlo, y de qué manera? A partir de un enfoque analítico, queremos sostener que la descolonización de los saberes endógenos en las universidades camerunesas es un imperativo inmanente a un Estado camerunés poderoso, instituido según las categorías conceptuales de la *palabre* africana.

1. Consideraciones preliminares sobre los saberes cameruneses

Cuando se habla de saberes cameruneses, cabe preguntarse sobre aquello de lo que se habla concretamente. A tal pregunta puede responderse iniciando este análisis con la clarificación de los contenidos conceptuales de saber y de saber camerunés, de modo que el razonamiento que sigue resulte menos complejo.

1.1. Aprehender el saber mediante el concepto de ciencia

El saber del que queremos hablar aquí no abarca toda clase de cosas, pues el proyecto sería demasiado vasto para el modesto espacio de análisis que nos ocupa. Nos interesamos únicamente por el saber científico. Así, puede decirse que el saber científico es un conjunto de conocimientos más o menos sistematizados que el ser humano adquiere mediante una actividad de experiencia o mediante una actividad de razonamiento lógico de su entendimiento, o ambas.

En general, el saber científico pretende ser neutro y objetivo. Es cierto, absolutamente justificado, robusto en el sentido russelliano del término (Russell, 1988, pp. 34-60; 1991, pp. 52-57) y obedece a un sistema de reglas lógicas y racionales establecidas. En razón de estos atributos tradicionales se le confiere un valor nunca discutido y un lugar privilegiado en las sociedades. Esta idea tradicional es la que se ha opuesto a las ciencias humanas y sociales para concluir su escasa solidez, objetividad, previsibilidad y predictibilidad, y, por tanto, su escasa cientificidad. De ahí las oposiciones: ciencias duras/ciencias blandas; ciencias de la explicación/ciencias de la comprensión; ciencias de la naturaleza/ciencias de la cultura; ciencias de la materia/ciencias del espíritu o ciencias históricas (Dilthey, 1992, pp. 60-82). Detrás de estas calificaciones,

las ciencias pueden definirse mediante una doble caracterización: material (lo que constituye su objeto) y formal. Estas ciencias pueden caracterizarse según su principio rector: la causalidad para las ciencias de la naturaleza; las razones y motivaciones para las ciencias de la cultura; la imputación para las ciencias normativas (Kelsen, 1999, pp. 20-41).

Puede constatarse, sin embargo, que una nueva filosofía de las ciencias, con su historia total a la manera de Alexandre Koyré (Koyré, 1985, pp. 31-53), ha cambiado profundamente el modo de percibir las ciencias, al menos en siete puntos.

En primer lugar, se percibe ahora que la ciencia es un asunto de comunidad: una comunidad universal del saber a la manera de Karl Raimund Popper, sin fronteras y sin guardianes a la entrada (Motterlini, 1999, pp. 61-74) (la *commonwealth of learning*).

En segundo lugar, se percibe que la ciencia es una cuestión de paradigma. Solo la comunidad reunida en torno al paradigma produce la ciencia y la reconoce como tal (la ciencia normal). Pero la resistencia no es la regla, pues el reconocimiento del error puede aparecer en un momento dado y llevar a cambiar de paradigma (la ciencia extraordinaria).

En tercer lugar, se observa que en la ciencia las convicciones o creencias intervienen al principio, en medio y al final del proceso científico, pues están en el origen de las hipótesis de partida que se construyen para explicar los fenómenos, inspiran los dispositivos de control y de mejora, e intervienen en el momento de la aceptación de los resultados (Polanyi, 1999, p. 70).

En cuarto lugar, se observa que en la ciencia no puede desdeñarse el peso de la sociedad. Esta genera los problemas, califica algunos y descalifica otros, financia ciertas investigaciones y clasifica otras como carentes de interés; hace, por tanto, lo que en sentido estricto está al margen de la ciencia, pero sin lo cual la ciencia no podría funcionar. Bruno Latour (2010, pp. 20-98) lo denomina «el capitalismo científico».

En quinto lugar, se observa que en la ciencia los modos de lograr el acuerdo de los espíritus no siempre son racionales, sino que a veces dependen de la conversión (Fuller, 2004; Kuhn, 2011, 2012), como cuando se pasa de una iglesia a otra.

En sexto lugar, se observa que en la ciencia las reglas no siempre están dadas desde el principio ni se siguen de manera religiosa. Por el contrario, se inventan y se adaptan a los nuevos problemas. Paul Karl Feyerabend (1979, pp. 10-71) lo llama anarquismo, oportunismo, dadaísmo, cuyo principio *anything goes* es consecuencia directa de un estado de cosas confirmado por el estudio minucioso de la historia de las ciencias. Es, por lo demás, uno de los elementos que caracterizan el descubrimiento.

En séptimo lugar, se observa que lo que caracteriza a la ciencia es siempre la controversia permanente, que conlleva revoluciones permanentes (Popper, 1994, pp. 13-91), es decir, la renovación de los campos de estudio, de los objetos, de los métodos y de los puntos de vista (Collin-Zahn, 2021, p. 60; Dascal, 2003, p. 33, 2014; Gil, 1988, pp. 43-57). Así, el saber científico está en movimiento indefinido (Malolo Dissakè, 2003, pp. 7-14).

1.2. El quid *del saber camerunés*

En este punto del análisis, conviene precisar qué puede entenderse por saber en el contexto camerunés. Lo entendemos como un saber científico articulado por una persona o una comunidad de personas de un aquí con respecto a un allá. Es un saber local por oposición a un saber global. Haciendo nuestra la tesis de Paulin Jidenu Hountondji (1994, p. 14), cabe decir que los saberes cameruneses evocan «el origen de los saberes en cuestión, designándolos como productos internos extraídos del fondo cultural propio, por oposición a los saberes exógenos, importados de otros lugares». Pero, con Hountondji (1994, p. 14), no puede ignorarse la objeción según la cual

> […] esta distinción misma es del todo relativa y solo vale como primera aproximación, puesto que lo que hoy parece [camerunés] pudo ser importado en una época lejana y luego asimilado por la sociedad y perfectamente integrado, hasta el punto de hacer olvidar su origen extranjero.

A ello cabe responder con él que, en una estructura cultural dada, los saberes que le son inherentes constituyen «un conocimiento vivido por la sociedad como parte integrante de su herencia, por oposición a los saberes exógenos que todavía se perciben, al menos en esta etapa, como elementos de otro sistema de valores» (Hountondji, 1994, p. 15). Con estas palabras, Hountondji muestra que no existe lo endógeno absoluto: hay un movimiento permanente por el cual lo exógeno de hoy puede integrar lo endógeno de mañana. El término «endógeno», por otra parte, no sería del todo satisfactorio, quizá por la importancia que se concede a la etimología para descifrar el sentido profundo de las palabras. En efecto, el sufijo «-geno» remite precisamente a un origen, como reconoce el propio Hountondji. Lo endógeno es «lo que nace en el interior», y lo exógeno, «lo que proviene del exterior». Hountondji reconoce asimismo que, en esta materia, lo importante no es el origen, sino el sentimiento de apropiación completa.

No cabe duda de que, al cabo de cierto tiempo, el origen exógeno de un saber puede olvidarse y pasar a lo endógeno. Ello significa que, para separar lo endógeno de lo exógeno, habría que recurrir a un criterio que debería actualizarse permanentemente según la evolución del tiempo, lo cual no resulta

evidente. Por esta razón, es preferible calificar estos saberes con un adjetivo clásico como el de lo local, por oposición a lo global. Lo local es lo que concierne a un lugar, a una región. En este caso, entenderemos por saberes locales-cameruneses los conocimientos científicos de que disponen comunidades de investigadores localizadas, con independencia de las aportaciones exteriores en curso. Así, si en el terreno de la investigación científica se pregunta a alguien por qué hace esto o aquello de tal manera y no de otra, podrá oírse la respuesta siguiente: «Aquí es así como lo hacemos» o «es así como lo decimos». Esa es la expresión de lo local por oposición a lo que viene de fuera.

Ahora bien, ¿obliga la puesta en valor de los saberes locales-cameruneses a considerar que existe una pluralidad de racionalidades? En efecto, la racionalidad puede concebirse como la puesta en inteligibilidad del mundo. Sin embargo, los modos de hacerlo difieren según las personas, las situaciones, los contextos o el saber disponible. Ello quiere decir que, si la racionalidad es una, las racionalizaciones son múltiples. Así, Marie Roué y Douglas Nakashima (2002, pp. 377-387; UNESCO, 2016, p. 16) tienen razón al afirmar que

> […] la aparición de los saberes locales e indígenas en la interfaz mundial entre ciencia y política sugiere que el largo período de separación entre la ciencia y los sistemas de saberes indígenas y locales llega a su fin […]. De hecho, es posible que los vínculos entre la ciencia y los demás sistemas de saberes nunca se hayan cortado, sino solo eclipsado. La ciencia deriva de la comprensión y de las observaciones locales del funcionamiento de la naturaleza.

Estas palabras implican dos cosas. En primer lugar, que solo puede haber un vaivén entre uno y otro: los trabajos de campo, necesariamente locales, alimentan elaboraciones teóricas transmisibles a otros territorios mediante imperativos de traducción razonada, así como saberes sobre lo humano en general. Implican, además, que, si existe separación entre uno y otro, esta solo tiene un sentido ideológico, en razón de cierto estatuto conferido *a priori* a la ciencia y a los lugares donde se reclutan sus productores. Los saberes no son locales si son saberes. Pueden simplemente tener un origen local y, más aún, personal, lo cual no anula ni su fuerza ni su objetividad. Se trata, pues, de una oposición ficticia (Polanyi, 1958, pp. 10-55). Pero ello no significa que la expresión «procedimiento científico» carezca de sentido.

2. Pruebas de la hegemonía de los saberes occidentales en las universidades camerunesas

Si los conceptos de saber y de saber camerunés quedan así esclarecidos en este análisis, resta dilucidar tres pruebas de la colonización occidental de los saberes cameruneses a partir del ejemplo de la enseñanza de la filosofía en las universidades camerunesas.

2.1. La prueba por la enseñanza universitaria de la filosofía

Cabe postular que, en las universidades de Camerún, los saberes cameruneses son prácticamente inexistentes, pues los saberes occidentales ejercen en ellas una fuerte hegemonía. Los investigadores se han convertido allí en encarnaciones epistémicas (Appiah, 1992, cap. 7) de Occidente y exponen ideas que no son ni más ni menos que reproducciones de las figuras de Occidente de las que a menudo quieren liberarse. Este estado de cosas se manifiesta en las diversas disciplinas de las ciencias humanas y, sobre todo, en filosofía.

En los departamentos de filosofía de las universidades camerunesas, el volumen de horas lectivas asignado a la filosofía africana es inferior al asignado a otras filosofías, en particular a la filosofía occidental. Más aún, cuando se examina el contenido de los cursos de filosofía antigua, se constata que reproducen la historiografía occidental que sitúa erróneamente el comienzo de la filosofía en Grecia con Tales de Mileto. Estos cursos parecen ignorar los trabajos de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga o Martin Bernal, que permiten remontarse legítimamente a otros lugares de emergencia de la filosofía, pese a las discusiones que puedan suscitar (Graness, 2015, pp. 78-96).

Si se examina también la filosofía política en los departamentos de filosofía de las universidades camerunesas, se descubre que las reflexiones sobre el Estado y el derecho tienen como referencias dominantes los paradigmas occidentales. Se estudia a Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Spinoza, Kant, Hegel, Marx o Rawls. Las concepciones de la convivencia y del poder que pueden encontrarse en los textos antiguos (como las *Máximas de Ptahhotep* en el Egipto faraónico del III milenio o la *Carta de Mandé* en el Imperio de Malí del siglo XII d. C.) o en la literatura filosófica camerunesa contemporánea se evocan menos, cuando no se abandonan. Se constata que no se reserva (suficiente) lugar a filósofos como Fabien Eboussi Boulaga (1993), que piensa las Conferencias Nacionales en el África negra, o Jean-Godefroy Bidima (1997b), que piensa la *palabre* africana. Si se atiende a una geografía política de la enseñanza de la filosofía en Camerún, podría decirse que esta geografía ha olvidado a Camerún, por analogía con lo que Magali Bessone (2015, pp. 29-36) piensa del caso de África al examinar la geografía política de la enseñanza de la filosofía política en Francia y en Europa.

Por otra parte, en los departamentos de filosofía de las universidades camerunesas, los cursos sobre la cuestión de la filosofía africana, lejos de ser ocasión para el desarrollo de los saberes cameruneses, están saturados de saberes occidentales. Estos cursos plantean más bien el problema de la condición de existencia o no de una filosofía africana. Este problema, lejos de ser banal, resulta más «grave» cuando remite a la constatación de la inexistencia de esta filosofía y, sobre todo, a la negación de su condición de posibilidad, pues pone en primer plano a autores occidentales de connotación racista o etnocentrista:

Arthur de Gobineau, Lucien Lévy-Bruhl, Martin Heidegger, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Para estos autores, las formas de mentalidad y el predominio de lo prelógico y de lo místico hacen imposible todo comportamiento filosófico en África. La racionalidad sería monopolio y privilegio exclusivo de Occidente.

El problema de la condición de existencia o no de una filosofía africana se discute también en estrecha relación con los escritos del misionero belga destinado en el Congo-Zaire, el padre Placide Tempels. Este escribe *La filosofía bantú*, uno de los primeros textos que reconoce formalmente la existencia de una filosofía africana, apoyándose en la cultura bantú y en su sistema metafísico informulado, susceptible de ser reconstruido por los occidentales (Tempels, 1949, p. 24). Pero Tempels no cuestiona el privilegio del occidental, pues considera al negro como el señor Jourdain de la filosofía, al que solo el occidental tendría la posibilidad de hacer emerger a la superficie de la racionalidad y de la conceptualización filosóficas (Tempels, 1949, p. 118). El texto de Tempels suscitará entonces numerosas críticas en Europa y en África (Césaire, 2004, pp. 44-46; Eboussi Boulaga, 1968, pp. 4-40).

De la reacción de Tempels y de la de sus seguidores frente a las alegaciones racistas de los ideólogos del imperialismo occidental puede deducirse que el afrocentrismo se condena a definirse situándose con respecto al eurocentrismo, con el riesgo de negarse en la orientación misma por la que se define y, más paradójicamente, de hacer renacer permanentemente aquello cuyo fin prepara. En el fondo, como piensa Molefi Kete Asante (2000, pp. 11-120), hay una astucia de la razón eurocentrista. Para escapar de ella, Valentin-Yves Mudimbe (1982, p. 44) preconiza «saber, en aquello que nos permite pensar contra Occidente, lo que todavía es occidental».

Pero los autores africanos que reivindican el reconocimiento de una filosofía africana son alcanzados por esta astucia, que se manifiesta en ellos en la afirmación de la ipseidad mediante los procedimientos de la alteridad. Sostienen que nosotros (los negros) tenemos «también» nuestra filosofía (en los mitos, los cuentos o los proverbios) «como ellos» (los occidentales) tienen la suya (en exposiciones sistemáticas). Para estos autores africanos, aun cuando exista esta diferencia, esta no es sino accidental. Lo más importante es tener filosofía como los occidentales: eso es lo que hay de común entre los pueblos.

Sin embargo, estos autores dejan ver en su comportamiento intelectual el complejo u obsesión del «nosotros también» del que habla Eboussi Boulaga (1968), pues es en ese mismo «también» donde fracasa el afrocentrismo en su intento de liberarse de la dictadura de Occidente. El «también» presupone siempre un modelo con respecto al cual uno se sitúa. En este caso, los autores de ese «también» parten de la filosofía occidental para sostener la idea de una pluralidad de racionalidades (Hountondji, 2007, pp. 7-58). Redefinen

los criterios de racionalidad y los amplían para reintroducir en ellos lo que los adeptos de una racionalidad estrecha habían excluido (Mbonda, 2021, p. 242). Es precisamente lo que hace el filósofo camerunés Pierre Meinrad Hebga (2007, p. 37) a partir de ejemplos tomados de la filosofía griega antigua (Parménides, Gorgias, Platón, Aristóteles) y de la filosofía moderna occidental (Descartes, Kant, Hegel, Bergson o Einstein). Pero el problema es que solo reivindica la dignidad de la filosofía africana mediante un procedimiento que consiste en encontrar rasgos idénticos en la filosofía occidental y en invitar a los occidentales a reconocer lo que encuentran en sí mismos. De hecho, para Hebga hay una racionalidad plural en la filosofía occidental. De ahí se desprende un dato universal, el de la pluralidad de la racionalidad. Y a partir de ahí se establece una regla que es, por lo demás, una súplica: la del dominado en busca del reconocimiento de un derecho a la filosofía. A nuestro juicio, este procedimiento consagra aún más la hegemonía del saber occidental entre los universitarios cameruneses.

2.2. La prueba por las lenguas de la filosofía

Las lenguas de la filosofía en las universidades camerunesas muestran que existe en ellas una hegemonía del saber que anula toda posibilidad de expresión de los saberes cameruneses.

En efecto, una lengua no es solo un sistema de palabras. Estas palabras, en todos sus aspectos, son siempre portadoras de un conjunto de significaciones cuyos equivalentes exactos resulta difícil identificar en otra lengua. La lengua es, entonces, el reflejo de la singularidad cultural de un pueblo, aunque Jean-Loup Amselle se haya esforzado por minimizar esta diferencia. Amselle muestra que ninguna lengua nos confina en una cultura pura, pues toda cultura es expresión de interconexiones con las demás culturas (Amselle, 2018, p. 150). Pero parece olvidar que estas interconexiones no borran la diversidad de las experiencias humanas, de las que las lenguas no son sino vehículos. El problema de la relación entre estas experiencias se plantea en la traducción o en la transmisión del saber, como ocurre en la comunicación entre la lengua griega y la latina (Flamant, 1992, pp. 219-232). No obstante, hay que reconocer con Amselle que la lengua elegida para escribir un texto obliga, o bien a pensar en el marco cultural de esa lengua, o bien a emplear las palabras de nuestro propio contexto, que solo pueden traducir de manera lacunar las realidades de dicho contexto.

En realidad, en las universidades camerunesas, las lenguas de la filosofía son el francés y el inglés y, a menudo, el griego, el latín, el alemán, el español o el árabe. Los universitarios emplean estas lenguas para explicar y traducir los pensamientos de la literatura oral o para exponer sus propios pensamientos, elaborados a través de problemas más actuales. Pero ¿puede justificarse tal

empleo? Cabe suponer que lo justifica el contexto de desprecio de las lenguas africanas en el sistema neocolonial (Wa Thiong'o, 1987), o bien que estos universitarios lo hacen para obtener una amplia audiencia y el prestigio asociado al dominio de las lenguas occidentales (Rettová, 2002, pp. 129-130), sobre todo del inglés. Sin embargo, este empleo plantea un serio problema: la fortísima influencia de las categorías conceptuales de las filosofías occidentales en los esfuerzos mismos de análisis de las realidades camerunesas mediante el recurso a las palabras de las lenguas camerunesas.

Al filosofar con las lenguas occidentales, los universitarios cameruneses no piensan en modo alguno en filosofar con las lenguas camerunesas. Si, por un imposible, llegaran a hacerlo, ello no significaría que den por sentado que estas lenguas expresan por sí mismas elaboraciones filosóficas que bastaría con extraer o exhumar, como hace erróneamente el filósofo ruandés Alexis Kagame (1976, p. 7) con el kinyarwanda. Por el contrario, exigiría de ellos una reapropiación crítica, un trabajo de evaluación, reformulación y sistematización, para evitar la trampa del nacionalismo cultural (Wiredu, 1980), que no es otra que la impotencia de Camerún frente a sus desafíos actuales.

2.3. La prueba por el análisis de la relación entre paradigma camerunocéntrico y estudios cameruneses

No cabe duda de que la orientación camerunesa de un estudio no constituye la garantía legítima para inscribirlo en el paradigma camerunocéntrico. Esta orientación es, las más de las veces, expresión de la dominación del saber occidental en las universidades de Camerún. Puede delimitarse lo que está en juego examinando la controversia estadounidense sobre los estudios africanos, como hace Olufemi Taiwo (2012, pp. 966-989).

En efecto, los estudios cameruneses, al igual que los estudios africanos, suelen estar financiados por instituciones públicas occidentales y vienen determinados por la necesidad de conocer Camerún, ya sea por razones de promoción en la carrera académica, por razones políticas o por simple curiosidad. Puede decirse, por tanto, que estos estudios se realizan sobre Camerún y los cameruneses, y no para Camerún y los cameruneses. Se hacen sobre los cameruneses cuando no persiguen el interés de Camerún ni se preocupan por la pertinencia de las categorías conceptuales, las lenguas y las metodologías que emplean. Suponen a menudo una diferencia radical entre Camerún y Occidente. En consecuencia, tienden a analizar los fenómenos cameruneses (la historia, la política, la organización social y económica) según conceptos occidentales puestos a prueba de la extrañeza.

Es evidente, pues, que los estudios cameruneses no son necesariamente camerunocéntricos, aun cuando tengan a Camerún por objeto. Se construyen a

partir de otro «centro» que determina sus finalidades y sus condiciones metodológicas, conceptuales, financieras y de validez epistemológica. Por ello, las universidades camerunesas parecen presentarse como «parques temáticos» occidentales (Amselle, 2002, pp. 46-60), un lugar que recibe de proveedores occidentales temas de investigación para «investigadores» cameruneses en busca de temas.

3. Condiciones para una descolonización de las universidades y de los saberes cameruneses

De los análisis precedentes se desprende que las universidades camerunesas, en su estado actual, no son centros de producción de saberes cameruneses, sino que padecen el neocolonialismo epistemológico occidental. ¿Cómo descolonizar, entonces, estas universidades y sus saberes?

3.1. Construir permanentemente «universidades sin condición»

Para descolonizar las universidades camerunesas, conviene instaurar de manera continua universidades sin condición (Derrida, 2001, p. 12). Se trata de universidades que, más allá de la autonomía académica, deben reconocer una libertad incondicional de cuestionamiento y de propuesta: un derecho a pensar la verdad. Esta libertad implica, entonces, un derecho a la deconstrucción, un derecho que consiste en suscitar inquietudes con respecto a todos los órdenes vigentes. Tal derecho puede aplicarse al propio orden universitario camerunés, en la medida en que este refleja y reproduce a la vez la colonialidad de las instituciones políticas y administrativas a través de su estructura y de su funcionamiento.

En consecuencia, estas universidades deben pensar y hacer operativa una política articulada en materia de investigación académica. Tal investigación, cuyos temas deben ordenarse por prioridad, debe responder a los problemas de desarrollo humano y social de Camerún. Solo las bases competitivas deberán constituir la respuesta a la cuestión de la financiación de esta investigación y el medio para determinar los criterios de asignación de fondos a los equipos o laboratorios de investigación. Importa, por tanto, que las universidades sin condición se doten de un dispositivo administrativo y legal de mecanismos de seguimiento y evaluación de las estructuras de investigación académica, así como de un procedimiento riguroso de evaluación nacional e internacional. Pero los criterios de esta evaluación deberán estar más ligados a los saberes cameruneses (su mejora, su valorización, su integración en los corpus de saberes), junto a otros criterios como la pertinencia, el impacto en el progreso de los conocimientos, el uso de los resultados o las publicaciones. Los equipos de investigación deberán evaluarse también según el lugar concedido a los

saberes endógenos cameruneses y el impacto de estos saberes en el desarrollo de Camerún. Estas recomendaciones son análogas a las que surgieron de las Jornadas de la Ciencia y la Tecnología, coordinadas por el Ministerio de Investigación Científica (JST, 2003, p. 85). En este sentido puede empezar a vislumbrarse en el horizonte la descolonización de las universidades camerunesas y de sus planes de estudio.

3.2. Pasar a una verdadera descolonización conceptual

Para avanzar en la descolonización de los saberes cameruneses, conviene proceder a una profunda descolonización conceptual en las universidades camerunesas. Esta descolonización conceptual implica una negación, entendida como motivación de los universitarios cameruneses, que conduce a un enfoque más abierto y transcultural, en el que puedan combinarse a la vez elementos de las lenguas locales y de las lenguas occidentales.

En efecto, este enfoque exige de los universitarios cameruneses, y en particular de los filósofos, que rechacen el nacionalismo cultural (Wiredu, 1980) y eviten comportarse como turiferarios de una suerte de personalidad camerunesa, sumidos en una confusión entre supersticiones y tradiciones camerunesas. Los filósofos cameruneses deben someterse, pues, a una suerte de imperativo de apertura a las filosofías de los demás.

Pero los filósofos cameruneses deben necesariamente estudiar la tradición oral camerunesa y pensar ciertos fenómenos en Camerún (verdad, persona, Dios, derechos humanos o responsabilidad) a partir de los conceptos que ofrecen las tradiciones camerunesas (Wiredu, 1980, p. 57; 1997), como hace por ejemplo Mbonda (2024, pp. 17-27), quien emprende el camino de una filosofía política aplicada al poder, los derechos y la justicia en África para delimitar lo esencial de estas trayectorias políticas como patrimonio de la humanidad. No obstante, este recurso a las lenguas camerunesas supone tomar seriamente en consideración cinco ideas.

En primer lugar, los conceptos de una lengua singular traducen necesariamente una visión singular del mundo y no pueden trasladarse sin análisis a contextos diferentes.

En segundo lugar, la lengua en la que uno se ha formado no es simplemente un medio de expresión, sino sobre todo un medio de pensar.

En tercer lugar, los filósofos cameruneses, formados todos en lenguas occidentales, están permanentemente amenazados de una «descamerunización» psicológica, salvo que recurran consciente y voluntariamente a sus propias lenguas.

En cuarto lugar, los filósofos cameruneses deben recurrir a conceptos singulares de sus lenguas para someterlos a análisis filosófico, aunque los

resultados de sus investigaciones se presenten en lenguas occidentales. Pero deben esforzarse por hacer un uso crítico de los conceptos que encuentran tanto en las lenguas occidentales como en las suyas propias.

En quinto lugar, la capacidad de los filósofos cameruneses para tomar distancia respecto de las lenguas hace posible la comunicación entre diversas lenguas.

Estas consideraciones implican, por ejemplo, que los conceptos de la filosofía occidental, como los de verdad, saber o justicia, deben ser confrontados (traducidos o interpretados) por los filósofos cameruneses con los de las lenguas camerunesas, que no son simples correspondencias lingüísticas, sino maneras diferentes de expresar los mismos pensamientos sobre las realidades del mundo (Diagne, 2017; Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 119).

3.3. Seguir una descolonización trilógica de los saberes cameruneses

Para avanzar aún más en la descolonización de los saberes cameruneses, importa seguir una trilogía: negación, desobediencia y reconstrucción.

En primer lugar, la negación debe apoyarse críticamente en teorías posmodernas o en filosofías de la deconstrucción tal como se encuentran en autores como Marx, Nietzsche, Foucault, Derrida, Putnam o Rorty. Estas filosofías critican radicalmente la tesis de una ciencia «objetiva», desencarnada, expresión de un punto de vista desde ninguna parte o de una Idea absoluta sobre las realidades, y que supone la posibilidad de extraer al sujeto cognoscente de las condiciones sociohistóricas de producción del saber. Se oponen, por tanto, a la idea de una razón indolente, colonial, que se manifiesta como razón impotente, arrogante, metonímica y proléptica (Santos, 2004, pp. 167-168): una razón que no trabaja para negar sus prejuicios y sus categorías universales y eternas, ni para ampliar su esfera epistémica a fin de pensar a los otros y con los otros. Filósofos cameruneses, como Eboussi Boulaga y Bidima, y de otros lugares (Cheikh Anta Diop, Boaventura de Sousa Santos, Edward Said, Valentin-Yves Mudimbe, Ngũgĩ wa Thiong'o, Lewis Gordon, Ramón Grosfoguel) orientan este análisis reconstructivo hacia una lógica decolonial, aplicándolo precisamente al saber occidental en su relación con los demás saberes o con los saberes de los otros (Mbonda, 2021, p. 17).

En segundo lugar, la desobediencia debe entenderse en el sentido de la crítica epistémica (Mignolo, 2013, p. 185; 2015), de la impugnación de la razón colonizada, que adopta la figura de una llamada a la emancipación y a la búsqueda de paradigmas alternativos y endógenos del saber. Debe implicar desconectarse de los lugares de expresión de la colonialidad para conectarse consigo mismo, liberarse de la matriz colonial del poder, de un orden epistémico que impide pensar por uno mismo y para uno mismo. Esta desconexión debe ser una empresa subversiva que ilumine lo que se ha oscurecido

y racionalice lo que se ha irracionalizado. Debe lograr, entonces, que el filósofo camerunés, por ejemplo, no dé por sentada la *episteme* occidental como única ventana desde la cual conviene mirar el mundo, sino que aprenda a mirarlo desde otras ventanas, y en particular desde la suya propia (Panikkar, 1984). La desobediencia epistémica del filósofo camerunés debe corresponder a una suerte de autoexorcismo conceptual (Wiredu, 1980, p. 57). Este debe liberar su entendimiento de la dictadura del saber colonial y de los hábitos de pensar mecánicamente según los modelos occidentales, y esforzarse por criticar los esquemas de inteligibilidad que ofrecen sus propias tradiciones y las de los demás.

En tercer lugar, llegamos a la reconstrucción, punto de llegada de las dos primeras etapas de la descolonización de los saberes endógenos cameruneses. Ello presupone que la negación de la razón indolente y la desobediencia epistémica no exigen la sustitución de una *episteme* por otra ni una yuxtaposición de *epistemes*, sino que deben conducir a una reconstrucción de las *epistemes* que consiste en una migración de los saberes.

La migración de los saberes remite a la circulación de los conocimientos, a la expresión de un entre-mundos en el que tiene lugar la movilidad de pensamientos descolonizados, liberados de las esferas consideradas como propias. En este caso, la difusión de los saberes de Occidente hacia Camerún da paso al doble proceso de la emigración y de la inmigración. Así, del mismo modo que se hace posible leer Camerún a través de Rawls o de Habermas (como hacen, respectivamente, Eboussi Boulaga y Bidima), también es posible leer a Rawls o a Habermas a través de Eboussi Boulaga y de Bidima. En este sentido, la migración de los saberes significa, más exactamente, que los saberes occidentales y cameruneses se convierten en saberes de la travesía (Bidima, 1997a, p. 108), es decir, en pensamientos que se sustraen al repliegue identitario, neurótico y reivindicativo, y que evitan perpetuamente diluirse en un universalismo coagulante.

3.4. Instituir un Estado camerunés poderoso mediante la palabre *africana*

Es probable que las tres primeras condiciones de la descolonización de las universidades y de los saberes cameruneses expuestas más arriba sean subestimadas o ignoradas. Pero estas condiciones muestran nuestra inquietud ante esta descolonización y traducen nuestra firme voluntad de deconstruir, al menos afirmativamente, a la espera de poder hacerlo performativamente. Pensamos, pues, que corresponde al Estado de Camerún actuar de modo performativo para hacer viable esta deconstrucción. Ahora bien, la experiencia muestra que este Estado es inexistente. En consecuencia, estimamos que la metacondición de la descolonización de las universidades y de los saberes cameruneses es la institución de un Estado camerunés poderoso. Pero ¿sobre qué postulado legítimo deberá descansar este Estado?

Partiendo de los términos de la doctrina de la *palabre* africana, es posible instituir mejor este Estado camerunés. No podría ser de otro modo, puesto que entendemos esta *palabre* no en sentido irénico (la que tiene lugar con ocasión de una venta o de un matrimonio), sino en sentido agonístico (la que sigue a un problema). La *palabre* agonística es la reducción de un conflicto mediante actos de habla, la agresividad asumida humanamente en la discusión (Atangana, 1966, p. 461). Es un diálogo perpetuo en el sentido político y jurídico del término, una puesta en escena africana de la deliberación y, sobre todo, una doctrina política. Instituye el consenso, traza la línea de demarcación entre lo tolerable y lo intolerable y se distingue de las Conferencias Nacionales del África negra (Bidima, 1997b, pp. 37-46).

La *palabre* africana implica un acto de tolerancia entre los individuos, un acto que comienza con la pregunta «¿por qué no?» y desemboca en la idea del «dejar hacer». Pero ello no pone verdaderamente en duda el marco de verdad de las partes presentes. En efecto, la tolerancia que promueve la *palabre* africana es activa: muestra que la esencia del ser humano es la relación con el otro. En esta relación, cada uno vive una relativa pérdida de sí. Como explica Georges Bataille (1970, p. 370), «los seres humanos nunca están unidos entre sí más que por desgarraduras o heridas». Así, aceptar perderse implica una tolerancia activa: vivir de sí sin sí, ahorrarse perdiendo algo. Esta tolerancia activa implica también, en el individuo, «perder el conocimiento» de su suficiencia y de su seguridad para reconocer su condición de ignorante. Este reconocimiento induce una facultad política importante.

La doctrina de la *palabre* africana se comprende mejor –y de manera sorprendente– a la luz de la doctrina del Leviatán. En esta doctrina, términos ligados a la *palabre* africana, como la concertación y el abandono de sí, se articulan en forma de principios de deliberación, desposesión y autorización, que están en el centro del pacto interindividual universal que instituye al soberano del Estado que es el Leviatán, tal como lo desarrolla Hobbes (2000).

Desde este punto de vista, al afirmar que el Estado camerunés debe reconocerse por la potencia, queremos decir que debe ser un Estado político instituido según el orden de las pasiones y de la razón de la multitud de los cameruneses. Debe comprenderse, así, según la metáfora hobbesiana del Leviatán, tomada de tradiciones anteriores (Zarka, 1987, p. 227) pero integrada en un contexto nuevo que renueva radicalmente su sentido. Debe tratarse, pues, de un Leviatán en el sentido de un gran ser del que los cameruneses son la materia y los autores. Adoptará la forma de la República o del Estado, entendido como un «gran Leviatán», un gran hombre artificial, un gran animal artificial, una gran máquina creada por el arte y la inteligencia de los cameruneses (Hobbes, 1971, pp. 63-65).

El Estado camerunés deberá someterse a las leyes de la naturaleza del mismo modo que los hombres naturales. Debe ser, en términos de Hobbes, un «ser artificial cuyo deseo de perseverar en el ser no es un fin en sí mismo, sino que está subordinado, como medio, al deseo de perseverar en el ser de los individuos» (Zarka, 1986, p. 135), en este caso de los cameruneses. Como todo hombre, natural o artificial, este Estado camerunés debe procurar sobrevivir, pero no deberá tener su fin en sí mismo, puesto que su fin debe ser proteger la vida y la industria de sus ciudadanos. Ciertamente, podría sospecharse de esta idea, pues el soberano, garante de la seguridad de sus ciudadanos, puede revelarse también como su primer verdugo. Según Kalevi Jaakko Holsti (1996, pp. 14-60), el mayor número de personas asesinadas durante el siglo XX lo fueron por orden del Estado del que eran ciudadanas. Pero hay que reconocer que un Estado que represente una amenaza para ciudadanos que le obedecen es inconcebible desde la perspectiva hobbesiana.

En efecto, el Estado camerunés poderoso debe instituirse mediante un contrato mutuo entre los cameruneses, es decir, como un soberano camerunés, una persona representativa nacional que eleva a la multitud de los cameruneses contratantes al estatuto de una persona unificada, a saber, el propio Estado camerunés. Tal debe ser, retomando las palabras de Hobbes (2000, p. 288), «la generación de ese gran LEVIATÁN o, más bien (para hablar con mayor reverencia), de ese dios mortal» que, por el terror de su poder, someterá perpetuamente al otro monstruo, a saber, Behemoth (Hobbes, 1990) –cuya imagen mítica es el elefante y cuya figura en Hobbes es la anarquía–, obligará a todos a la concordia cívica e impedirá de cualquier modo la hegemonía de los occidentales en su seno. En este sentido, el Leviatán camerunés se perfilará bajo las figuras de un dios, un hombre, un animal y una máquina, tal como aparecen en Hobbes (2000, p. 474). Instituyendo semejante potencia camerunesa, comparable a las mayores potencias actuales de Occidente y, por tanto, capaz de resistir sus eventuales agresiones epistémicas, el Estado camerunés tendrá el poder y los medios para afirmarse como un «mundo autocentrado política, económica y espiritualmente» (Towa, 2000, p. 52), y las universidades camerunesas se convertirán en templos epistemológicos libres.

Conclusión

Pensar la descolonización de los saberes en las universidades camerunesas supone que las condiciones necesarias y legítimas de esta descolonización se presentan en términos de imperativos. Pero estos imperativos podrían verse obstruidos por una paradoja: la de obligar a una persona o a un pueblo a hacerse soberano. Obedecer el mandato de ser libre equivaldría paradójicamente a dar testimonio de la propia sumisión.

Sin embargo, la respuesta a esta paradoja ha de buscarse en el fenómeno del fundamento del mandato. Corresponde, pues, a las universidades camerunesas y, sobre todo, al Estado camerunés la iniciativa de este imperativo. Dado que el automandato es difícil de delimitar, conviene postular que exige clarificar a la vez el sentido y los retos locales y globales de una descolonización de los saberes en las universidades camerunesas. Implica también un trabajo encarnizado de revolución de los programas que los responsables académicos, cada vez más preocupados por su carrera y su promoción político-administrativa, no sueñan en absoluto con emprender, y que los universitarios reclaman a menudo sin ser capaces de traducir sus reclamaciones en un movimiento racional y progresista ni en hechos sociales revolucionarios.

Referencias bibliográficas

Agassi, J. (1993). *A philosopher's apprentice: En Karl Popper's workshop*. Rodopi.

Amselle, J.-L. (2002). L'Afrique: un parc à thèmes. *Les Temps Modernes*, (620-621), 46-60.

Amselle, J.-L. (2018). Un optimisme de la traduction. En S. B. Diagne et J.-L. Amselle (Dir.), *En quête d'Afrique(s): universalisme et pensée décoloniale*. Albin Michel.

Appiah, K. A. (1992). The postcolonial and the postmodern. En *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. Oxford University Press.

Asante, M. K. (2000). *The painful demise of Eurocentrism: An Afrocentric response to critics*. Africa World Press.

Atangana, B. (1966). Actualité de la palabre? Études, (324), 461.

Bataille, G. (1970). Écrits posthumes. En Œuvres complètes (t. II). Gallimard.

Bessone, M. (2015). Décoloniser la philosophie politique. *De(s) générations*, (22), 29-36.

Bidima, J.-G. (1997a). *L'art négro-africain*. Presses universitaires de France.

Bidima, J.-G. (1997b). *La palabre: une juridiction de la parole*. Michalon.

Césaire, A. (2004). *Discours sur le colonialisme*. Présence africaine.

Collin-Zahn, S. (2021). *Grandes controverses en astrophysique*. EDP Sciences.

Dascal, M. (2003). *Interpretation and understanding*. John Benjamins.

Derrida, J. (2001). *L'université sans condition*. Galilée.

Diagne, S. B. (2017). Penser de langue à langue. En A. Mabanckou (Dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*. Le Seuil.

Eboussi Boulaga, F. (1968). Le bantou problématique. *Présence africaine*, (66), 4-40.

Eboussi Boulaga, F. (1993). *Les conférences nationales en Afrique noire: une affaire à suivre*. Karthala.

Feyerabend, P. K. (1979). *Contre la méthode* (B. Jurdant et A. Schlumberger, Trad.). Seuil.

Flamant, J. (1992). Macrobe: une langue philosophique? En *La langue latine, langue de philosophie* (pp. 219-232). École française de Rome.

Fuller, S. (2004). *Kuhn vs. Popper: The struggle for the soul of science*. Columbia University Press.

Gil, F. (1988). *Preuves*. Aubier.

Graness, A. (2015). Questions of canon formation in philosophy: The history of philosophy in Africa. *Phronimon, 16*(2), 78-96.

Hebga, P. M. (2007). Pour une rationalité ouverte: universalisation de particuliers culturels. En P. J. Hountondji (Dir.), *La rationalité, une ou plurielle?* (p. 37). CODESRIA.

Hobbes, T. (1990). *Béhémoth* (L. Borot, Trad.). En Œuvres (t. IX). Vrin. (Ouvrage original publié en 1668).

Hobbes, T. (2000). *Léviathan ou Matière, forme et puissance d'un État chrétien et civil* (G. Mairet, Trad.). Gallimard. (Ouvrage original publié en 1651).

Holsti, K. J. (1996). *The state, war, and the state of war*. Cambridge University Press.

Hountondji, P. J. (1994). Introduction: démarginaliser. En P. J. Hountondji (Dir.), *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche* (pp. 14-15). CODESRIA.

Hountondji, P. J. (Dir.). (2007). *La rationalité, une ou plurielle?* CODESRIA.

Journées universitaires de la science et de la technologie. (2003). *Actes proceedings*. Cameroon University Press.

Kagame, A. (1976). *La philosophie bantu comparée*. Présence africaine.

Kelsen, H. (1999). *Théorie pure du droit* (C. Eisenmann, Trad.). LGDJ. (Ouvrage original publié en 1934)

Kodjo-Grandvaux, S. (2013). *Philosophies africaines*. Présence africaine.

Koyré, A. (1985). Études d'histoire de la pensée scientifique. Gallimard.

Kuhn, T. S. (2011). *The essential tension: Selected studies in scientific tradition and change* (éd. rév.). University of Chicago Press.

Kuhn, T. S. (2012). *The structure of scientific revolutions* (4e Ed.). University of Chicago Press.

Latour, B. (2010). *Le métier de chercheur: regard d'un anthropologue* (2e éd. corr.). INRA Éditions.

Maier, A. (1982). *On the threshold of exact science: Selected writings of Anneliese Maier on late medieval natural philosophy* (S. D. Sargent, éd. et Trad.). University of Pennsylvania Press.

Malolo Dissakè, E. (2003). *Grammaire de l'objectivité scientifique: au cœur de l'épistémologie de Karl Popper*. Dianoïa.

Marx, K. et Engels, F. (1968). *L'idéologie allemande*. Éditions sociales.

Mbonda, E.-M. (2021). *Une décolonisation de la pensée: études de philosophie afrocentrique*. Sorbonne Université Presses.

Mbonda, E.-M. (2024). *Pouvoir, droits et justice en Afrique: essais de philosophie politique appliquée*. L'Harmattan.

Mignolo, W. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir: (dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémique. *Mouvements*, (73), 181-190.

Mignolo, W. (2015). *Désobéissance épistémique: rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Peter Lang.

Motterlini, M. (Dir.). (1999). *For and against method*. University of Chicago Press.

Mudimbe, V.-Y. (1982). *L'odeur du père: essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Présence africaine.

Panikkar, R. (1984). La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental? *Interculture, 17*(1-2).

Polanyi, M. (1958). *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy*. Routledge et Kegan Paul.

Polanyi, M. (1999). *Science, faith, and society*. University of Chicago Press.

Popper, K. R. (1991). *Misère de l'historicisme*. Pocket.

Rettová, A. (2002). The role of African languages in African philosophy. *Rue Descartes*, (36), 129-130.

Roué, M. et Nakashima, D. (2002). Des savoirs «traditionnels» pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental. *Revue internationale des sciences sociales*, (173), 377-387.

Russell, B. (1988). *Histoire de mes idées philosophiques* (G. Auclair, Trad.). Gallimard.

Russell, B. (1991). *Introduction à la philosophie mathématique* (F. Rivenc, Trad.). Payot.

Santos, B. de S. (2004). A critique of lazy reason: Against the waste of experience and toward the sociology of absences and the sociology of emergency. En *Epistemologies of the South : Justice against epistemicide* (pp. 167-168). Routledge.

Taiwo, O. (2012). What is "African studies"? African scholars, Africanist scholars, and the production of knowledge. En H. Lauer et K. Anyidoho (Dir.), *Reclaiming the human sciences and humanities through African perspectives* (vol. 2, pp. 966-989). Sub-Saharan Publishers.

Tempels, P. (1949). *La philosophie bantoue*. Présence africaine.

Towa, M. (2000). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Clé. (Ouvrage original publié en 1971)

Wa Thiong'o, N. (1987, julio). Décoloniser l'esprit. *Le Monde diplomatique*.

Wiredu, K. (1980). *Philosophy and an African culture*. Cambridge University Press.

Wiredu, K. (1997). *Cultural universals and particulars: An African perspective*. Indiana University Press.

Zarka, Y. C. (1986). La sémiologie de la guerre chez Hobbes. *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, (10), 135.

Zarka, Y. C. (1987). *La décision métaphysique de Hobbes*. Vrin.

Georges Claude Deutou Pouleu
Laboratorio de Ética (EthicsLab), UCAC
Yaundé, Camerún
georgesdeutou6@gmail.com