

ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS

El título mismo de esta obra está condicionado por las ambigüedades de palabras de uso común. Se identifica el "pensamiento" con algo vago, más o menos racional, pero propio de los procesos mentales, y este vocablo, de modo casi inconsciente, se subordina al más noble y digno de "filosofía", que parece ser la expresión más completa, luminosa y "lógica" del pensamiento en general. Deliberadamente, he evitado el término filosofía y he preferido el más amplio de pensamiento, con un adjetivo localizador como "africano". Pero, si quería evitar confusiones con tratados de psicología, tenía que precisar que se trata de un pensamiento "tradicional", lo cual tiene el inconveniente de ser casi una tautología o reiteración innecesaria: el pensamiento africano, concretamente africano, no puede ser más que tradicional. Como puede observarse, ni siquiera el título ha escapado a las dificultades actuales de comprensión. Veamos, pues, algunos términos y en qué sentido se usan en el presente ensayo.

AFRICANO Y NEGROAFRICANO

Cuando nos referimos a culturas africanas, estamos siempre hablando de culturas negras o, de forma más precisa, negroafricanas. En el debate internacional —que muchos en Europa todavía desconocen— sobre la africanidad de Kémit (el antiguo Egipto faraónico), "africano" significa "culturalmente negroafricano". Si los egipcios eran poco negros o muy negros, pigmentariamente, es relevante, pero menos que el origen cultural del mundo faraónico, que era manifiestamente nilo-sahariano y, por lo tanto, negroafricano desde los inicios del cuarto milenio a. C.

Cuando usamos la expresión "África negra", nos referimos a un espacio cultural de pueblos negros de África, y llamarlos "centroafricanos" o "subsaharianos" para no ofender a sus gentes con el término "Negro" demuestra buena intención, pero es un prejuicio de racismo al revés. Las sociedades negras de África son negroafricanas, o simplemente africanas, porque nadie llamará africanos a los magrebíes ni a los actuales egipcios, que son árabes o árabo-bereberes, desde un punto de vista cultural. Así, usaremos el término africano y negroafricano como sinónimos, y si hubiese que aludir a negros de la diáspora, aparecerían otros términos como afroamericanos o negroamericanos e, incluso, afroeuropeos.

TRADICIÓN Y RELIGIÓN

Suele escribirse abundantemente sobre religiones africanas y religiosidad del africano, y el vocablo "religión" tiene tal frecuencia de uso que ni siquiera los buenos especialistas en tradiciones africanas se atreven a titular sus obras con palabras menos usuales o que puedan ser consideradas peyorativas. Tradición se ha vuelto con el tiempo sinónimo de pasado, de inmóvil, de atraso, y eso explica que muchos hayan preferido denominar religiones a sistemas complejos de pensamiento, ritualización y estructura política con una expresión que saben inadecuada. No hay "religiones" en África, porque no hay separación entre valores y práctica política (Rouch, Nkoth Bisseck) y, sobre todo, porque cada sociedad posee su sistema particular y no pretende jamás imponérsela al resto del mundo.

En latín, *tradere* significa "transmitir", y tradición es la transmisión de lo que es realmente importante. Hablar de comidas tradicionales o indumentarias tradicionales nos ayuda a saber que se habla de formas del pasado o de procedencia lejana, pero es un abuso de lenguaje, porque ni la indumentaria ni la comida han sido nunca parte del núcleo de la tradición. Tradición es conocimiento fundamental, básico, de lo que es la existencia, el universo y las pautas centrales de la política y la ética. Un sistema tradicional abarca todos los aspectos clave de un pueblo, pero poco tiene que ver con fenómenos accesorios ni con fijaciones esclerotizadas en el pasado, ya que durante milenios, en todos los continentes, las tradiciones han salvaguardado sus ejes vitales y han modificado e innovado sus fórmulas de adecuación al espacio y al tiempo. En esta obra nos serviremos exclusivamente del concepto de "tradición" y sólo muy tangencialmente usaremos el de "religiosidad" o el de "religión", en particular para aludir al islam y al cristianismo, pese a que, en sus orígenes, son igualmente sistemas tradicionales. Una tradición es, pues, un conjunto de conceptos básicos que una sociedad transmite a sus descendientes, y en ello los aspectos accesorios son irrelevantes.

PENSAMIENTO Y FILOSOFÍA

El pensamiento es una facultad característica de la mente humana y los pueblos, colectivamente, piensan temas clave para su existencia histórica. Cada sociedad dispone de un pensamiento propio, peculiar, y cada familia cultural, agrupando diversos pueblos, posee rasgos comunes de pensamiento. Sin embargo, el pensamiento abarca mucho más que el simple raciocinio sobre objetos y actividades circundantes: incluye también la valoración de emociones, la asunción de intuiciones fundamentales sobre vida y muerte, y la comunicación a los descendientes de unos límites que respetar y de unas pautas colectivas sobre las que mantener consenso o acuerdo tácito (Ndaw, Bâ). De hecho, el pensamiento incorpora toda la sabiduría esencial de un pueblo o sociedad y su ámbito es mucho más vasto que la simple actividad razonante.

El problema surge cuando se considera que un pensamiento particular europeo, conocido desde antiguo como "filosofía", es el pensamiento por excelencia y, además, se autodefine como "universal". A partir de ese instante, con un Occidente colonizador y hegemónico, muchos individuos de culturas vencidas han identificado esa forma de pensar llamada filosofía con una superioridad total que hay que adquirir, imitar y, en lo posible, usar incluso contra los mismos occidentales para acabar con su hegemonía. Ello ha llevado a algunos académicos europeos y a numerosos colegas africanos a publicar títulos con el término de filosofía y a alimentar un fuerte debate sobre la existencia o no de una "filosofía africana" (Tempels, Kagame, Hountondji, Towa, Diagne). Lo cierto es que, en su acepción original, la "filosofía" fue un pensamiento griego perfectamente tradicional, ya que no excluía ni la metafísica ni la matemática o el modelo político, aunque, con el tiempo, fue limitándose a lo objetivo y cuantificable, abandonando los ámbitos existenciales a lo que se ha llamado "especulación teológica" y "religión".

Seré claro y tajante, incluso para disgusto de amigos y de muchos universitarios africanos: no hay una "filosofía africana", precisamente porque el pensamiento social, dominante en África negra hasta el día de hoy, nunca ha separado el raciocinio de la intuición esencial ni de la práctica ético-política. O, por decirlo mejor, el pensamiento africano es mucho más amplio, radical y sólido en sus cimientos que la "filosofía" moderna, que apenas es una tremenda reducción del campo experimental humano. Lo que ha sucedido, en tiempos modernos, es que los ilustrados han separado de la filosofía clásica de los Platón, Orígenes o Eckhart todo conocimiento intuitivo y toda práctica transformadora, llegando así a una "ciencia" especulativa de corto radio de alcance. En África, la filosofía es una importación moderna y sus practicantes se han formado en universidades de tipo occidental. Hablar de "filosofía africana" (Bidima)

no sólo es un error, es manifiestamente un empobrecimiento del acervo cultural africano, que dispone de un pensamiento más amplio y profundo.

DIVINO Y SAGRADO

El mundo, tradicionalmente, es una proyección de la Divinidad. En sentido amplio todo lo existente es "divino", por su origen y por su misma base de sustentación. Ahora bien, hay seres, sean lugares o personas, con una particular carga divina, y eso es así en una peculiar institución como la realeza divina. No se trata de una exclusividad africana, puesto que los incas amerindios o los emperadores chinos eran también considerados de naturaleza divina, como los faraones y demás reyes-dios del África negra. En este aspecto, el lector descubrirá que numerosos especialistas en realeza africana evitan usar el vocablo "dios" para definir a los reyes, a los que suelen denominar, con prudencia académica extrema, "sagrados" (Hani, De Heusch, Adler).

Lo sacro o sagrado es en su origen aquello que se dedica o destina a Dios. Así, los sacerdotes latinos "sacrificaban" bebida o animales a los dioses, o sea, transformaban ofrendas normales en sacras, en dignas de las divinidades. Teóricamente, todo lo que existe es sagrado, porque todo tiene matriz divina, y, por ello, todo es "sacrificable", ofertable a Dios en un universo cuya sacralidad está fuera de dudas para cualquier tradición de cualquier región de la Tierra. Cuando los reyes europeos medievales asumieron el "por la gracia de Dios", lo único que hacían era refrendar el hecho de que el poder sería imposible sin la aquiescencia divina. Pero cuando el faraón se consideraba la reencarnación del Horus eterno o la continuidad divina como hijo de Ra, no se limitaba a señalar la sacralidad de su poder, sino a poner de relieve que su persona entronizada era presencia directa del Dios. Lo mismo ha sucedido en los reyes y emperadores negroafricanos posteriores, el Kánem-Bornú del siglo X, el Malí del siglo XIII, el Sonray del siglo XV o el Mwene Mutapa del siglo XVII: en sentido estricto no eran simplemente "sagrados" como cualquier realidad o cualquier poder, sino abiertamente divinos por presencia del Principio generador del cosmos. Hablaremos, pues, de realeza divina cuando se trate de ese tipo de poder, y simplemente de realeza cuando no sea así en épocas convulsas de guerras y esclavismos.

TEÚRGIA Y MAGIA

Para cualquier tradición, como hemos aclarado, el mundo es divino y, por ello, hay una sacralidad que permite santificar un objeto o un ser. Y no sólo esto, sino que esa sacralidad del mundo está vertebrada por la fuerza, el pensamiento y la manera del

Dios. Cuando sacerdotes y otros oficiantes estatales o de linaje se dirigen a los antepasados o a espíritus intermedios—rarísima vez directamente a la Divinidad— lo hacen en función de la energía “descendente” que liga a los seres con el Ser y procuran usar esa escala mística como vía de ascenso y aproximación a lo divino. Estamos hablando de teúrgia, de prácticas humanas destinadas a poner en conexión íntima a los humanos con el mundo invisible, que es también obra de la acción generadora del Dios.

Sin embargo, cuando esa teúrgia se usa en plano horizontal —social— para beneficio o perjuicio de un individuo, entonces nos hallamos en el territorio más común de la magia. Al menos, más común en los últimos siglos, pues la pésima situación de los pueblos africanos —trata de esclavos, colonización, malas independencias— ha incrementado hasta extremos indecibles las prácticas mágicas con fines individuales y muchas veces con fuerte carga destructiva para destinatarios y supuestos adversarios. Ya en el siglo XVII, en zonas kongo castigadas por la captura de gente, la brujería o magia “negra” destructiva tenía un sinfín de especialidades en pócimas, conjuros y posesiones. La situación ha mejorado hoy, pero la realidad social sigue siendo muy inestable y el recurso a la magia de todo tipo se mantiene muy elevado. Así, pues, aunque magia y teúrgia proceden de la misma concepción de sacralidad y encantamiento divino del mundo, la primera es vertical y ascendente, buscando fundamentalmente una aproximación mística al origen, mientras que la magia es directa e interpersonal, aunque afortunadamente no siempre sea destructiva. Reyes y sacerdotes son, en lo fundamental, teúrgos, aunque, en ocasiones, puedan realizar prácticas mágicas por sus conocimientos de lo oculto.

HUMANISMO Y MODERNIDAD

¿Quién osará considerar que humanismo y modernidad pueden ser conceptos negativos? En esta obra lo hacemos, y damos aquí algunas de las razones que los intelectuales de cualquier tradición suelen argumentar. Se han realizado coloquios internacionales sobre “Humanismo latino y humanismo africano” (Dakar 2003), para considerar precisamente el humanismo como un universal, del cual las regiones culturales serían simples variantes locales. No es así, desde nuestra óptica, erudita pero no “ilustrada”: el humanismo es la ideología individualista moderna, entronizada en Europa a la par del ascenso de los Estados-nación y el capitalismo; el ideario humanista escinde a un individuo abstracto, poseedor de derechos universales, del resto de la naturaleza y de cualquier dimensión trascendente o metafísica; los

humanistas han opuesto su antropocentrismo particular a todos los antropocentrismos tradicionales, negando espacio a cualquier pensamiento cosmocéntrico o teocéntrico.

En su marcha desenfrenada e insolidaria hacia la ruptura de cualquier límite cultural y natural, el humanismo considera que quien conduce peligrosamente en sentido opuesto al normal no es él, sino todas las culturas históricas, que, a su juicio, se hallan en un error infantil. La brillante cabalgada del individualismo racionalista ha roto ya el equilibrio climático, ha dañado gravemente los despliegues del resto de culturas y pretende solventar el desastre global moderno con medidas técnicas para reducir los efectos demoledores de una cultura que ha idealizado la ruptura de todo orden natural o social. El problema del humanismo no es técnico, sino de concepción de la existencia, y de sus secuelas nada ni nadie saldrá indemne, como habría dicho Césaire de la hegemonía estadounidense. En este ensayo, cuando aludamos al humanismo, lo haremos desde una perspectiva y análisis tradicionales: ideario insolidario, atomista, tecnólatra, agresivo, hedonista y, con ello, disgregador de cualquier construcción social estable y de cualquier equilibrio ecológico realmente sostenible. Como expresaba Guénon, el humanismo es la degeneración de la tradición europea y, por ello, hace las funciones de "religión" de la cultura moderna, sea en su variante laicista o en su forma religiosa integrista. El humanismo ha levantado la democracia sobre la insolidaridad.

La modernidad es el movimiento de conjunto bajo batuta humanista, en Europa y luego en el mundo, de la práctica desmedida de explotación de pueblos y tierras. El capitalismo es su expresión económica más avanzada y la democracia con base a un individuo sacralizado es su manifestación política con pretensión universal. Nunca la intolerancia había sido tan feroz con las restantes ideologías y prácticas culturales como en la hegemonía de la modernidad globalizada y pocas veces la obsesión de un modelo civilizacional único había producido tanto desorden local e internacional. La modernidad es el fruto descompuesto del humanismo, hoy ya carente de mito y de horizonte.

CAPÍTULO 1

EL PENSAMIENTO MERIDIONAL. GÉNESIS DEL MUNDO AFRICANO

EUROPA Y ÁFRICA EN LA ENCRUCIJADA NEOLÍTICA

En el mundo occidental se suele hacer la pregunta de cuál pudiera ser la causa del atraso económico y político del mundo africano. La respuesta acostumbra a ser la dominación colonial, la economía o las prácticas políticas corruptas. Pero hay otra explicación, por lo general más desesperanzada en quienes la dan, que es la manera peculiar que tienen los africanos de pensar y entender la vida. En otros términos, hay un pensamiento de corte no productivista —que se asimila generalmente a la pereza— y una actitud negligente hacia la ciencia o la tecnología, que sería la justificación ideológica del subdesarrollo de África, al menos según los parámetros occidentales de hoy. Ni que decir tiene que este tipo de interrogantes —con respuestas simples que convienen a la cultura enjuiciadora— se vienen dando en todos los campos intelectuales respecto al atraso del resto de pueblos del mundo en el plano de la modernización. Puede que fuese Towa —hoy lamentando sus asertos de antaño— quien mejor formulara el supuesto atraso e incapacidad pensante de las gentes de percepción mitológica:

Lo que caracteriza, esencialmente, el espíritu mítico es su ineptitud o su renuncia a pensar, a reflexionar de forma personal y autónoma —no digo solitaria— para “discernir

bien y mal", para hallar lo que debe admitir como verdadero o como norma de comportamiento. Se descarga de esta responsabilidad en otro: en un héroe mítico, "gran hombre", un jefe carismático, un dios, etc.

El mito es una invitación a la divagación maravillada del espíritu a través del tiempo y del espacio. La filosofía rechaza el vagabundeo por países imaginarios y, a las creencias del devoto, opone la duda, la incredulidad (M. Towa, 1979: 10-11).

Algo parecido ocurrió durante una treintena de años con la escuela antropológica estructural-marxista, que encabezaba el teórico Godelier: todas las indagaciones teóricas de aquel equipo internacional trataban de hallar el talón de Aquiles que, en cada pueblo "atrasado", habría llevado a su derrota ante la expansión capitalista. A inicios del presente siglo, en una sorprendente reflexión, el marxista francés admitió que quizá se habían perdido décadas de investigaciones en pos de lo inhallable, ya que lo peculiar, raro, sorprendente y distinto no estaba en las culturas "periféricas", sino muy claramente en Europa y sus despliegues, sobre todo desde el feudalismo y las teorías escolásticas, que fueron quienes prepararon material e intelectualmente el capitalismo y el ideario humanista. En palabras claras, la rareza no eran los "otros", sino las mismas sociedades de raigambre europea.

En este breve ensayo no podremos detenernos demasiado en la particularidad euro-occidental, ya que no es nuestro propósito, pero tendremos que establecer ciertos parámetros comparativos, debido a que los conceptos y prejuicios con los que se analizan a los africanos han sido elaborados masivamente en universidades y centros de opinión occidentales. Empezaremos, pues, diferenciando el excedentismo de africanos y europeos desde épocas tan tempranas como el Neolítico, en su sentido cultural amplio.

En la segunda mitad del siglo XIX, el jurista francés Fustel de Coulanges se dedicó a un estudio pormenorizado de lo que él denominó *La ciudad antigua*. En su obra se describían pormenorizadamente las creencias de romanos y griegos, con algún ejemplo sobre los cultos indoiranios, así como sus sistemas familiares, económicos y políticos.

Aunque el helenismo posterior ha cuestionado algunas de las hipótesis de Fustel de Coulanges, su trabajo sigue siendo un referente, pues fue la primera vez que un estudioso trató de hallar los rasgos básicos del Occidente antiguo, con un profuso conocimiento de las fuentes jurídicas e históricas de Grecia y Roma. El autor no ocultó comportamientos desagradables, como la minusvalía social de las mujeres, ni datos poco halagadores para la autosatisfacción occidental, como el escaso desarrollo de la cosmogonía, con la innegable excepción del hinduismo. A ello añadió razonamientos certeros acerca de la importancia del fuego en los pueblos de origen lingüístico indoeuropeo y la posible relación entre un nomadismo original en las estepas euroasiáticas y la consecuente dureza del régimen patriarcal en el norte del Mediterráneo.

Casi 100 años después, un joven físico africano, el senegalés Cheikh Anta Diop, aprovechó sus conocimientos en lenguas clásicas y la lectura de *La ciudad antigua* para reflexionar sobre las coincidencias y divergencias entre la Antigüedad de ambas orillas mediterráneas. Nació así una obra, menor en su producción y en su extensión, pero de elevado interés por los contrastes que establece entre Norte y Sur: *L'unité culturelle de l'Afrique Noire* (1959). En ella, Diop marca como especificidades africanas de tiempos remotos la circuncisión, la menor relevancia del fuego, la existencia de cosmovisiones muy complejas y, lo que él denomina —siguiendo a Bachofen y Engels—, un matriarcado que contrastaría fuertemente con la estructura patriarcal europea de la época. De igual modo que Fustel de Coulanges procuró dar una visión precisa y amable del mundo antiguo europeo, Diop hizo lo mismo con la Antigüedad africana, resaltando su menor agresividad, su tolerancia y su concepción de un cosmos más acogedor que el vislumbrado por los pueblos del norte mediterráneo.

El grueso de pueblos africanos, históricamente documentados, son excedentarios en su producción de recursos, sean éstos agropecuarios, piscícolas o en combinación de lo anterior con complementos de recolección y caza. Apenas grupos reducidos y ocupando regiones particularmente difíciles de explotar se han mantenido en los últimos milenios en un régimen paleolítico propio de los cazadores-recolectores: los san o bosquimanos en África austral y los twa-ka o pigmeos en el gran bosque ecuatorial son los escasos millares de individuos que se han mantenido al margen de

los modelos productivos excedentarios. Así, el tópico moderno sobre el desvalimiento acumulador africano carece de pruebas en el pasado, ya que los pueblos del desierto, la sabana y la selva han dado masivamente prioridad a crear sistemas de seguridad basados en el excedente en rebaños o en campos cultivados. El paralelismo entre Europa y África, a inicios de la neolitización, hará unos 10.000 años, es pertinente al tratarse de pueblos que se adentran en la producción de recursos excedentarios como garantía de seguridad y crecimiento de sus grupos. No obstante, como señaló Basil Davidson, la mayoría de occidentales siguen viendo en África un mundo de tribus en permanente estado etnográfico: "¿En qué difiere una tribu de una 'nación'? Es una mistificación pura y simple presentar a un pueblo europeo, con su xenofobia y su chovinismo, como nación, y reservar el nombre de tribu (sobrentiéndose primitiva y bárbara) a un pueblo como el yoruba. No podemos evitar pensar que los antropólogos son, en buena medida, responsables de esta mistificación" (B. Davidson, 1978: 17).

La diferencia no está, por lo tanto, en el cambio económico del Paleolítico al Neolítico, sino en la distinta relación que esos pueblos van a ir estableciendo con su entorno natural, sea la estepa continental ubicada al norte del Danubio y el mar Negro, sea la sabana sahariana y nilótica durante el régimen de lluvias entre los años 9000-6000 a. C. Antiguos europeos y africanos buscaron, primero con grandes rebaños y grandes recolecciones estacionales de gramíneas y, más tarde, con el desarrollo del cultivo agrario, que sus sociedades aumentasen en número de individuos y que la seguridad alimentaria se reforzase con la militar. Las paredes rocosas saharianas no sólo contienen escenas de alto simbolismo, sino también lances de guerra entre grupos enfrentados. Hay que descartar para África tanto la falsa idea de su carestía económica, como su supuesta vida idílica sin enfrentamientos ni violencias. Y, sin embargo, hay particularidades notables.

Cuando Fustel de Coulanges trató de entender la causa de la dureza del patriarcado grecorromano respecto a la mujer y las leyes que le negaban cualquier derecho hasta inicios del Imperio romano, dedujo que esa causa estaba en los orígenes nómadas septentrionales de los pueblos del grupo lingüístico i-e (indoeuropeo). Los *pater familias* y los *despotès*, como jefes de linaje, podían decidir

"exponer" a las niñas recién nacidas en los estercoleros exteriores de la casa o incluso despeñarlas desde lo alto del roquedal, ya que la mujer era concebida como una carga y no como una ayuda fundamental. ¿Cómo fue posible algo semejante?

Los pueblos del Norte, agrupados entre el octavo y tercer milenio a. C. entre el Danubio y el Caspio, se desplazaban estacionalmente con grandes rebaños buscando pasto fresco, soportaban la dureza de inviernos continentales extremados y la verticalidad solar estival durante la recolección masiva de trigo, y todo ello peleando por el espacio con otros grupos rivales. La militarización extrema y la rudeza de la labor pastoral marginaron a la mujer, que quedó recluida en el estrecho ámbito doméstico y en su función meramente reproductora. Mil años después de la sedentarización mediterránea de helenos e itaiotas, con la mujer trabajando en los campos y con una cotidianidad menos ruda, las leyes grecorromanas seguían siendo excluyentes para las féminas: se han necesitado otros 2.000 años más para que, en democracia, la mujer occidental accediera al voto y a cierta igualdad social. De hecho, el feminismo ha sido la respuesta exasperada a un sistema patriarcal históricamente extremo, y como movimiento amplio no se ha producido en otras áreas patriarcales.

Pero hay muchos otros indicios en la indagación de Fustel de Coulanges y en el contraste comparativo que realizó Diop: el fuego desempeña distinta función en ambas áreas y la relación con el entorno natural, e incluso con la Divinidad, es marcadamente distinta en uno y otro espacio. No podemos entrar en el abanico de hipótesis sobre por qué los humanos rompieron con una práctica de millones de años —caza y recolección— para adentrarse en prácticas productivas de tipo intensivo, como las ganaderas y las protoagrarias; para unos fue el fruto de la necesidad —escuela marxista, criticada por Service y Sahlins— y para otros una opción estimulada por la formidable explosión posglaciar de gramíneas, que habría llevado a los grupos a primar la acumulación de excedentes —harina y carne—, iniciando así el largo proceso de sedentarización. Fuese por necesidad y determinación natural—de lo cual dudamos seriamente— o por opción progresiva, lo cierto es que los grupos fueron creciendo y constituyéndose en pueblos o tribus, en régimen nómada unos y sedentario otros.

Con la excepción de la cultura hindú, altamente influida por la antigua cultura drávida de Harappa y Mohenjo Daro, las culturas europeas occidentales mostraron un respeto por la naturaleza rayano en el temor. El Principio Supremo fue la luz y a ello responden términos como "día" y "Dios", respectivamente, "espacio iluminado" y "el Luminoso", pero su distancia con los humanos era inabordable y su empatía con los individuos de nuestra especie escasa; los dioses subordinados y los panteones del norte mediterráneo nunca fueron muy venerados en los hogares griegos o romanos, precisamente porque representaban fuerzas naturales y, por ello, amenazadoras e incluso hostiles. No debe extrañar que el cómic —trasladado al cine— de Conan el Bárbaro haga de aquel rudo protoeuropeo alguien que sólo confía en el dios del hierro y de la espada.

Basta con releer a Homero para darse cuenta de la escasa pregnancia de las divinidades griegas de la época ulterior a Troya. Los dioses maquinan, castigan, a veces apoyan, pero son volubles y poco fiables. La clave está en la percepción que probablemente desarrollaron durante milenios las tribus de la estepa euroasiática: la naturaleza es algo distinto a los humanos, es peligrosa, cuando no hostil, y no hay más seguridad última que la de la lanza o la espada. Así fue cómo los griegos posteriores formaron la llamada "democracia militar", en la que la palabra podía acordarse a todo hombre armado y miembro de la tribu. Un mundo de hombres, por supuesto, pero nunca mujeres, de escasa utilidad para la defensa individual y grupal, e incluso una carga durante la preñez y la crianza de los niños. Y aunque todo eso mudó sensiblemente durante la sedentarización histórica, la ideología ha permanecido durante casi 3.000 años, considerando a la mujer no sólo inferior, sino incluso una rémora a la que hay que dotar para casarla, ya que si no nadie la aceptaría.

El contraste con el neolítico sahariano o nilótico es radical: el mundo es la matriz en la que nace y muere el ser humano y, por ello, Dios y sus fuerzas en el universo son próximas y cargadas de vida y muerte. La humanidad neolítica africana se dirigió hacia la seguridad excedentaria, pero sin romper ni distanciarse de su entorno natural, tal vez porque las condiciones nilo-saharianas fueron menos difíciles tanto en lo ambiental como en lo político. Todo esto está en el campo de las conjeturas, porque disponemos de pocos

datos anteriores al cuarto milenio a. C., y nuestra mejor información sigue siendo la egipcia antigua, sin parangón cronológico con los protohelenos, que aparecen en el registro histórico mucho más tarde. Sin embargo, lo que ya no son suposiciones, sino hechos constatados, es que la concepción egipcia y africana percibe el mundo como una inmensa unidad orgánica, en cuyo eje está el Hombre y cuya causalidad está en una realidad suprema que se conoce como Divinidad o Dios. Habitualmente, ese Ser supremo o Principio creacional está lejos, distante (HWR, "horus" significa exactamente "lejano"), pero su presencia es directa a través de seres espirituales o divinidades de proximidad. Podríamos afirmar que el cordón umbilical que une a los humanos con Dios nunca fue seccionado en las culturas de África, ni siquiera en nuestros días. Como explicaba Alassane Ndaw, no hay dualidad en el pensamiento africano:

El pensamiento occidental tradicional considera la naturaleza como el obstáculo que hay que superar en el marco de una espiritualidad dualista, que tiende a depreciar y subestimar la función del cuerpo y de los instintos...

En el pensamiento africano no-dualista (bantú y bámbara, que consideramos expresiones privilegiadas de la metafísica africana), la naturaleza está concebida como continuidad con el espíritu que la ordena y que ella misma expresa por su diversidad armoniosa y jerarquizada. La doctrina africana se niega a establecer una separación real entre naturaleza y sobrenaturaleza (A. Ndaw, 1983-1997: 131).

Existe paralelismo en el culto a los antepasados a ambos lados del Mediterráneo y la devoción por los manes de los romanos es bien conocida. También la tumba familiar era fundamental para los griegos, y la mayor parte de cultos que se realizan en todo África es en honor de los ancestros, cuyas tumbas están, en ocasiones, frente a las casas e, incluso, en su interior. No obstante, ahí termina el paralelismo, ya que el ancestro grecorromano se va diluyendo en las sombras hasta su extinción —como ocurre en el Hades—, mientras que el africano se va desdibujando en la memoria hasta su integración en el antepasado fundador y éste en su carácter divino junto a la Deidad suprema. Hay soledad, temor y muerte definitiva en el Norte; hay

compañía, respeto y esperanza en el Sur, y este contraste ha marcado la doble percepción de la existencia. Mientras que para el neolítico septentrional la muerte significaba la progresiva desaparición, para el neolítico meridional ésta era la antesala de una reintegración en la energía espiritual del Principio creacional. De la separación ideológica, imaginaria, entre el grecorromano y la naturaleza (separación, asimismo, de la Divinidad), nace la objetivación de un sujeto pensante que no encuentra unidad respecto a los objetos circundantes: éste será el origen de la polis, del atomismo de Demócrito y también de la dialéctica aristotélica (no la platónica, ciertamente). Con la polis, el heleno niega simbólicamente espacio a lo natural y, como dijo Hesíodo, sólo es humano lo que es artificio, no natural (*homo faber*), y el único conocimiento fiable será el que racionalmente distingue y separa objetos.

Así empezó, al norte del Mediterráneo, la divergencia europea, el movimiento separativo del Hombre en relación a lo natural y lo divino, puede que hace ya muchos milenios, pero sólo constatable en los últimos 3.000 años bien documentados. Nuestro inconsciente nos presenta desde la infancia, en la escuela moderna, una ciudad antigua llamada polis, que sería luminosa, con calles trazadas a escuadra y de una gran belleza de proporciones: todo lo que hemos leído en libros de texto y arte nos lleva a percibir la perfección griega de un partenón, la perfección griega de una filosofía superior, o la perfección, también griega, de una democracia en sus baluceos. Para sorpresa del investigador, cuando analizamos la polis antigua descubrimos que eran pequeñas ciudades, con una demografía baja, y tan anárquicas como las orientales y africanas en su despliegue intramuros, y ni siquiera poseían la grandiosidad de los palacios babilónicos ni de los templos egipcios. ¿Dónde estaba, pues, la diferencia helénica de la polis y de su pensamiento? En la voluntad manifiesta de separar lo humano del resto de la naturaleza circundante: eso es lo que caracteriza la polis, más que un supuesto mejor diseño arquitectónico, y eso es lo que caracteriza un pensamiento filosófico que ya no entiende que "nosotros somos parte de la Tierra", como expresaba hace 150 años el jefe indio Seattle en su célebre carta al presidente estadounidense Pearce. Por el contrario, en palabras durísimas del filósofo africano Marcien Towa, el único Absoluto es el Hombre: "Si el objetivo es, como decíamos, la liberación no sólo de la burguesía internacional y de sus agentes indígenas, sino

igualmente de todo tradicionalismo, ya sea africano, judeocristiano o musulmán, todo se observará y se juzgará en relación a este imperativo. Lo Absoluto ya no será un dogma opaco, un fantasma misterioso, sino el Hombre concreto, sus necesidades y aspiraciones" (M. Towa, 1979: 67).

El temor, el miedo, es separativo e impide cualquier fraternidad con aquello a lo que se teme. Cuando Platón hablaba de dialéctica, se refería a un proceso de reflexión, pero cuando su discípulo Aristóteles escribió sobre el concepto, le dio un sentido de separación, de objetivación, de distancia y frialdad sobre cuya base levantar el edificio pensante: justamente porque Aristóteles no comprendía la profunda unidad de todo lo existente —en ello fue un digno sucesor de Conan— y no era capaz ni de pensarla ni de intuir la (*intus ire*, ir hacia el interior de uno mismo), escribió su tratado de metafísica, él que no sabía nada de la Divinidad porque la consideraba lejana e incomprensible. En su misma dirección había ido ya mucho antes Demócrito de Abdera, con su visión de un mundo absurdo, formado por la caída anárquica de átomos y en ausencia de cualquier armonía y de cualquier unidad ontológica: un joven llamado Karl Marx hizo, miles de años después, su tesis doctoral sobre el filósofo griego, y en ello hay que reconocer una filiación teórica evidente. La polis, como concepto y no como diseño arquitectónico, es la resultante de esa tendencia neolítica europea hacia el distanciamiento de la naturaleza y, con ella, su extrañamiento de la Divinidad y de toda armonía universal.

Los dioses del panteón homérico estaban tan muertos y distantes para los griegos como lo estaba la naturaleza, primero hostil y luego extraña, para los protoeuropeos en las estepas euroasiáticas. La Divinidad africana y sus espíritus intermediarios formaban red con las tribus saharianas y nilóticas desde inicios del Neolítico meridional: los africanos, como asiáticos y amerindios, nunca rompieron el cordón vital que los ligaba, desde el origen de la especie, al mundo y al Principio Supremo. Y el malestar generado por el aislamiento, la soledad, el temor al entorno natural y —sobre todo— a la muerte como término evanescente de existencias breves y carentes de sentido se expresó en una historia convulsa en lo político y desgarrada en lo ideológico: en apenas un milenio, los helenos experimentaron docenas de cambios políticos y virajes doctrinales, mientras que sus vecinos africanos, los antiguos egipcios, necesitaron cuatro pausados milenios para vivir

tres grandes convulsiones. Ni siquiera en este aspecto la comparación es sostenible, ya que los llamados "periodos intermedios" egipcios fueron la crisis tras las que se buscó afanosamente la recomposición del añorado modelo fundacional de Narmer-Menes. El neolítico meridional tendió a la estabilidad de modelos sociales considerados de validez definitiva y a la fidelidad a un origen supuestamente perfecto.

Como bien analizó Fustel de Coulanges, las verdaderas creencias grecorromanas eran los pequeños espíritus —*daimones*, demonios— familiares: lares del fuego del hogar, penates protectores de las cosechas y la despensa, manes o almas errantes de los antepasados del grupo patrilineal. Pero de igual modo que las esposas se limitaban a ofrecer libaciones a los ancestros del marido, en su condición de madres del linaje del hombre, las mujeres quedaban excluidas de la sucesión y los hombres apenas podían confiar en el apoyo de unos espíritus menores carentes de dimensión existencial amplia y sometidos al cruel desvanecimiento en el tiempo de recuerdo. Tan insólita era esta estrecha cosmovisión de los pueblos de las llanuras septentrionales, que no puede extrañar que, en plena hegemonía macedonia y romana, las tradiciones orientales y africanas invadieran las sociedades dominantes con todo tipo de propuestas religiosas: misterios osiriacos e isiacos, cultos a Mitra o Artemis, agrupamientos gnósticos e irrupción fulgurante de un cristianismo que acabó arrastrando a los sectores intelectualmente más avanzados. El cansancio ante tanta vacuidad ideológica, tanta superficialidad espiritual y tanto pragmatismo de corto alcance condujo a los pueblos del Imperio al cristianismo, en apenas tres siglos, y forjó una elite ideológica —la patristica— como hacía tiempo no se observaba en el Mediterráneo. Una Grecia insustancial y un Egipto agotado dieron, así, paso a un relevo filosófico, el platónico, que tenía muchos elementos de síntesis grecoegipcia, pero que ya no era un pensamiento propiamente africano.

KÉMIT. LA MATRIZ NILO-SAHARIANA

Para perplejidad de Heródoto, Diodoro y otros autores europeos antiguos, los egipcios eran gentes que se circuncidaban. Como lo expresó en su *Historia* el autor de Halicarnaso (libro II, 104), los

habitantes de Cólquide —en la actual Georgia— compartían con los fenicios y los judíos la circuncisión, y para Heródoto resultaba evidente que todos ellos habían adquirido esta práctica ritual por su prolongado contacto con Egipto o, simplemente, por descender de ellos, como podrían ser, a su juicio, los colcos. Curiosamente, sorprendía más a los autores griegos la práctica de la circuncisión que no el hecho de que algunos —colcos y egipcios— fuesen negros y de pelo crespo, hecho más frecuente en el Mediterráneo y Oriente Medio en aquella época.

Cheikh Anta Diop, en la obrita citada sobre la unidad cultural negroafricana, destaca el dato diferencial de la circuncisión que, aun sin ser universal en África, está muy extendida y se pierde en épocas remotas las más de las veces: Egipto enseñó tan peculiar rito a fenicios y, más tarde, a israelitas, aunque, como explicaron los griegos, cuando cananeos y judaicos vivían entre griegos, acababan abandonando ese rasgo ritual. En la mayoría de casos conocidos, la circuncisión negroafricana afecta por igual a hombres (extirpación del prepucio) y mujeres (excisión o ablación del clítoris) como rito de paso a la edad adulta, y este hecho exige que la edad de los jóvenes sea ya púber. En contraste, el sistema abrahámico sólo circuncida a los varones —se excluye a la mujer de la igualdad ritual—, se realiza en edad infantil y lo transforma en un pacto con Dios.

Las variaciones, pues, entre la sociedad africana educadora —la egipcia— y las receptoras semíticas forman parte de la distinta concepción existencial y de la diversa estructura social. Si pueblos de lengua i-e o semítica no circuncidaron a sus mujeres, no fue por la mejor consideración en que se las tenía en sus respectivas sociedades, sino precisamente porque simbólicamente este acto social las habría equiparado en el dolor y en el aguante con los varones: lo específico de la clase alta helena fue el gineceo, que, como bien indica su nombre griego, es el lugar en el que se enclaustraba a las mujeres, simples reproductoras carentes de cualquier otra relevancia. Una mujer noble, independiente e instruida como Friné fue considerada por sus compatriotas atenienses como una vulgar cortesana, pues cualquier liberación del gineceo era percibida como prostitución en ámbitos asiáticos y europeos.

Si nos atenemos a los datos hoy disponibles (Pâques, Hampaté Bâ, De Heusch), desde los macizos montañosos del Sáhara neolítico y

desde las regiones del alto Nilo, la circuncisión responde a una concepción, a un tiempo, separadora de sexos adultos y a una demostración de asombrosa igualdad complementaria de polos aparentemente contrarios. Tal y como contaba el anciano dogon Ogotemmeli, la excesiva semejanza entre la tierra femenina (su vulva sobresalía en forma de termitera gigante) y el zorro plateado masculino (su pene no alcanzaba la profundidad vaginal de la tierra hembra) produjo la primera excisión o corte del capuchón clitoridiano.

Los egipcios antiguos han dejado muestras pictóricas de la circuncisión, pero no hablaron de ello en sus textos, aunque sí lo hicieron profusamente los asombrados observadores griegos. Según los bámbara malianos, por la extracción del prepucio masculino se elimina la parte blanda y encubridora de la virilidad erguida del varón, y la excisión del clítoris femenino suprime el rasgo más viril de la mujer. Imposible entrar en una reflexión histórica lo bastante documentada para saber si una percepción de la igualdad niño-niña fue primero o si ésta ha sido una de las justificaciones a posteriori de una práctica social que, sin duda, es un rito de paso a la edad adulta y, probablemente, con fuerte carga de distinción entre sexos como opuestos necesarios en la comunidad. Lo cierto es que hace 6.000 años, los protoegipcios se circuncidaban, y que, hace apenas 300 años, los lunda ecuatoriales enseñaron esa práctica a numerosos pueblos del centro-sur continental (Midant Reynes, De Heusch). Sin espacio para adentrarnos en suposiciones, el dato a retener es que ésta ha sido, desde el Neolítico, una práctica africana de la que se pierde memoria y que posee un fuerte sentido socializador y una densa carga simbólica.

Durante más de 100 años, la egiptología champolioniana ha buscado parientes culturales a Kémit —el antiguo Egipto— en todas partes menos en África (Diop, Iniesta, Bernal, Asante). Pero todos los estudios comparados actuales de especialistas en rupestre sahariano, en el mundo egipcio antiguo y en pueblos de la sabana al sur del desierto indican indefectiblemente un fuerte parentesco ideológico, simbólico y ritual entre el triángulo formado por Sáhara-sabana saheliana-Nilo (Dieterlen, Hampate Bâ, Muzzolini, Vercoutter, Le Quellec, Cervelló). La mayoría de los pueblos de la sabana y el bosque del oeste africano afirman proceder del Norte y, en el caso de los pastores fulbé-pehl, del

nordeste: todo ello apunta hacia el Sáhara y, en ocasiones, al Nilo, señalado por los pastores sahelianos como lugar de origen de hombres y bueyes con el nombre de "la Gran Agua" (Hama). Y no sólo en el oeste, también en la zona ecuatorial y oriental pueblos diversos afirman una procedencia de la sabana e incluso del nordeste, y sus rituales, léxico y símbolos reafirman un lazo cultural antiguo (Obenga, Bilolo, Ndigi). En palabras del antropólogo Dika-Akwa: "Los negros nacieron en el valle del Omo, en África oriental. De allí se dispersaron hacia el Sáhara, el valle del Nilo y hacia los demás continentes. En cuanto a la zona subsahariana, en ella habitaban los pigmeos o pequeños negros" (P. Dika-Akwa, 1982: 48).

A mediados de la pasada centuria, Lhote editaba el resultado de sus investigaciones en las paredes rocosas saharianas con el título *À la découverte des fresques du Tassili*. Se puso entonces de relieve la existencia de una fuerte actividad cultural de pueblos, en un Sáhara neolítico todavía no desertizado hasta los extremos de hoy. Ulteriores investigaciones de Muzzolini y, en los últimos años, de Le Quellec, han indicado un fuerte parentesco entre numerosos grabados y pinturas saharianos con imágenes divinas e ideogramas de la escritura jeroglífica posterior. La precedencia o anterioridad de los neolíticos saharianos respecto a los protoegipcios está hoy fuera de dudas y el nexo poblacional sitúa el debate entre quienes dan prioridad a las migraciones centrosaharianas hacia los oasis occidentales del Nilo egipcio (cultura llamada de las "playas") y quienes sostienen una aportación masiva decisiva de neolíticos saharianos establecidos al norte de Khartum y que habrían poblado el valle egipcio a partir del 4000 a. C. Pero nadie pone en duda hoy que el Sáhara del 9000 al 5000 a. C. fue el gran foco cultural que irradió poblaciones hacia el Nilo (principalmente khartumianos) y la sabana saheliana (grupos como los Bafur del oeste sahariano).

Saharianistas y egiptólogos han destacado las coincidencias culturales entre el gran neolítico sahariano y el posterior despliegue egipcio. En el ámbito de las prácticas rituales, el neolítico de Khartum ya enterraba reiteradamente a sus difuntos en la arena hasta lograr una desecación que permitía la momificación, y también en el plano ritual, la danza con instrumentos como el sistro tiene sus antecedentes en las montañas saharianas. En el orden de

la representación simbólica, el registro es mucho más amplio: aparecen carneros y vacas con el círculo solar entre los cuernos, como se dará más tarde en los dioses Khnum y Amón (Cervelló); edificios con puertas de reentrantes como en las posteriores mastabas o en el acceso al templo funerario de Djozer (Diop); personajes con cabezas de animal (máscaras) que hallaremos posteriormente en el panteón egipcio clásico (Dieterlen) y relevancia de grandes aves aladas que prefiguran divinidades como Nekhbet el buitre y, sobre todo, Horus el halcón solar (Ansélin). Como dijo Sauneron, si hay que buscar los elementos constitutivos de la escritura jeroglífica, su abecedario se halla en el neolítico sahariano y nilótico. El espacio cultural de la primera gran civilización humana —Kémit— fue África y, únicamente, en algunos aspectos menores, simbólicos y poblacionales, tuvo presencia Asia, sin que Europa participase de aquella nueva sociedad.

Los grabados saharianos o las prácticas nilóticas adquieren su sentido documentado en el despliegue egipcio. Los neolíticos no pensaron en la existencia de seres fabulosos con cabezas y colas de animal, sino en la proximidad humana con determinadas fuerzas naturales: la máscara africana, entonces y ahora, expresa el lazo íntimo que une al Hombre con esa fuerza natural, terrestre o aérea, y humaniza su energía y sus rasgos. Amón para los egipcios, Amma para los actuales dogon del oeste, es la manifestación de la pujanza divina del carnero surcando el cielo —como en la mitología bámbara y en la yoruba (Shangó)— y generando realidad desde su condición de Oculto, de Invisible, de No Manifiesto: en ese sentido, el espacio aéreo se feminiza y es lugar de fecundaciones múltiples, y otra potencia generadora como la vaca será proyectada a los aires como bóveda celeste fértil, a la que los egipcios darían el sorprendente nombre de Hathor (literalmente, “la casa de Horus”). Justamente, por no haberse roto mentalmente la unión íntima entre naturaleza y humanidad en el neolítico meridional, el majestuoso halcón solar que planea en la distancia sobre la Tierra será el símbolo más frecuente de la realeza (Kémit-Egipto, Malí imperial, Gran Zimbabwe), ya que el monarca tiene rasgos de la pujanza divina del halcón y, en tal sentido, es verdadero dios y verdadero hombre. Amadou Hampaté Bâ, que fue uno de los mejores especialistas en historia oral, aclaró así la cuestión “animista”: “Rodeado por un universo de cosas tangibles y visibles —el Hombre,

los animales, los vegetales, los astros, etc.—, el hombre negro, desde siempre, ha percibido que en lo más hondo de estos seres y de estas cosas residía algo poderoso que no podía describir y que los animaba” (A. Hampaté Bâ, 1972: 119).

Lejos de cualquier suposición de vida sahariana bucólica, los pueblos neolíticos de aquellas regiones se combatían por los pastos y en pos de hegemonías grupales. Ignoramos si la figura del rey existía ya, aunque, como muchos autores, tendemos a suponer que sí, ya fuese como jefe guerrero excepcional, como hombre-medicina con poderes curativos e, incluso, como puro símbolo vivo a quien la comunidad carga con la dura tarea de preservar el equilibrio social y natural (Urvoy, Palau Martí). En todo caso, el rey es distinto por su conexión profunda con la pujanza de lo invisible, y su enfermedad o envejecimiento es un mal presagio para la continuidad plena de la sociedad: ante el riesgo de debilitamiento del rey, la opción fue el regicidio, a veces con rituales atenuantes que posibilitaban a faraones y demás monarcas africanos escapar a la muerte con recargas simbólicas de energía. Es bien conocido el rito egipcio de regeneración faraónica del Heb-Sed, mediante el cual el rey de Kémit recuperaba sus fuerzas vitales y reasumía el control de la Tierra, disparando su arco hacia los cuatro puntos cardinales y efectuando carreras que demostraban su vigor divino: desconocemos si, en la fase anterior al 4000 a. C., los reyes clánicos al sur de la primera catarata eran ejecutados periódicamente, aunque sí sucedía así con los monarcas de Kush, en Méroe, cuando el consejo real decidía que el tiempo del gobernante se había agotado (Frobenius, Callasso), y autores tardíos como Diodoro Sículo nos confirman que fue así hasta bien entrado el siglo III a. C.

Esta sensibilidad neolítica meridional, particularmente la africana, está en la base de un modelo racional que prima la pertenencia al mundo sobre la tentación de cortar con él, que da mayor relevancia a la proximidad de todos los seres en la unión esencial, que los mantiene antes que al carácter amenazador que todo ser-otro supone ciertamente para cualquier sujeto viviente. Cuando los autores africanos se esfuerzan por demostrar parentesco lingüístico, ritual o político entre la primera gran cultura africana (Kémit, “el País Negro” como llamaban los egipcios a su tierra) y las culturas actuales de cualquier

rincón del África negra, lo que señalan no es tanto la nobleza de un origen civilizado —que sin duda reivindicamos—, como poner de relieve una misma forma general de pensar el mundo y la existencia, un mismo estilo mental por familia lingüística y por prácticas rituales comunes durante milenios. Dika-Akwa explicó la razón de la negativa occidental a aceptar la africanidad profunda de Kémit-Egipto: “El reto es de envergadura. Porque si se reconociese, de entrada, la identidad africana de Egipto, todo el fundamento de la historia de la humanidad tal como se ha escrito hasta hoy cambiaría; la historia teñida de ideología y que divide el mundo en dos grupos distintos: el indoeuropeo civilizado y el afroasiático bárbaro se volvería un contrasentido; la colonización y la neocolonización dejarían de presentarse como misiones civilizadoras y humanitarias” (P. Dika-Akwa, 1982: 47).

Del arco gigante que se extendió entre la cultura capsiese en Túnez, pasando por el centro sahariano y la región khartumiana de las cataratas nilóticas, y que culminaba en las áreas palestinas de Natuf, se ha hablado como de un “Creciente Fértil” africano (Devisse, Ki-Zerbo). Entre el 9000 y el 1000 a. C., mucho más allá del periodo definido como capsiese por los prehistoriadores, hay un amplio continuo cultural —lítico y cerámico— entre esos vastos espacios: aunque los egipcios del 3000 a. C. dejaron de usar la cerámica de Khartum que hasta ese momento usaban, los palestinos siguieron importándola hasta el primer milenio a. C., un producto altamente apreciado que transitaba por un Kémit que ya no lo consumía. Gafsa, Tibesti, Adrar, Tassili, Khartum, Kémit, Natuf son peldaños milenarios de un neolítico sureño centrado en el continente africano y que enlazaba en la franja palestina con el más conocido “Creciente Fértil” mesopotámico o asiático. Por ello podemos referirnos a un neolítico meridional para comprender las bases de sustentación de la cultura africana y de su pensamiento, y cabe recordar que, contra lo que supone el materialismo vulgar, son las ideas socializadas las que mayor longevidad temporal tienen, mientras que los modelos económicos varían más rápidamente incluso que los políticos (Braudel, Lombard). Tenemos ya bastante documentación, pues, para afirmar que las bases del pensamiento africano actual son sahariano-nilóticas, y estas bases se distinguen limpiamente de las protoeuropeas.

HORUS. REYES NACIDOS DE UN CORAZÓN DE VACA

Los sociólogos han llamado "proxemia" al fenómeno de la familiaridad afectiva, para destacar la cercanía de un individuo o un grupo a otros (Maffessoli). El vocablo podría servirnos para definir un rasgo genuinamente africano, desde periodos remotos: el sentido de proximidad física, tangible, del humano con el resto de la realidad que le circunda, inclusive con lo que no se ve pero se intuye que, efectivamente, sí está. Como veremos en otro capítulo, el historiador keniano Ali Mazrui llama a esta actitud ancestral "la teología de la proximidad", lo cual también nos parece un acierto para aludir al pensamiento más estructurado míticamente y teosóficamente. Pero aquí nos ocuparemos apenas de sus formas más elementales, más físicas, más táctiles y, por eso, utilizaremos el término de "proxemia".

Hoy, la realeza no ocupa el lugar axial que tuvo todavía en un pasado reciente, aunque muchas de sus atribuciones se hallan activas en personajes públicos —estatales o no— que se ven investidos de atribuciones regias. Pero en el pasado histórico más alejado, el rey es un personaje fundamental para numerosos pueblos, aunque no en la totalidad, como iremos viendo. Para Frazer y los teóricos que le han seguido (Adler, Tardits, De Heusch, Izard), existía una escala de ascenso hacia la realeza de corte sacro, con un primer peldaño en el mago y una cúspide en el rey-dios, aunque sin atreverse a definirlo verdaderamente como divinidad aceptada por la población; los prejuicios occidentales han pesado negativamente en esta excelente escuela antropológica, que es, de todos modos, la mejor conocedora de los sistemas regios africanos. Si el rey fuese meramente un gobernante humano, eso carecería de implicaciones en la visión del mundo de los pueblos del continente, pero cuando es percibido como una fuerza cósmica socializada, el planteamiento da un vuelco espectacular que hay que analizar con atención.

Los primeros cementerios faraónicos, curiosamente, no se encuentran en el valle egipcio, sino muy al sur, hacia la segunda catarata, en la zona de Qostul. Los equipos del Instituto Oriental de Chicago excavaron la necrópolis de Qostul durante los años setenta y ochenta del pasado siglo y publicaron su monografía en detallados

volúmenes arqueológicos (Williams). Con dataciones al radio-carbono en torno al 4000 a. C., algunas tumbas no saqueadas y de mayor tamaño que la mayoría poseían señales de fuerte distinción social, pero lo más espectacular fue el incensario cilíndrico en marfil que mostraba, grabado en su cara externa, una procesión de barcas con gallardetes dirigiéndose a un edificio con entrada de reentrantes. Un individuo, sentado en un trono sobre una de las embarcaciones, llevaba una corona como las que luego llevarán los faraones del Alto Egipto, y sobre él desplegaba sus alas un ave semejante a un disco solar alado. Los conocimientos actuales no permiten a los egiptólogos suponer uno o más Estados antes de esa fecha y menos fuera del valle egipcio, ya que los Estados parecen fraguarse al norte de la primera catarata, progresivamente, entre el 3800 y el 3500 a. C. Cabe, pues, preguntarse qué era el personaje de aspecto regio que murió en Qostul, ornamentado con atributos faraónicos mucho antes de la aparición de cualquier Estado.

Los dos puntos sobresalientes de los datos aportados por Bruce Williams en Qostul, y que le llevaron a publicar polémicos artículos sobre la negritud de los faraones prehistóricos, son la procedencia nilótico-khartumiana de los futuros pobladores de Kémit y la existencia de una realeza, siglos antes de la aparición del primer Estado en el sur egipcio. Todo ello es coincidente con los antiguos estudios sobre los "clanes combatientes" (Moret) y los más recientes sobre la formación de los primeros Estados en el valle egipcio a inicios del cuarto milenio a. C. (Campagno). Los combates representados en el rupestre sahariano, la diferenciación social establecida en la necrópolis khartumiana de Qostul al filo del 4000 a. C. y la realidad de necrópolis del Alto Egipto con tumbas separadas de personajes reales (Goyon), de forma simultánea a la creación del primer gran santuario histórico en la ciudad de Nekhen, todo ello plantea la existencia de jefaturas con carga regia desde mucho antes de la centralización estatal.

En casi todos los pueblos de África existe la figura del Maestro o Señor de la Tierra, que nada tiene que ver con un noble feudal y sí con la descendencia del primer ocupante humano de un territorio delimitado. El Maestro de la Tierra, aunque pertenezca a un grupo sometido por conquistadores posteriores, suele mantener la primacía ritual y sacrificial con respecto a la tierra, porque a ningún ocupante ulterior

se le ocurriría enajenar el lazo que une al primer humano con la región habitada por gentes de oleadas posteriores. Se da así, con bastante frecuencia, una multipolaridad de poder, dado que el jefe de la aristocracia ostenta la autoridad política ejecutiva; el Maestro de la Tierra, la del diálogo con la naturaleza regional y, a veces, los grupos especializados en el trabajo de metales o en la cocción de cerámicas —generalmente endogámicos en el Sahel— pueden tener funciones rituales como la circuncisión y educación de los adolescentes. A ningún mansa o emperador del Malí, en torno al 1300 d. C., se le habría ocurrido cruzar con su ejército por poblaciones vasallas sin antes convocar a los Maestros de la Tierra y propiciar la benevolencia de la naturaleza. Sin embargo, el Señor o Maestro de la Tierra ni es un propietario fundiario ni tampoco un rey clánico, sino simplemente el digno descendiente del primer jefe de familia que llegó a la zona. En contraste, como dice el proverbio maninka, "el rey no es un pariente", lo cual denota, en palabras de De Heusch, su absoluta sacralidad (que en nuestra concepción es admitir su divinidad encarnada): "El rey debilitado pierde su poder sobre la naturaleza y se ve condenado a un final prematuro. Sabemos que los soberanos del Monomotapa eran ejecutados cuando presentaban el más mínimo defecto físico, enfermaban o se volvían impotentes" (L. De Heusch, 1982: 317).

En contra de lo que suponen los neofrazerianos, no hay una gradación ascendente entre el Maestro de la Tierra, el mago o hechicero teúrgo, el rey sagrado investido de poderes sacrificiales y, por último, alguna infrecuente monarquía que alcanzaría las cimas del poder con los rasgos de la divinidad. Ni siquiera un maestro en realeza como Luc De Heusch se atreve a asegurar que el faraón de Kémit fuese realmente una divinidad. La cuestión está planteada erróneamente: no se alcanza la deificación por simple incremento cuantitativo de riqueza y poder, el rey es algo nuevo, distinto, irreduciblemente original respecto al resto de poderes y de humanos. Nunca hubo divinización faraónica en la tercera o en la cuarta dinastía, como han afirmado buen número de egiptólogos champolionianos (o eurocéntricos, que viene a ser lo mismo), probablemente considerando que a mayor volumen y altura de las pirámides, más impresionado debía de estar el pueblo y más predispuesto a admitir la divinidad de tan poderosos reyes.

El rey lo es por una necesidad profunda de la comunidad o tribu en la que emerge, una urgencia de equilibrio interno y de estabilización del entorno, pero nunca el resultado fraudulento de un grupo de astutos conspiradores embaucando a gentes sencillas, cuando no estúpidas (visión de Marx, Wittfogel, pero, también, sorprendentemente, de un buen antropólogo como Meillassoux). El rey africano, clánico o estatal, nace por consenso de poblaciones neolíticas acostumbradas a percibir la fuerza cósmica dentro y fuera de la sociedad (Pâques), recurriendo al personaje más peculiar para encarnar esa intensidad divina: que el Hombre consagrado fuese mago, sanador o guerrero es cuestión secundaria. Destacaremos en este apartado introductorio dos símbolos ligados al faraonato y, en general, a la realeza africana: el halcón o águila celeste y la vaca como Principio generador.

Horus, el Distante, Principio cósmico que planea en el espacio y engloba la realidad con el despliegue de sus alas, es una divinidad posiblemente de origen paleolítico. Con su vuelo majestuoso, parece acercarse a la potencia solar diurna. En este sentido, Horus es una divinidad creacional, cenital, lejana, pero poco tendría que ver con la realeza, tribal o estatal, si sus rasgos fueran únicamente el poderío en la distancia. Para nuestra sorpresa, rapaces africanas —halcones, según Wa Kamisso-ko; águilas, según De Heusch— se hallan esculpidas encima de las murallas del Gran Zimbabwe, sobre la cúpula imperial de Niani, en el antiguo Malí, y sobre el parasol que, en el Mogadiscio del siglo XIV, cubría al sheikh cuando se desplazaba desde la mezquita a su mansión. El gran halcón nilo-sahariano, el *duga* de las tradiciones manding en el oeste o el halcón-águila de los karanga al sur del Zambeze, es un predador majestuoso, pero lejano. La clave de su relación simbólica con la realeza neolítica la hallamos en Kémit, cuando vemos sobre los cartuchos reales de las primeras dinastías y sus antecesoras a dos halcones confrontados, a los que se llamará "los dos Combatientes", Horus y Seth.

En un estudio minucioso, el egiptólogo Henri Frankfort desveló que el desdoblamiento del halcón era su otra faceta de poder, la social, en su forma de Seth. Desde los escarpados saharianos hasta el veld austral, el ave rapaz es más que un espectáculo solemne de planeo en la altura, es también sus portentosos ataques en perpendicular y sus capturas de presas a nivel del suelo. El atacante, el predador, es Seth,

el dios de proximidad, la pujanza social de una fuerza desencadenada con origen solar-cósmico, pero con presencia activa en el plano terrestre. Como señaló Frankfort, el genuino rey es Seth, cuya fuerza destructora está fuera de dudas, y por eso la mitología egipcia lo considera siempre personaje real y poderoso, la auténtica escalera regia que desde la Tierra puede llevar a Osiris hasta las alturas celestiales. Nadie debe confundirse con la tardía representación de Seth con el animal cánido sethiano, que sólo aparece en el Reino Medio, pues la verdadera naturaleza del dios es regia y su forma primigenia es el gran halcón sahariano.

Pues bien, las monarquías africanas, desde el Neolítico, son duales, dobles, y el duo Horus-Seth expresa detalladamente el lazo íntimo que une el poder cósmico de Horus con el poder social de Seth, que, en este aspecto, es el genuino rey (Iniesta). La bóveda celeste es —literalmente— "la casa de Horus" (Hathor), como la sociedad humana es la mansión del dios viviente, Seth. Como explica Michel Izard, para los *Naba* o reyes mossi, antes de ser entronizado, el príncipe deberá ser aislado y transmitir toda su pujanza destructiva (*panga*) a un animal que cargará con toda la violencia de la que el rey es capaz. Sin embargo, aunque la realeza proceda de esa diferencia radical entre los humanos vulgares y aquel que se percibe distinto por función natural, ninguna comunidad sobreviviría con una fuerza arbitraria semejante en su seno y ningún poder sethiano perviviría con la deserción de sus poblaciones: el equilibrio llegará con la posterior entronización legendaria de Horus —pese a su distancia original—, asumiendo el control de la fuerza sethiana y garantizando la permanencia del orden regenerador propio de Osiris (una divinidad vegetacional característica de todos los neolíticos, estudiada por Mircea Eliade).

El color negro (muerte y limo fértil) se atribuirá a los dioses-víctima, como Osiris, y el color rojo (fuego, sangre, desierto) se adjudicará a los dioses-predadores como Seth en todo el mundo nilótico y ecuatorial. Horus será el rey dual, el estabilizador de la realeza, el soporte de la armonía. Será cuando el rey ejecute los rituales, o realice las danzas sagradas, el momento en que esa dualidad dará paso a la armonía del mundo y comunidad en su persona, como ha escrito el egiptólogo Oscar Pfouma, haciendo su reflexión extensiva a las danzas africanas de todas las épocas:

La danza del rey connota el movimiento del mundo. La danza tiene por función mantener o restaurar el equilibrio del cosmos, del cual depende el bienestar de los hombres, de apartar las influencias nefastas que les amenazan constantemente...

La danza egipcia era, como lo es la del África negra moderna, expresión al mismo tiempo del ritmo musical y de la armonía de las formas. El ritmo y la armonía del mundo se expresan en la flexibilidad del cuerpo, la gracia del gesto y la poesía del movimiento. La bailarina negra danza la belleza del mundo; está embriagada de movimiento y danza la vida (O. Pfouma, 1999: 174-175).

Más allá del parentesco simbólico de la monarquía doble, de naturaleza falconiana, obtenemos en gran parte de pueblos africanos otro rasgo general, el de la naturaleza femenina del mundo, sea tierra o espacio aéreo. Para los egipcios, Horus era el Principio generador, pero la realidad sustantiva en la que se desenvolvía —hemos aludido a ella anteriormente— y en la que generaba era femenina, húmeda, celeste: Hathor, la verdadera mansión del Dios, su fundamento femenino, es la vaca cósmica y la fuerza generadora en que Horus creará en su forma bovina de Kamutef, literalmente “el toro de su madre”. Aunque los antiguos egipcios no eran una cultura ganadera, su universo simbólico seguía poblado de leones, halcones y bueyes nilo-saharianos, como expresión profunda de la proximidad vital entre humanos y entorno natural viviente. Los reyes karanga de Barué y Quiteve, en la costa central mozambiqueña, eran amortajados dentro de una piel de vaca (Andrade), en la que serían depositados en cuevas sagradas, y los soberanos malgaches —sakalava en particular— eran situados al morir sobre unas angarillas cubiertas con piel de vaca, hasta su plena descomposición: en el siglo XIX, esa práctica se popularizaría (rito del fihavanana) con la remoción periódica de los cadáveres enterrados y envueltos en amplios lienzos. En todo ello, la vaca es la matriz suprema, la generadora que es, a su vez, receptáculo definitivo para el difunto. Y esa fertilidad húmeda femenina enlaza con frecuencia —yoruba, lunda, ruandeses, dogon— con el rayo que une tierra y cielo, sea como serpiente o como arco iris, uniendo los dos polos extremos del mundo.

No debe extrañar, por lo tanto, que los primeros reyes egipcios, anteriores a la unificación con Narmer-Menes, y los de las primeras dinastías fuesen todos ellos "reyes Horus". Ellos introdujeron la costumbre de tomar un "nombre de Horus", que les definiría en su etapa regia como personajes distintos a lo que fueron como príncipes. Y no es que el ritual de entronización los transformase en "dios" en ese mismo instante, sino que esa ritualización ponía de relieve la divinidad que era su realidad desde siempre, incluso antes del nacimiento (Montes). Es un error de numerosos egiptólogos, lastrados por prejuicios eurocéntricos, pensar que hay un día en que el rey africano es divinizado mediante un rito mágico: sería tan aberrante, doctrinalmente, como considerar que la divinización de Cristo se produjo en su bautizo en el Jordán o incluso en su nacimiento humano, ya que su realidad era divina desde siempre.

El rey horiano fue, y es, en su forma actual, un catalizador de fuerzas cósmicas y sociales, o, por decirlo de otra forma, es la manifestación humana y divina de la armonía, del equilibrio y de la plenitud: por él vive Maat o Mbok, que es la ley universal, la belleza de lo creado, el dinamismo del múltiple como unidad o simplemente el logos, como escribió Juan en su Evangelio. Inútil concebir un rey socialmente intervencionista, porque su función es simplemente estar y garantizar el orden natural. En su emergencia histórica, los reyes clánicos nilo-saharianos y los faraones fueron la pieza viva en la que se expresaba una unión íntima, profunda, entre la colectividad humana y la naturaleza, y, envolviéndolos a ambos, la Divinidad en su forma activa de armonía o Maat.