

CAPÍTULO 1

RAÍCES: ¿POR QUÉ LA HISTORIA ES UN CONOCIMIENTO VITAL EN EL ÁFRICA DEL SIGLO XXI?

ALBERT ROCA Y FERRÁN INIESTA

"¿LOS AFRICANOS? ¡CIVILIZADOS HASTA EL TUÉTANO!"
Leo Frobenius, *La civilización africana*

Raymond Mauny habló de "siglos oscuros del África negra", pero aclarando pronto que la oscuridad no era africana, sino fruto de nuestra simple ignorancia y de nuestros escasos documentos para ciertas épocas. Nuestros datos hoy son más abundantes y nuestra actitud algo más abierta a modelos de sociedad menos clónicos que los aceptados entonces. Y, pese a todo, África sigue llevando a cuestas una pesada carga de tópicos coloniales, forjados previamente en las certezas hegemónicas de la Ilustración europea.

Las páginas que siguen, sin la menor pretensión de zanjar polémicas, buscan ser una herramienta para la reflexión. ¿La historia africana es el más alto ejemplo de incapacidad humana, o tal vez sus soluciones apuntaban en dirección distinta a la que marcó Occidente hasta imponerla en casi todo el planeta? ¿Hubo un pasado africano esplendoroso que sirve de mero consuelo a pueblos derrotados, o hay aspectos fundamentales que siguen haciendo distinta al África subsahariana en plena globalización moderna? ¿El África independiente "ha empezado mal", como escribió René Dumont, o lo que manifiestamente sigue muy mal es la vorágine moderna globalizada, y por eso sus propuestas rechinan en las sabanas y bosques africanos? ¿La vida es pura econometría, como piensan el FMI y el BM, o tiene otras dimensiones y, con ellas, los modelos sociales de los humanos han sido y pueden aún ser diversos?

En nuestra reflexión, apoyada en años de estudio y observación, el África de los últimos siglos está mal, muy mal: pero salvo en preponderancias tecnoeconómicas, nosotros estamos peor, y lo más grave es que ni siquiera nos percatamos de ello. Sea en sistemas políticos, sea en formas de distribución y explotación de recursos, sea en el concepto funcional del arte, sea en la concepción del mundo y en el sentido de la existencia (llámese a eso filosofía o pensamiento africano), África negra da soluciones distintas a las de la democracia progresista que hoy impera en el planeta. Estas breves páginas no serán una demostración de nada, ya que precisaríamos varios libros para eso, pero sí un guión de temas, de preguntas y de sugerencias, al tiempo que un ataque a las posturas oficiales del llamado pensamiento (?) políticamente correcto, ese que denuncia el velo de ciertas musulmanas pero aprueba bombardeos masivos contra población civil, ese que exige derechos humanos al mundo pero los incumple en sus propias sociedades. Nuestro trabajo será, pues, conscientemente incorrecto, por razones de equidad.

1. MEMORIA Y VIDA: DE LA IDENTIDAD Y DE OTRAS UTILIDADES

Al sur del Sáhara, la memoria colectiva es un referente cotidiano en ámbitos muy distintos, desde la familia hasta la utopía panafricana. *Muchas gentes recordando trayectorias, acontecimientos, más o menos distintos y más o menos intercalados.* Las alianzas matrimoniales, las delimitaciones de los territorios comunales, las asociaciones comerciales o las reivindicaciones políticas se suelen justificar en mayor o menor medida a partir de la apelación ponderada a hitos y encrucijadas del pasado, que conllevan obligaciones, privilegios o reconocimientos. Los escenarios posibles son casi infinitos: la disputa larvada entre bantúfonos y afrikáner sobre quién tiene derecho a establecerse como primer ocupante de la tierra de la actual República de Sudáfrica obedece a una argumentación socio-histórica más propia de los otrora colonizados que de sus colonizadores; y sigue una lógica coherente, por ejemplo, con el incansable recordatorio del estatus tradicional que, un poco por

toda África, bloquea la legitimación del poder fáctico de numerosos "nuevos ricos", descendientes de libertos o de antiguos parias. Las ramificaciones de esta conexión temporal de las decisiones sociales son de lo más diverso y afectan al corazón mismo de las sociedades continentales.

Uno no sabe si resulta irónico o siniestro que Hegel, al abso-lutizar la razón occidental, desechase las memorias africanas por no estar escritas, tachando a sus pueblos de "dormidos". La apre-ciación de Hegel no hacía sino justificar la entonces inminente tutela colonial, pues, desde el nacionalismo europeo contemporá-neo, un grupo que no fuera consciente de su pasado no podía cons-truir su futuro. La historiografía colonial —que se consideró a sí misma como una empresa pionera en suelo africano— asumió esta visión y la ha traspasado, a menudo de forma casi imperceptible, a una buena parte de los historiadores actuales, con independencia de su aprecio o su rechazo del legado de la colonia. Al valorizar a los "maestros de la palabra" —los guardianes de la memoria tradicio-nal— e impulsar la investigación filológica y arqueológica, los his-toriadores venidos de la metrópoli fueron "descubriendo" los resortes identitarios del recuerdo africano, la autoconsciencia de sus pueblos, con el que cuestionaban la misión civilizadora que explicaba el hecho mismo que ellos estuvieran estudiando el África. Solucionaron la contradicción recurriendo a un evolucionismo unilineal más o menos velado: por distintas razones, los trayectos africanos habrían mostrado un ritmo más lento que los de sus veci-nos septentrionales u orientales, hasta el punto que cualquier cam-bio que haya podido suponer una homologación con la historia universal se hizo —y se continúa haciendo— provenir de fuera del continente, desde la manipulación del hierro hasta los efectos múl-tiples de la cooperación internacional.

En estas páginas rechazamos este esquema de dependencia externa y planteamos la posibilidad de futuros distintos en África, al menos a medio plazo. La realidad es que los africanos han cons-truido y están construyendo sus devenires más a partir de su propio patrimonio que de los siempre bien recibidos "préstamos". Ni el ideal ético de los derechos humanos, ni el potencial tecnológico derivado de la ciencia moderna están cumpliendo sus promesas,

como tampoco lo hicieron antes que ellos las interpretaciones foráneas de las pretendidas verdades universales del islam o de la cristiandad. Así pues, las sabidurías africanas continúan cocinando las soluciones al día a día, con ingredientes de solera y otros recién adquiridos. Nadie que estudie el África puede ignorar este hecho. *Como otros, los pueblos africanos deberían aprender de su propia historia para no repetir algunos de sus pasajes.* Para ello, no sólo han de reentender la historiografía moderna, sino que también tienen que escuchar la multitud de memorias "populares" que, además de describir las mencionadas soluciones, las imbrican con formas de hacer —encarnadas inevitablemente en personas— que han probado año tras año o siglo tras siglo su utilidad.

2. CLAVES PARA LA INTERPRETACIÓN DEL DEVENIR AFRICANO

2.1. SUBSAHARIANOS. ECOLOGÍA Y CIVILIZACIÓN: EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA Y LOS FALSOS PRIMITIVOS

La Historia no empieza en Sumer, ni la Prehistoria lo hace en las costas del Cantábrico. La civilización no es una invención genial que se extiende como una mancha de aceite desde un foco original. Las gentes llevan larguísimo milenios abriendo por doquier "senderos en el bosque", moldeando culturas que las distinguen, pero que también les permiten comunicarse los unos con los otros. Los caminos se entrecruzan de continuo y la imagen del pueblo civilizador en marcha —tantas veces confundida con el conquistador—, sin ser falsa, no describe los procesos más recurridos y eficientes de intercambio y propagación de ideas, técnicas o mercaderías. Internet apenas descubre nada sobre el género humano: hombres y mujeres llevan funcionando en red desde que pueden ser denominados como tales. Ahora bien, la circulación en todos los sentidos posibles y el carácter proteico y siempre cambiante de las conexiones no puede esconder la existencia de rutas y secuencias direccionadas con claridad en periodos más o menos bien definidos. Es aleccionador comprobar que algunas de esas "flechas históricas"

parten de África: los primeros homínidos; los genes originales de nuestra propia especie —*Homo sapiens*—, con su potencial para una diversidad cultural, detectable también en el continente en sus cristalizaciones más antiguas; los signos más remotos del forrajeo intensivo que prefigura la agricultura, condición "clásica" de la civilización; uno de los núcleos prístinos de comunicación escrita; la matriz ignorada del falso "milagro griego"...

Pero quizás se revele todavía más esclarecedor observar qué ocurre con la curva descrita por aquellas "flechas" que, disparadas desde otros lares, han acabado por aterrizar durante siglos al sur del Sáhara. Al analizar sin prejuicios los procesos de intercambio de los grupos del África con los del resto del mundo, una pauta se hace visible: la insistencia de los primeros en africanizar cualquier precipitación histórica de factores propios y ajenos. Considerar este fenómeno como un subproducto de un atavismo obscurantista —si no de un déficit racial— es insostenible: todos los grupos son etnocéntricos; lo que sorprende es el éxito africano en mantener su etnocentrismo sin necesidad de diluir al otro. Hasta tal punto que, aunque parezca paradójico, *autonomía* es el concepto que mejor define la evolución socioeconómica del subcontinente que hoy tantos consideran —de manera equivocada a nuestro parecer— el epítome de la dependencia externa. Vaya por delante que autonomía no es aislamiento, sino margen de decisión. Para entender esta distinción conviene acudir a la historia ecológica del continente.

La frontera ha supuesto una oportunidad para los bípedos africanos desde que en un lejano pasado, las fuerzas tectónicas rompieron la monotonía de la pluvielva: la aparición en sus márgenes de las arideces y ecosistemas de mosaico del Rift —y, tal vez, de la región protosaheliana— posibilitaron un insólito e increíblemente exitoso retorno al suelo de algunos homínidos braquiadores. Mucho más tarde, durante el IV milenio a.C., la desecación del clima global constituyó el Sáhara tal como lo conocemos: combinado con los océanos pasó a delimitar un verdadero subcontinente, el África subsahariana. Ni las aguas ni la arena han levantado barreras infranqueables (al contrario de lo que en conjunto ocurrió con el Atlántico o con el Estrecho de Torres), pero sí han sido filtros muy activos. El viento no borró todas las viejas trazas que habían cuadrículado el espacio

agostado, y tampoco dejó de soplar para que navegantes austronesios primero y sudarábigos después pusieran el Índico occidental en los mapas anteriores a nuestra era. Ahora bien, no se podía cruzar improvisadamente ni el mar ni el desierto y la logística de las travesías exigía la colaboración de las poblaciones del "lado" africano, máxime cuando éstas no se colapsaron como ocurriría en América u Oceanía.

La singularidad ecológica iba a catalizar una singularidad cultural irrepetible en el Viejo Mundo, con una acumulación de consecuencias y un encadenamiento de estilos de vida que se ha proyectado hasta la actualidad. Durante siglos, numerosas comunidades africanas han podido modular la intensidad de la aplicación de las innovaciones propias, así como seleccionar aquello que les llegaba de fuera, en lugar de verse obligados a aceptarlo. Ni el desarrollo endógeno de la agricultura o del hierro, ni la llegada del islam, ni siquiera la breve colonización, han sido los rodillos aculturadores que casi han hecho *tabula rasa* de las sociedades locales en tantos lugares del mundo, empezando por la Creciente Fértil y el celeberrimo corredor de Medio Oriente. Esta autonomía ha permitido a los africanos templar y mandar sobre los ritmos de cambio en un grado no visto en ninguna otra gran región planetaria. Comunidades agropecuarias se instalaron en la vieja región del Sáhara mucho antes que en las llanuras europeas (al menos desde el VI milenio a.C.) y *nadie llevó allí las ideas neolíticas, aunque muchos de los productos sí fueron llegando de fuera*. Sin embargo, esta cronología temprana no se repetiría con el uso de los metales ni, menos aún, la producción industrial en serie. Con la diáspora sahariana algo muy profundo había cambiado en los grupos africanos. Tildarlos de primitivos sólo trasluce la ignorancia de quien aplica tal epíteto.

2.2. NEGROS. REDES: MICROBIOS, EL PRINCIPIO ANTRÓPICO Y LA FALACIA DEL MESTIZAJE ORIGINAL

Los africanos no eran los tasmanos ni los americanos precolombinos: los africanos formaban parte del Viejo Mundo, pero lo hacían a su manera. En el Nuevo y en el Novísimo Mundo el contacto con los europeos conllevó una patente y vertiginosa desintegración de todas las facetas sociales, desencadenada en gran medida por la

aniquilación física de las poblaciones. La mayor biodiversidad global del Viejo Mundo había equipado a los conquistadores del siglo XVI o a los exploradores de la Ilustración de un equipo inmunitario que se mostró trágicamente superior al de las poblaciones americanas u oceánicas. En África, al igual que en la América precolombina, se conocía el concepto de la rueda, pero no su uso comercial, en parte por la rareza de animales de tiro fácilmente domesticables. No es la rueda —es decir, un déficit tecnoeconómico— la que explica por qué los ibéricos dominaron a aztecas o incas, y no al revés: el derrumbe sin segundas oportunidades de los segundos fue obra de algunos microorganismos portados inconscientemente por los poco escrupulosos aventureros hispanos.

Por el contrario, las sociedades africanas —pese a las aparentes carencias civilizadoras que comentaremos más adelante— no serían colonizadas hasta finales del siglo XIX, siglos después que los "nuevos mundos". Hoy, la inmensa mayoría de la población del continente se puede definir como indígena, sin que criollos o mestizos tengan apenas papel alguno, con la excepción relativa de Sudáfrica. Los africanos ganaron, pues, la guerra biológica a los europeos porque poseían los mismos anticuerpos que éstos junto con algún *plus* resultante de su larga vivencia en el trópico: el freno, que no colapso, demográfico de las sociedades africanas se explica con la trata, que no dejó de ser en buena medida una estrategia de los propios subsaharianos. Ahora bien, detectar esta victoria biológica —África como la "tumba del hombre blanco"— no significa que fuera la única causa, ni siquiera la principal de ellas, de la limitación radical de las veleidades coloniales europeas durante siglos. La elasticidad biológica africana no era más que el soporte del obstáculo decisivo para la rapiña europea: la consistencia del tejido social de las sociedades africanas, su relación elástica, pero consistente con el territorio. Esa solidez se derivaba de lo que podríamos llamar la prevalencia del "principio antrópico" al sur del Sáhara.

Los evolucionistas del siglo XIX buscaron la clave política que describiera el abandono del estadio primitivo de la sociedad, su entrada irreversible en la senda civilizadora. Y creyeron hallarlo en el paso de la "sangre al territorio", es decir, la substitución de los lazos de sangre, en principio predefinidos, biológicos e inmutables,

por la vinculación a un espacio, asociación forzosamente arbitraria, cambiante, histórica. La transición se habría actualizado y profundizado en secuencias impulsadas por una creciente abstracción de las relaciones de poder y del bien común. Se habrían ido abandonando, pues, las obligaciones personalizadas del vasallaje, del orden estamental o de la casta, en beneficio de distintos modelos de ciudadanía, cada vez más universales. Pues bien, África habría mostrado una resistencia fundamental a esta despersonalización —paradójicamente individualizadora— de las relaciones de poder: clanes, tribus, rangos, parentescos ficticios, grupos de edad y mil otras adscripciones contribuyen a poner nombre y apellido a cualquier relación social, incluso en el contexto de los espacios públicos poscoloniales. A eso es a lo que llamamos el "principio antrópico". Sólo en los últimos años —y bajo la influencia, más o menos confesa y consciente del afrocentrismo—, algunos autores han dejado de considerar el *principio antrópico como una rémora para contemplarlo como una* de las bases de la adaptabilidad de largo recorrido de los africanos a un mundo contemporáneo francamente hostil.

Uno de los indicios de la actividad del principio antrópico es sin duda la negritud. Si el concepto biológico de raza es inútil para explicar las sociedades humanas, el fenotipo es otra cosa. No sólo es un referente identitario, recuperable por políticos como Senghor o Césaire, sino que también nos señala la existencia de historias más o menos comunes entre grupos e individuos personalizados. Al sur del Sáhara, los africanos son negros (con alguna excepción explicable como los leucodermos sudafricanos o los más bien cobrizos hablantes de lenguas khoisánidas); al norte tenemos el África blanca. Este gradiente se estableció tras la diáspora sahariana, que separó y redistribuyó los fenotipos múltiples que se observaban en el antiguo Sáhara. Datos tan insustanciales para explicar el potencial social o individual como el color del pelo nos indican que el intercambio genético fue más intenso entre poblaciones subsaharianas que con el exterior. Dada la inveterada promiscuidad del género humano, presumimos que los intercambios subsaharianos también fueron más importantes en otros campos. No se trata de ningún mestizaje original —expresión contradictoria en sí misma—, sino de colectivos distintos que comparten de forma preferencial información, materia

y energía. A este predominio lo llamamos *continuum* —o “continuo”, claro— histórico. Cuando, además, queremos hacer hincapié en el principio antrópico, preferimos “África negra” a “África subsahariana”. La misma razón nos ha llevado a hablar de culturas “negroafricanas”. Al fin y al cabo, los africanos no sólo son negros, hablan lenguas negroafricanas: las tres familias lingüísticas más habladas en África desde la antigüedad tienen su origen en poblaciones negras, entre las cuales alcanzan el máximo de diversidad. Ése es otro indicio, ya que una de esas familias incluye las lenguas semitas o el egipcio antiguo. La difuminación del fenotipo negro al norte del Sáhara fue quizás algo más rápida que el desvanecimiento de las matrices culturales del viejo *continuum* sahariano, conservadas sin embargo al sur, gracias al mencionado principio de autonomía. Hay mucho que aprender de la lenta desafricanización de las secuencias norteñas, particularmente la que transcurrió durante cerca de tres milenios a lo largo del curso inferior del Nilo.

2.3. EGIPTO Y LA UNIDAD CULTURAL AFRICANA

Desde la Eva Negra o Primordial, de la que hablan Lucotte y otros genetistas, el mundo de los *sapiens sapiens* —nuestra especie, con sus probables 200.000 años— ha sido colonizado por grupos de procedencia africana, que han ido adaptándose a las condiciones de frío y escasa insolación. Por necesidades de procesamiento de la vitamina D, los pueblos más septentrionales, euroasiáticos, desactivaron la melanina que en zona tropical había protegido a la especie contra los rayos ultravioletas: pero no habría que olvidar que, hace sólo 30.000 años, toda la humanidad era oscura o negra, como recuerda Richard Leakey. El misterio no está en saber cuándo apareció el “primer negro” (supuestamente en Asselar, Sáhara, hace unos 7.000 años para los investigadores coloniales), sino cómo y cuándo nos despigmentamos los septentrionales, en los últimos 20-25.000 años, en la variedad denominada “cro-magnon”.

Pero cuando terminó la última glaciación y las gramíneas proliferaron en toda la franja del planeta llamada “mediterránea”, los grupos del Norte euroasiático se distinguían pigmentariamente bastante bien de los afroasiáticos meridionales (drávidas, sudarábigos

y africanos). No es que ésa fuera una diferencia fundamental, simplemente era un rasgo perceptible que reforzaba los límites etno-culturales entre un "nosotros" y un "vosotros". Puede que lo más relevante fuese la forma de vivir, en nomadeo al norte de Danubio y Mar Negro, y sedentariamente en gran parte del sur de la franja mediterránea. *Eso hizo que se tuvieran percepciones distintas de la naturaleza y de la inserción en ella, conflictiva (gente del Norte) o armoniosa (gente del Sur), forjándose así imaginarios y explicaciones del mundo algo distintas.*

A ello hay que añadir los grandes focos culturales, como el danubiano, el mesopotámico y el nilo-sahariano, que hace seis mil años aparecen ya con marcadas personalidades en lo político, en lo económico y en lo ideológico. Todos esos pueblos eran, ya entonces, excedentarios, acumuladores de recursos y altamente preocupados por la seguridad y pervivencia del grupo, primando ese criterio sobre el de la libertad de movimientos o de opciones. De hecho, aquellos "neolíticos" son nuestros predecesores en casi todos los ámbitos. *Pero el modelo griego clásico no fue el ancestro de África, sino el egipcio.*

Kémit —literalmente "El País Negro"— era el "País de Cam" del que habló tardíamente la Biblia, y, como dijo Heródoto, sus habitantes —pese a su muy avanzado mestizaje— eran de cabello crespo y negros de piel. Ése era un tema menor, pero de vez en cuando aparecía en textos grecolatinos para describir a un egipcio o a un egipcianizado como el filósofo Zenón. *¿Cómo es posible que doscientos años de egiptología oficial hayan rechazado la evidencia de esos escritos tratando a sus autores de daltonismo? ¿Acaso Champollion, Mariette o Sethe fueron pésimos investigadores? La respuesta podemos hallarla en el prejuicio cultural hegemónico de un Occidente imperial que ha creado un ranking de razas en el pasado esclavista y una jerarquía de culturas en un presente democrático-progresista: si Egipto era una civilización esplendorosa, no podía ser negro; y si sus concepciones e instituciones no eran asimilables en la griega, no podía tampoco pertenecer a otra cultura viva, porque eso le daría orgullo de pasado como arma política de presente. Los egiptólogos oficialistas, apoyados por los helenistas, decretaron que el milenario Kémit era el único pueblo del mundo sin parentescos*

culturales y, más recientemente (coloquio de El Cairo, 1974), sin rasgos físicos definidos. Todo ese cúmulo de despropósitos, mezcla de racismo y menosprecio cultural ha sido desmantelado por los sucesivos volúmenes de la *Atenea Negra* de Martín Bernal sobre la falsificación racista de la historia por los ideólogos europeos a partir del siglo XVIII.

Visto el tema desde el África contemporánea, los trabajos de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga o Oum Ndigi han destacado tanto la familiaridad lingüística de la lengua de los jeroglíficos con las del África negra actual como el innegable paralelismo de concepciones e incluso de instituciones políticas: la realeza divina faraónica tiene su correlato en toda la historia africana, inclusive en nuestros días, donde persisten buen número de "reyes-dios". Sin embargo, los trabajos de la egiptología negra —Escuela de Dakar— desde Brazzaville hasta Nueva York siguen proscritos de las bibliografías oficialistas, con un asombroso menosprecio por los datos, las investigaciones y, lo que es peor, la dignidad de los pueblos a quienes se les niega su pasado, sus logros y sus referentes de inspiración. Hay que llamar a las cosas por su nombre: la egiptología y el helenismo oficial, mayoritario, es racista y de un trasnochado imperialismo académico. La Inquisición fue una herramienta protomoderna del poder feudal: hoy tenemos versiones más sofisticadas, que explotan los prejuicios forjados con el esclavismo africano, y que son índices hechos contra la evidencia y la libertad investigadora, nos decía en 2004 el inglés Bernal.

Acabaremos señalando que es imposible reconstruir la historia egipcia antigua sin un buen conocimiento de las culturas negroafricanas, porque Kémit fue su mayor y más genial expresión antigua. La Ennéada o Maat —la armonía universal— la hallamos en el Mbog camerunés, el faraonato lo encontramos en los reyes mossi de Burkina Faso, la lengua de los egipcios la reconocemos emparentada genéticamente con casi todas las lenguas nilóticas y con las del grupo niger-kongo-kordofaniano (como hoy admite Ehret), la devoción a divinidades intermedias está en todos los países subsaharianos, e incluso prácticas sociales como la circuncisión y ablación de clítoris son un hecho general en el continente (y nunca de origen musulmán). Si Grecia es el referente de la construcción humanista de

Occidente, cabe que nos preguntemos por qué se niega, contra todas las evidencias documentales, que Kémit es el mejor referente antiguo de los pueblos negros de África. Se comprende la crispación y la histeria inquisitorial de los defensores de un Egipto "caucasoides" o "semita", ya que su postura ideológica acompaña la práctica hegemónica —racista e imperial— que Occidente ha desplegado contra el resto de pueblos en los últimos quinientos años de "progreso".

2.4. EL PRINCIPIO DE NO MAXIMIZACIÓN. TERMODINÁMICA Y POBREZA: ¿Y SI ÁFRICA RECHAZARA EL PROGRESO?

La secuencia egipcia pone aún más de manifiesto la rareza de las evoluciones al sur de Sáhara a partir del III milenio a.C., su aparente pérdida de ritmo respecto a las regiones inmediatas del Viejo Mundo, en particular, la cuenca mediterránea y la Creciente Fértil. La desaceleración tecnológica africana será cada vez más acentuada. El hierro aparece tempranamente, hacia 1800 a.C. en la actual República de Níger y dataciones de 1300 a.C. y 1100 a.C. en los Grandes Lagos donde se registra su uso sistemático antes de que fuese común en Egipto, mientras que en el sur de Camerún hallamos hierro en 900 a.C. y 400 a.C., mientras que, en la meseta de Jos —en el curso inferior del río Níger—, el célebre "hierro bantú" apenas comienza entre el 400 y 300 a.C. Y aunque su propagación es lenta (los arqueólogos prolongan la Edad del Hierro africana hasta entrado el I milenio d.C.), no se ve precedida por algo similar a la Edad del Bronce europea (excepto en algunos enclaves calcolíticos del Sáhara) y, sobre todo, no parece desembocar en una "Antigüedad" comparable a las mediterránea o medio oriental.

Es cierto que, a pesar del condicionante de una actividad arqueológica raquítica, desde el I milenio a.C., se detectan núcleos urbanos en el Sahel (como la famosa Jenne Jenno), siendo éstos relativamente comunes en diversas regiones a medida que avanza la era cristiana, desde el altiplano etíope (Axum) hasta el valle del Rift (Engaruka...). El comercio de larga distancia es muy anterior y, en cuanto se dispone de testimonios escritos, éstos hablan de construcciones políticas complejas y bien desarrolladas, que administran en ocasiones territorios enormes (de ahí que se las denomine Imperios, como en el caso

de Ghana, al menos desde el siglo VIII d.C.). Desde principios del II milenio d.C., la gran mayoría del África, desde el bosque nigeriano hasta los valles del Limpopo, está diseminada de formaciones que en muchos aspectos no sólo merecen el apelativo de estatales, sino que compiten ventajosamente con sus homólogas europeas y orientales por la cualidad de su gobierno, presentando en ocasiones logros materiales tan exquisitos como los broncees de Ife.

Con todo, la miseria de la arqueología subsahariana no explica la paradoja de una complejidad social ligada a un desfase tecnológico que ya se aprecia en todos los campos. Ya en el siglo I de nuestra era, fuentes griegas nos hablan de la especialización de las sociedades del Este africano en la producción de materias primas y su tendencia a importar manufacturas, inevitablemente más caras; la tendencia se ha continuado hasta hoy. Las edificaciones africanas duraderas eran raras y, aun cuando resultaban tan magníficas, como los zimbabwes rhodesianos o las mezquitas sahelianas, las técnicas empleadas se revelan más sencillas que las que se aplicaron para levantar las pirámides, los acueductos romanos, los templos indios o las catedrales góticas; y la cantidad de obra movilizada no debió ser comparable a la que requirieron la Gran Muralla china o las ciudades mesoamericanas. Limitando las comparaciones al Mediterráneo, tal vez lo que impida identificar la "función civilizadora" de los reinos africanos con la de un Imperio Romano sean los mecanismos de conectividad social, de comunicación, que seguían muy personalizados. Son así significativos tanto el muy escaso desarrollo de la lengua escrita o de la codificación matemática, como la ausencia de tracción animal, tan limitadora de la dimensión del volumen comercial y de la producción agraria.

Y es ahí donde está el quid de la extrañeza subsahariana: en la limitación social de la productividad. Ante las crisis de presión demográfica, es decir, frente a las tensiones que produce la competencia por los recursos cuando ésta se exagera, bien por el aumento de la población bien por el empobrecimiento del medio, la historia de los países desarrollados muestra una tendencia a incrementar la producción. Es decir, mediante la innovación tecnológica o la reorganización, las más de las veces forzada, del trabajo, maximizan el beneficio, el crecimiento económico. Esta huida termodinámica hacia delante ha provocado el dilema ecológico actual y la necesidad

de postular la sostenibilidad, pero antes ha permitido la hegemonía mundial de Occidente. En África, desde la diáspora sahariana, las *tendencias no maximizadoras* prevalecieron sobre las maximizadoras: en lugar de incrementar la producción, se tendió a intervenir sobre la distribución, en vez de obligar a la fuerza laboral (véanse apartados 7 y 8) el Estado se hizo mínimo y recurrió a la articulación casi simbiótica entre unidades sociales autónomas. Es decir, la sociedad y la política dominaban sobre la economía, más que viceversa.

Esta evolución se vio posibilitada por la autonomía antes avanzada y se canalizó a través del principio antrópico. Algunas de sus *consecuencias fueron nefastas: la trata (véase apartado 9) o la derrota colonial*. Sin embargo, su persistencia tras más de cinco siglos de contacto con Europa nos habla de ventajas adaptativas menospreciadas alegre y torpemente por generaciones de expertos externos. La no maximización limita la presión coercitiva sobre las propias poblaciones, generando formas de participación en el poder que han sobrevivido a los marasmos del tráfico negrero y la colonización. Al mismo tiempo, su termodinámica es mucho más sostenible, dado que su punción sobre los recursos locales no sólo es limitada, sino mediatisada socialmente. Ambos fenómenos explican cómo las sociedades africanas continúan medrando en medio de la trampa que les ha tendido el sistema-mundo creado por Occidente, sistema que los condenaba inevitablemente a la pobreza. Pobres quizás, pero vivos y cada vez más gracias al mal llamado "universo informal", ese claroscuro que sólo la ceguera de los expertos ha podido creer marginal. Los retoños de esa informalidad paradójicamente fundamental no dejan de sorprender a los economistas, entre otras cosas porque la mayoría no han entendido que hunden sus raíces muy lejos.

2.5. CLAN. EL PRINCIPIO ANTRÓPICO AFRICANO ES HOLISTA Y, POR TANTO, COMUNITARIO. EL MUNDO A TRAVÉS DE LOS ANCESTROS

Lo que los analistas de las sociedades africanas actuales llaman "informal" sólo lo es porque la colonización y la ulterior integración en la "aldea global poscolonial" han impuesto un patrón institucional, administrativo, cuyos valedores tratan de confundir en provecho propio la legalidad con la realidad. Si se deshace esta confusión

interesada, lo formal no sólo se desvela de una notable formalidad, sino que muestra una continuidad diacrónica y ontológica igualmente conspicua, siempre que no se la tome por homogeneidad y quietud. Es probable que el elemento más conspicuo de esta continuidad falsamente informal —y en realidad altamente formalizada—, la cristalización más patente del principio antrópico, sea eso que hemos venido a llamar "parentesco". Explorar la naturaleza del parentesco de los colectivos africanos, es decir, sondear si se teje con lazos sanguíneos —como da por hecho una visión occidental *folk*, que no científica—, territoriales u otros, desborda la intención de este apartado. Ahora bien, es muy instructivo acercarse a la estructura más inclusiva y política de la inmensa mayoría de los sistemas de parentesco subsaharianos, eso que los antropólogos han dado en bautizar como "clan".

En Europa, los parientes se definen a partir del individuo y uno sólo comparte todos los parientes "de sangre" con sus hermanos, también "de sangre", pero no con su madre o sus hijos, por ejemplo, por mucho que también sean "de sangre". El clan, con independencia de las terminologías y de los criterios de adscripción que adopte (filiación a través de los hombres, las mujeres, alterno...), no se define a partir de cada individuo y todos aquellos que lo componen comparten los parientes. Esto lo convierte en una unidad social ineludible, pero, por una parte, la legislación occidentalizada ha prescindido de ellos y, por otra, los estudiosos han malentendido muy a menudo su solidez formal. Se ha pretendido que la lógica clánica determina una solidaridad segmentaria y excluyente que, unida a la debilidad de los Estados africanos, haría muy difícil la generalización de cualquier idea de bien común, así como bloquearía el cosmopolitismo necesario para alentar el gran comercio, la ciencia y cualquier otro campo de intercambio universal. Al mismo tiempo, se ha postulado que el clan, dada su cerrazón, se habría mantenido inalterado, el eterno africano, entendido como atavismo conservador, resistencia al cambio.

La mirada histórica y etnográfica nos muestra que nada más lejos de la realidad. Si el clan se ha mantenido durante tanto tiempo no es por una rancia autocomplacencia, sino por su versatilidad holista. Los límites del clan ponen a sus miembros en contacto con

el mundo en un sentido tan amplio que no podemos acotarlo y nos cuesta, de hecho, entenderlo. Los muertos, transformados en antepasados, son parte del clan y, a través de ellos, uno puede establecer vínculos orgánicos con una naturaleza conformada por una miríada de espíritus. Desde la lógica clánica, cualquier relación individual, entre vivos o muertos, es una relación colectiva, lo cual puede desembocar en descalificaciones chauvinistas, pero también en amplios engranajes integradores. Los ejemplos son legión. Uno desde la cúpula social: cuando, a finales del siglo XVIII, el gran rey Andrianampoinimerina unificó las tierras centrales de Madagascar, bastó sellar sus victorias o acuerdos con toda una serie de alianzas matrimoniales para crear un espacio público que en absoluto se restringía a las elites, sino que bien merecía el calificativo de nacional. Otro ejemplo, éste genérico y desde la base social. Un poco por todas partes, la adscripción de los esclavos al clan y no a un individuo permitía el reconocimiento pleno de sus descendientes como personas libres en 3 o 4 generaciones. Desde nuestra óptica individualista, semejante perspectiva nos puede parecer descorazonadora, pero esta posibilidad atemperaba enormemente las relaciones de explotación y, en numerosas ocasiones, generaba entornos sociales más equilibrados y benéficos que sus contemporáneos europeos hasta la misma raya de la colonización. Y ni siquiera está claro que la abolición de la esclavitud durante la colonia brindase una mayor justicia social.

¿Y qué es la tribu? Naturalmente una apelación peyorativa y maliciosa de origen colonial, pero que hace referencia a realidades sociopolíticas percibidas aunque tergiversadas. ¿Cuáles? Naciones donde la lógica clánica está particularmente presente. Y lo está porque durante siglos ha facilitado la ingeniería socioeconómica y política a los africanos. Clanes, tribus o reinos no se han encapsulado como un juego de muñecas rusas en el que cada pieza permanece inalterable y simplemente oculta a la anterior. Los clanes modifican tanto a las naciones como éstas a aquéllos, una multidireccionalidad poco corriente en la historia humana. En función de las circunstancias históricas, las sociedades africanas han trazado sendas distintas y sorprendentemente plurales. Y la clave de la peculiaridad africana es que, en contra de los que tienen el supuesto exclusivismo local de

las tradiciones, ese pluralismo no sólo no es incongruente con una visión unitaria de la realidad, sino que se suele articular con ella. Para muchos africanos, su identidad colectiva, bien diferenciada, parte de un sentido de especie como parte vertebral del universo, que desborda con mucho lo que se ha venido en denominar humanismo. Una anciana, descendiente de esclavos en la isla antillana de La Martinica, nos dijo en 1998 (2º centenario de la abolición francesa de la esclavitud) que había venido a hablar con los historiadores para mantener la memoria de aquellos que ya se fueron, para dar testimonio de los que estaban vivos y para garantizar la verdad a quienes estaban aún por llegar. Fue una lección para tanto intelectual ensobrecido. La anciana estaba dando la dimensión sagrada del tiempo, aquélla en la que el Todo es único y sus partes —incluida la humana— no pueden atentar contra otras sin producir catástrofes inmediatas o futuras. Si el clan o la tribu, o el reino, son formas adoptadas por la especie, su función legítima no puede ser otra que la de preservar al grupo y transmitir su legado, evitando cualquier ruptura grave con el entorno cultural y natural; si se respeta a los antepasados, no se puede crear una destrucción que haga la vida inviable a nuestros descendientes y su entorno, social y natural. Los esclavos perdieron su libertad, pero muchos no perdieron su sabiduría, profundamente meridional, egípcia, africana, holista, amoderna.

2.6. MADRES, CAZADORES Y BRUJERÍA. EL PRINCIPIO PLURAL: PARADIGMA ABIERTO Y PERVIVENCIA DE LOS MARGINALES

Karl Popper expresó una actitud tácita muy frecuente al defender que la ciencia moderna era el único sistema de conocimiento que garantizaba lo que llamó el "predicamento abierto", es decir, el cuestionamiento permanente de los propios modelos en pos de la verdad; según el propio autor, la sociedad que asume tal postura epistemológica sólo se puede gobernar mediante una democracia moderna. Este esquema responde inconscientemente a una de las contradicciones fundadoras de la modernidad: en el nombre de la libertad individual, se restringe el pluralismo social, cultural. El consenso y la exclusión de los modelos superados distinguen la ciencia, que asume una visión restringida y unitaria del mundo; la igualdad

esencial de las personas es la premisa *sine qua non* de la democracia moderna, pasando el sexo, la religión o la procedencia cultural a ser diferencias superficiales. El enfoque presenta ventajas indudables, pero también limitaciones y, sobre todo, no tiene por qué ser el único posible. Basta mirar hacia el África.

Si el predicamento científico occidental resulta en el fondo bastante cerrado, lo que podríamos llamar el paradigma tradicional africano es sin duda abierto, en el sentido que permite la existencia de diversos estilos de vida en una misma unidad de convivencia, sin tener que compartir las reglas del juego, sin tener que "folklorizarse" como exige —aunque no siempre con éxito, todo hay que decirlo— la integración en la aparente exuberancia cultural de las sociedades desarrolladas modernas. Hemos llamado a este rasgo el principio plural, que no es más que la expresión necesariamente diversa del resto de principios mencionados anteriormente. Desde la epistemología moderna, la miríada de conocimientos tradicionales se caracteriza por su aproximación espúrea, holista en lugar de analítica, al no hacer una distinción tajante entre sujeto y objeto, artificial y natural. Las dificultades de generalización que esto presenta se compensan por la facilidad con la que tal esquema incorpora la realidad social a la producción del conocimiento, algo definitivamente útil cuando se carece de los instrumentos de medida que permiten la experimentación o cuando los beneficios materiales de la aplicación del método científico no son nada evidentes para la mayoría de la población. En el África subsahariana, las condiciones de este pluralismo se han ido estableciendo desde los llamados "siglos oscuros" (coincidentes aproximadamente con la antigüedad clásica, europea y mediorienta). Y la epistemología plural se ha acompañado por una sociología plural, lo cual no quiere decir igualitaria.

Un signo de este pluralismo social es la persistencia y el peso social de los marginales. Mientras que en Europa mujeres y brujos son apartados de la escena pública y de la toma de decisiones (el movimiento feminista es algo muy reciente, casi circunscrito a los siglos XX y XXI), en África, unas y otros u otras forman parte del espinazo de la sociedad, aunque su visibilidad sea variable. La matrilinealidad, el establecimiento del parentesco y los derechos a los que da lugar a través de la madre, no es ni un matriarcado ni un

avatar baladí de la dominación masculina. Es un criterio de ordenación social que con seguridad ofrece posibilidades distintas a mujeres y hombres. Su persistencia histórica en África es notoria (incluso muchas veces en sociedades patrilineales) hasta el punto de haber sobrevivido a la militarización social —con su inevitable exaltación machista— del tráfico negrero. Desde las reinas madres a las temidas “huelgas” de mujeres, la presencia social femenina se cuele en la memoria histórica africana con un peso decididamente superior al que suele ocupar en Europa. En cuanto a los brujos o brujas, no se establece más frontera entre el sabio y el ser maléfico que el uso y la sanción social de sus conocimientos. Esta ambivalencia destierra la fácil y manipulable divisoria de la moralina cristiana entre buenos y malos, siendo aplicable en especial al poder: el rey suele ser en potencia el personaje más peligroso y, al tiempo, más benéfico. Es así cómo la brujería impregna las proezas, a veces sombrías y a veces resplandecientes, de héroes fundadores como Sunjata Keita y su rival Sumaoro Kanté (siglo XIII, Malí), Soni Alí Ber (siglo XV, Sonray), los reyes herreros kuba (siglos XVI-XVIII, cuenca del Congo), Idi Amin Dadá (siglo XX, Uganda) o incluso Nelson Mandela (de quien se ha dicho que la selección sudafricana nunca pierde en su presencia).

Tal vez, en esos mismos “siglos oscuros”, los desarrollos más espectaculares del principio plural se observen en la articulación de pueblos que prefiguró o directamente fundamentó las grandes formaciones políticas de la época clásica (véanse apartados 7 y 8). Y el más espectacular de todos fue sin duda la llamada “expansión bantú”, es decir, la difusión de un grupo de lenguas muy similares de la familia Níger-Kordofaniense desde su cuna, entre la Nigeria y el Camerún actuales hasta ocupar cerca del tercio ecuatorial y austral del continente (I milenio a.C. - I milenio d.C.). Dicha expansión se ha querido entender como una serie de migraciones de conquistadores armados con la tecnología del hierro y la agricultura. Sin embargo, todo hace pensar que la realidad fue mucho más compleja, llena de intercambios multidireccionales presididos por el principio antrópico. Uno de los indicios más olvidados y, sin embargo, significativos es el rol que las nuevas sociedades asignarán a los supuestamente marginales entre los marginales, los cazadores recolectores. En el sur, las tumbas

de Mapungubwe apuntan a un papel director de elementos de ascendencia khoisán (similares a los despreciados bosquimanos u hotentotes) en la configuración de la famosa cultura de los zimbabwues; no muy lejos, los mismísimos zulúes piden, que no exigen, la colaboración de los bosquimanos en tanto que doctores de la lluvia. En el Rift, procesos simbióticos imbrican a los agricultores bantú, con los pastores nilóticos o kushitas y cazadores como los iraqw o los hazda, conservando todos su autonomía. Algo más al oeste, los reyes de los Grandes Lagos hacen uso de los twa como servicio de inteligencia del régimen, asegurando su independencia respecto a los mismos grupos. Lejos ya de la órbita bantú, los célebres imperios sudaneses también repiten esta integración simbiótica de agricultores, pastores y recolectores en una misma unidad política.

Las soluciones son, por tanto, diversas, pero en todas ellas los cazadores recolectores, lejos de ser el epítome del atavismo, representan una adaptación que, aunque no es generalizable, sí resulta valiosa tanto para ellos como para sus vecinos. La bantuización no fue, pues, un rodillo, sino una frontera creativa, una manifestación diríase interna de la "frontera africana" con el mundo.

2.7. FRONTERA. LA DIFERENCIA CREATIVA

Los politólogos han heredado del feudalismo —milimetrador de territorios— y de la burguesía —creadora de Estados-nación— una concepción basada en la delimitación de superficies naturales y nunca en líneas de demarcación de culturas. Los antropólogos —aunque inevitablemente ligados a la expansión colonial— han ido matizando e indicando que el poder político en África puede basarse casi exclusivamente en el control y articulación de pueblos que pueden tener instituciones y lenguas diversas, y aclarando que eso no siempre coincide con territorios físicos estables. Por eso, el norteamericano Kopytoff habló de la frontera africana, porque a pesar del dominio colonial y de la aparente modernidad de los Estados independientes, la mayoría de pueblos negroafricanos mantienen una diferencia cultural notoria, una verdadera frontera respecto a las prácticas y modelos occidentales. Y eso siempre fue así, incluso antes de la llegada europea a las costas africanas.

Pero si la mayoría de medios de difusión modernos siguen tratando al África "tradicional" como esa frontera antigua, inamovible, invariable y esencial durante milenios, habrá que señalar que esas culturas siempre han sido permeables y han integrado en sus propios sistemas gran cantidad de aportaciones externas, pero seleccionadas y africanizadas. La frontera africana nunca ha sido abatida, ni por el islam en el pasado ni por la occidentalización hoy, aunque ha absorbido propuestas, transformado conceptos y readaptado técnicas. Entre el siglo VII y el XI, el islam penetró por rutas mercantiles y sin apenas episodios militares reseñables (los almorávides nunca destruyeron el imperio de Ghana: véase Moraes Faria), aunque con formatos institucionales muy distintos según la región de contacto: la franja subsahariana —Bilad al Sudan— y la costa índica —Bilad es Zandj— fueron durante siglos una espléndida frontera cultural activa.

La costa oriental africana, o País de los zandj (el topónimo Zanzíbar es una reminiscencia de esa denominación), había comerciado desde antiguo con griegos alejandrinos, sudarábigos pre-musulmanes e indo-iranios, como señalaba el *Periplo del mar Eritreo*. Nunca hubo amagos de invasión militar, probablemente como tampoco lo hubo de griegos y fenicios hacia los ibéricos. Cuando el islam triunfó tanto en la región sudarábica como en la del golfo Pérsico, los contactos con los llamados genéricamente "zandj" se intensificaron. Pronto los casamientos entre extranjeros islamizados y autóctonas de los linajes dominantes en las islas de Pate, Kilwa o penínsulas como Mombasa y Mogadiscio crearon nuevos tipos de poder, con la legitimidad de las dinastías clánicas locales y con el prestigio de las gentes de origen exterior. Hacia los siglos XII y XIII, sin convulsiones destacables, más de cincuenta pequeñas "ciudades-estado" swahili (de costeros), por analogía con la antigüedad mediterránea, se gobernaban por aristocracias musulmanas que respetaban la *Sharia*, pero que dejaban plena libertad de culto a sus poblaciones, que a su vez eran la mejor articulación con los poderes políticos "cafres" (paganos) del continente y del interior.

La peculiaridad de esa frontera musulmana se acrecienta si acudimos al sur del Sáhara, en lo que hoy se llama Sahel y antes Bilad al Sudan, País de los Negros (eso significa en árabe Sudan).

Hacia el siglo XI, y sobre todo a partir del siglo XIV, algunos de los grandes Estados del área se islamizan en sus reyes, en sus aristocracias y, por supuesto, en sus comerciantes autóctonos. A los pueblos nunca les molestó sobremanera que sus reyes adquiriesen más "poderes" y conocimientos, más prestigio, y riquezas ostentables y distribuibles, al menos mientras esos monarcas respetasen las antiguas prácticas: por eso los Mansa del Malí o los Mai de Kànem-Bornú, junto al lago Chad, siguieron siendo venerados como divinidades vivientes (léase a John Hunwick, por ejemplo). El islam fue respetado, incluso integrado en lo más alto de la jerarquía social, pero la fuerza de las antiguas concepciones persistió a veces con ritos y con conceptos nuevos: incluso Sonni Alí, el gran conquistador sonray de las ciudades de Djenné y Tombuctú a finales del siglo XV, era un musulmán que podía invocar las aguas del Níger en su condición de Señor de las Aguas. El islam de guerra intestina, de yihad militar contra poderes musulmanes corruptos o reinos paganos ligados a la trata de esclavos, no aparecerá en toda su pujanza hasta el siglo XIX, con el colonialismo europeo llamando ya a las puertas.

África nunca ha estado aislada, ni por el Sáhara ni por el Índico, que han sido puertas selectivas, pero no cerradas. Se incorporó el Corán, las letras de cambio, el comercio a larga distancia y procesos urbanos de gran envergadura con enormes ciudades sahelianas: sus pueblos siempre han sido receptivos a ideas y prácticas renovadoras, y siempre han incorporado a gentes procedentes de culturas asiáticas o europeas: lo que nunca eliminaron fue su frontera antigua, aquella que es la base de su marcada personalidad cosmocéntrica, de su holismo y de su forma de inscribirse en el mundo. Con esos referentes de largo recorrido, la frontera africana ha integrado el islam (que Vincent Monteil adjetivó de "negro") y, en cierto modo, el cristianismo y ciertos aspectos de la modernidad y sus instituciones.

Por último, hay que destacar que clan, etnia y tradición son expresiones interpenetradas de un modo africano de existir, y que ésa es la gran frontera africana frente a una globalización homogeneizante que en África se empantana de forma notoria. No es que lo local, lo particular africano sea un residuo del pasado, destinado a

su próxima desaparición a manos de una modernidad exultante, es que todo ello expresa una formidable vitalidad, plasticidad e inventiva que nos recuerda que la humanidad siempre se expresa de forma arraigada, tal vez no a un territorio, pero sí a una historia, a un conocimiento transmitido y a una sacralidad que es el mayor baluarte en la frontera ante la modernidad etnicida. La pujanza de la frontera africana, con su miríada de pequeñas y flexibles fronteras interiores, es en 2006 la mayor derrota de la progresión descebrebrada del modelo único que la modernidad desea establecer. Sospechamos que el modelo global tiene más posibilidades de desintegrarse —guerras, ecocidio, cambio climático— mucho antes de que la frontera del África negra sucumba a la modernidad.

2.8. CLASICISMO. EL PRINCIPIO JERÁRQUICO DEL PODER LEGÍTIMO

Desde Aristóteles, buena parte del pensamiento europeo humanista ha considerado el poder como fruto de una usurpación minoritaria y, por lo tanto, lo ha juzgado intrínsecamente ilegítimo. Muchos, siguiendo a Marx, han explicado que la formación del poder estatal se ha basado desde un principio en un fraude ideológico mediante el cual la minoría o elite justificaba su preeminencia por razones ideológicas (sacerdocio, divinidad regia) y a cambio se apropiaba para su disfrute de los excedentes generados por los súbditos: la historia humana se habría desplegado como una gigantesca estafa milenaria de unos pueblos oprimidos y explotados a cargo de unas oligarquías —religiosas, guerreras, pero económicas siempre— que habrían manipulado siempre la ideología para mantener postradas y sumisas a las poblaciones.

Por ello, todas las escuelas modernas, liberales o marxistas, han colocado la felicidad en utopías de futuro, ante la imposibilidad constatada a lo largo de seis mil años documentados de hallar sociedades excedentarias sin poder, sin jerarquía y sin ideología acerca de la existencia y de la propia comunidad. Ayer fue el comunismo, hoy la democracia; ayer, el medio fue la dictadura del proletariado, hoy el medio puede que sean los derechos humanos y la *good governance*. Como decía un cartel maoísta de Mayo de 1968, en el que un niño salía huyendo de un París castigado por explosiones

atómicas: "El presente huele a pólvora, pero el futuro es radiante". Hoy seguimos oliendo a pólvora, en los trenes de Madrid o en el metro de Londres, en las montañas afganas o chechenas, en las torres neoyorkinas o en el devastado Iraq de la democracia soñada, o en el Mogadiscio que tenía que haber sido faro de la democracia en África.

Felizmente, el pensamiento occidental prosigue su tenaz negativa a reconocer la realidad histórica del poder, e incluso su estricta función vertebradora en términos sociales; y allí donde los justicieros del poder llegaron (América hace 500 años, Afroasia en el siglo XIX colonial), las utopías se han multiplicado, como fruto podrido de la desesperación. Felizmente, los occidentales liberarán al mundo de la opresión del poder, y nada mejor que tener el testimonio de medio milenio de hegemonía planetaria. Hablamos con cierto sarcasmo, porque sería saludable regresar a nuestra propia contradicción entre discurso ideológico y práctica social, para ver cuál es la calidad del producto que la democracia global pretende colocar por doquier y, por lo tanto, en África. En suma, si recordamos que la democracia antigua fue un discurso, que la razón ilustrada fue otro discurso y que la democracia humanista es el discurso actual, habría que ver qué tienen de peor los discursos africanos de realeza divina o de gerontocracia clánica: al menos habría que establecer comparaciones entre los discursos y las prácticas, de occidentales y de africanos, pues podría resultar que el progresismo global no tuviese mucho que ofrecer en términos prácticos, y que incluso el discurso resultase menos satisfactorio que el africano clásico.

La pregunta que se desprende de lo anterior es si tiene algún sentido mantener discursos —democráticos o jerárquicos— que nunca se ajustan plenamente a las prácticas de las sociedades. ¿Por qué necesitan unos afirmar la radical igualdad de los individuos de la especie y por qué otros necesitan resaltar la unidad de todo y la jerarquía natural-social de todas las partes de ese todo? Probablemente porque, para la mayoría de ideólogos europeos de todos los tiempos, el mundo carece de sentido y sus átomos son idénticos y se reagrupan más o menos arbitrariamente, como apuntó Demócrito (Marx hizo su tesis sobre él, claro): algunos dudaron, como Aristóteles o Tomás de

Aquino, pero los modernos despejaron las vacilaciones y afirmaron que el mundo no tiene más sentido que el que queramos darle (Sartre fue bastante explícito). En el otro lado de la "frontera", las sociedades africanas explicaron ya con los egipcios que el universo es sagrado, que la existencia lo es y la humanidad está en el eje privilegiado de la conciencia divina: el poder tiene por función preservar la cohesión del mundo y de las gentes, y por ello su función es ante todo "presencial" (y nunca utópica o futura). África no ha desacralizado el mundo, no ha eliminado el sentir mágico que vitaliza la existencia, no ha eliminado en la nada a quienes murieron ni a quienes aún están por llegar: por eso su discurso no cuestiona el poder, ni siquiera el privilegio que suele conllevar.

Los manding—mandinka, bàmbara, soninké—llaman *mansaya* a la autoridad política, el poder legítimo ordenado por el "principio jerárquico", aquel que conjuga origen regio o aristocrático con ejercicio responsable que sólo recurre a la fuerza coercitiva en última instancia. El radical lingüístico es *ma*, el mismo del apelativo de numerosos dirigentes africanos: los *maghan* de la antigua Ghana, los *mansa* del Malí, los *mai* chadianos, los *mwami* lacustres, los *mwene* de Zimbabwe o los *mani* del antiguo reino de Congo, y ese lexema suele ser a un tiempo la base del "padre" o "patriarca" (el *pater familias* latino o el *despotès* de los griegos clásicos) y del vocablo que expresa la autoridad que da la edad y la sabiduría. La *mansaya* es el poder legítimo, por origen, por función y por práctica. La *mansaya* no precisa más justificación que su presencia armonizadora, y cuando el *mansa* se desvía por crueldad, incapacidad o codicia, se tiende a su eliminación física, pero nunca a la eliminación de la propia institución de poder legítimo: tampoco el faraonato fue cuestionado en cuatro mil años, y a cada mal periodo la respuesta de la gente de Kémit fue tratar de restablecer el viejo poder faraónico.

Marx (y Wittfogel) leyó eso como una incapacidad egipcia ("niños prematuramente envejecidos"), y los helenistas como una incapacidad crítica del pueblo del Nilo: el sentido de Maat o Mbog—la armonía del mundo de la que habla Oscar Pfouma—hace que los africanos entiendan que un poder legítimo, desde su fundación, es el bien máspreciado que merece ser sostenido y reeditado. Los dos discursos de poder—europeo y africano—se hallan en las antípodas,

y si a los africanos se les puede preguntar si hubo alguna vez una *mansaya* perfecta, a los occidentales hay que preguntarles por qué *nunca hubo una sociedad sin jerarquía, empezando por la democracia del tercer milenio*. Claro que siempre se puede probar parcialmente que, en los siglos medievales (VIII a XVI), el grueso de sociedades africanas —clanes, Estados, imperios— vivieron más equilibradas y con mejores despliegues demográficos y tecnoinstrumentales que en las fases de relación con Europa. La *mansaya* no es el único legado precolonial, pero, pese a los últimos 400 años, sigue siendo el faro que alumbra el presente desde el ayer.

2.9. TRATA. INDIVIDUALISMO Y PRINCIPIO VIOLENTO

Una pregunta insistente en quienes se aproximan a la actualidad africana es por qué hay tanta violencia intrasocial, pero también entre Estados que pueden combatirse con cualquier excusa. La respuesta bien intencionada occidental o panafricanista ofendida es que el colonialismo brutalizó de tal modo las sociedades negroafricanas que dejó a su marcha infinidad de problemas sin resolver. Es verdad, en parte, y, por lo tanto, es doblemente falso, porque encubre el problema mayor y su combinación con el menor, el citado colonialismo. Como nos comentaba un científico africano instalado en Europa, si el problema fuese sólo la rémora dejada por la colonización (apenas cien años), la reconstrucción de África sería mucho más simple: el mayor lastre es que "desde hace quinientos años, los poderes africanos han abandonado sus responsabilidades y han forzado a los pueblos a la complicidad en horrores y corrupelas". Omitiremos el nombre del científico, porque él no quiso escribirlo, pero su frase nos resulta imborrable.

Para unas culturas acostumbradas a la *mansaya* —nada idílica, pero aceptable en general—, la desmesura del poder, aprovechando su legitimidad de origen o la violencia de una *fanga* terrorista desencadenada por lo que Engels llamó "bandas de hombres armados" (así nacieron algunos de los peores Estados predadores en el siglo XVII, como Segu o Abomey), era difícilmente asimilable en el corto plazo. Al poder legítimo jerárquico se opuso un poder asentado sobre el "principio violento", lo que los bámbara llamaron *fanga*, la Fuerza

sin control (los mossi la llaman *panga*). El poder se obtenía por la guerra, la fuerza y el engaño, y se mantenía por las complicidades generadas por el miedo, como el nazismo o el estalinismo lo hicieron en fechas recientes en Occidente. Como dice un proverbio mossi: "Cuando la *panga* avanza por la ruta, la justicia huye a campo través". Probablemente como en Mogadiscio, en Iraq o en Palestina.

Muchos pueblos marcharon hacia el interior, pero tuvieron que crisparse al militarizarse, en lógica defensa. La militarización de esclavistas y defensores empobreció la agricultura, postergó a la mujer, y dejó en el abandono las industrias locales de la metalurgia o del textil. Pero lo peor, incluso más que la pérdida de unos 60-100 millones de jóvenes, muertos en ataques o exportados a las plantaciones americanas, fue la pérdida de la confianza en el orden jerárquico, en su función legítima, en su carácter protector. Para muchos africanos, el poder pasó a ser tipificado por la *fanga*, y no por la *mansaya*. Y la violencia, psíquica o física, para acceder a los privilegios del poder están presentes en muchos puntos de la sociedad africana de este inicio de milenio. Rige en el continente un poder ilegítimo, porque destruye y disgrega, porque genera un estado de ánimo de terror y de sálvese-quien-pueda: en parte, el África de hoy está aún enferma de esa larga época de embrutecimiento que la codicia europea propuso a los jefes africanos.

La *fanga*, el poder de la fuerza ilegítima, disgregó dependencias, multiplicó complicidades y culminó con la introducción de rasgos individualistas en numerosas colectividades. Un individualismo carente de mito, desprovisto de cualquier consideración ético-grupal o trascendente: cuando Suret-Canale trataba de justificar el desastre de la trata de esclavos, alegando que al menos dio paso a un cierto individualismo en África (en su catecismo marxista eso era bueno porque favorecía la acumulación individual, el capitalismo y... finalmente el socialismo), el historiador francés olvidó que ese individualismo desarraigado y de naufragio carecía incluso de la mística protestante que acompañó la emergencia del individualismo occidental y su modelo burgués. Por decirlo de otro modo, el individualismo moderno, que hoy padecemos en su fase de posmodernidad globalizada, tenía por lo menos unos ideales de

renovación social y una fe en Dios o en la Humanidad —variante anglófona, germana o francesa, poco importa—, pero el surgido del esclavismo en África carecía de cualquier teleología colectiva.

La violencia puede ser un factor inherente a las relaciones sociales, pero la alta intensidad de la padecida en África durante siglos indica una quiebra de los dispositivos reguladores, de los que había hablado el polémico Konrad Lorenz. Nunca hubo "monos asesinos" como pretendió el publicista Ardrey durante la guerra fría, pero sí periodos de dificultad en los que los mecanismos de control y regulación fallaron: cuando eso ocurre, las secuelas pueden hacerse sentir durante generaciones, sobre todo si una nueva fe en otro modelo social o en una nueva fundación cultural no viene a subsumir en sí mismo las viejas convicciones y pautas.

La colonización impuso la llamada "*pax colonial*", por su capacidad de coerción física, pero eso sólo reforzó la convicción de muchos africanos de que cualquier poder ilegítimo, externo o amoral puede imponerse brutalizando a las poblaciones: el remedio acabó agravando la enfermedad africana. Tras la independencia y desaparecida la represión colonizadora, los conflictos latentes se fueron desencadenando bajo multiplicidad de formas: étnicas (Katanga, Biafra, Somalia, Ruanda), religiosas (Sudán, norte de Nigeria, Uganda), raciales (Sudáfrica, Zimbabwe) y económicas (casi por doquier). La colonización hizo lo peor en términos ejemplificadores, al corroborar la extendida idea de que la ilegitimidad, la desacralización, la mera fuerza coercitiva bastaban para alcanzar el poder... Y si en muchas culturas eso era todavía difícil de lograr por la presencia de autoridades revestidas de la *mansaya* tradicional, la creación de un Estado moderno, basado en leyes y conceptos extraños a los pueblos de África, convertía a ese Estado en la sede de todas las desmesuras, de todos los individualismos y de todos los discursos modernizantes sin riesgo a controles tradicionales.

Quinientos años después de las primeras complicidades entre esclavistas europeos y aristocracias africanas, el Estado civilizado en África es sede y refugio de todo el individualismo disgregador y de todas las acciones depredadoras contra las poblaciones, bajo el discurso encubridor de la modernidad. Las únicas medidas de reconstrucción proceden de las poblaciones en que la *mansaya* sigue

presente y respetada. El diálogo entre esas autoridades y el Estado es coyuntural e impuesto por la incapacidad de ambos sectores para acabar con el oponente; y, por nuestra experiencia, ninguno de ambos sectores lo ignora. Son inevitables y complejos los "diálogos con el leopardo", como dicen en la región ecuatorial del continente. Pero la violencia sólo cesará si los valores tradicionales siguen recuperando terreno, sea en forma de islam (sufi), de tradiciones antiguas o incluso de cristianismo "inculturado", como gustan decir los teólogos australes. Y, por supuesto, sin respeto a la etnia o al clan, no puede haber el menor respeto a una supuesta "comunidad superior" como sería el Estado importado por la colonización. En 2006, la violencia está más contenida que en los noventa, pero su capacidad disgregadora se halla en latencia en todos los países al sur del Sáhara.

3. TRADICIÓN Y PLURALISMO. CONTINUIDADES Y RUPTURAS

Son numerosos los antropólogos (Amselle, Vail) e historiadores (Chrétien, M'Bokolo) que han negado la realidad étnica y la han considerado un subproducto de la manipulación colonial. Algo parecido pasa con las tradiciones —mal denominadas religiones, en África— a las que se considera una simple construcción intelectual hecha *a posteriori* para justificar conductas y privilegios. En ambos casos hallamos una incredulidad "deconstructiva", sólidamente aposentada en el poder académico y perfectamente nutrida por una cultura definida (occidental) y por una ideología multiseccular (el racionalismo moderno). Vistos desde África, los críticos de la etnia y de la tradición están simplemente negando a los africanos lo que ellos tienen, incluso en una penosa inconsciencia: una cultura arraigada en Europa y una visión del mundo que podemos definir como modernidad, igualitarista y progresista. Pues bien, África dispone de una antigua tradición, remodelada a veces por el islam y el cristianismo según regiones, e incrustada en un vasto espacio cultural al que a veces se ha dado en llamar "negritud" (Senghor, pero también Césaire o Asante).

En realidad, no hablamos de una única tradición, sino de una sensibilidad general, que conocemos por textos tan viejos como los

egipcios del cuarto y tercer milenios antes de nuestra era, y por todo lo que sabemos en escrito y oral a lo largo de los últimos dos mil años. Precisamente, esa sensibilidad amplia, que hunde sus raíces en el complejo neolítico nilo-sahariano, es lo que llamamos reductivamente "tradición africana", del mismo modo que se puede hacer con la tradición europea (y no es de extrañar que el cristianismo no fuese incluido en el proyecto de constitución de la Unión Europea, ya que la modernidad se fundó, entre otros principios, contra él). Las diversas ramas y periodos de las tradiciones africanas suelen ajustarse a un modelo general: el ser humano (Cè, Muntu) es el eje consciente y rector del universo, el cosmos es una creación divina, la divinidad es el principio supremo (el Ser de los griegos), éste es un aspecto del absoluto al que los egipcios llamaron Nun, y la relación del hombre con esa única y compleja realidad se hace por mediaciones (antepasados, espíritus menores, sacerdotes o reyes). En cualquier caso, la idea de politeísmo como desconocimiento de un principio único fue una invención tendenciosa, ya que, como explica John Mbiti, la divinidad preside todas las culturas africanas.

Lo que sí caracteriza, en cambio, esas tradiciones desde tiempos antiguos es una viva sensibilidad por la naturaleza, por sus fuerzas y componentes, por todos los seres animados o inertes, ya que, como explicaba Parrinder, éstos son expresiones del Todo y medios de acceso a él. De ahí la importancia de lo que los portugueses denominaron "fetiche", algo "hecho a manera de" o en representación simbólica de otra realidad: los egipcios antiguos construyeron estatuas, los africanos posteriores máscaras y figuras míticas, no porque los confundiesen con esas realidades, sino como vehículos o símbolos eficaces para alcanzar la comunión con la realidad esencial, subyacente en cada objeto. Mazrui ha llamado a este proceder, a esa sensibilidad que los coloniales denominaron "animismo", una "teología de la proximidad". Lo que tratamos de explicar es que esa manera de percibir el mundo que nos rodea, de sentirlo y de invocarlo, establece un lazo de identidad profunda entre el grupo humano y el universo y, por supuesto, entre cada individuo y cada colectivo, porque nada puede quedar fuera del vasto dominio del Principio supremo, Ma Ngala, Andriamanitra, Mbog o Amon de Tebas. Luego, las fórmulas rituales, las mediaciones —sean reyes

divinos, maestros de la tierra o sacerdotes— y el “todo” poseen una misma e íntima dimensión sagrada.

Desde la mentalidad de muchos europeos antiguos —griegos o romanos— ese conocimiento por identidad les pareció poco fiable y terreno abonado a las supercherías de charlatanes y poderosos. Los menos —Platón, Eudoxo, Plutarco— aprendieron de esa antigua sensibilidad africana, pero sus líneas de pensamiento han sido progresivamente exiliadas de la propia cultura europea: la escolástica medieval recuperó a Aristóteles y su mundo frío y objetivo, y a rueda del tomismo, la Reforma protestante terminó por expulsar a Dios hacia los espacios estelares, hasta convertir el mundo moderno en un páramo de vaciedad y de agitación arbitraria. Como dijo Nietzsche, era una pena que Dios hubiese muerto, porque sólo quedaba una libertad vacía y absurda, con una voluntad de poder más semejante a la *fanga* (nazi, estalinista y otras más actuales) que a la *mansaya* tradicional. Por eso, las tradiciones en general (cristianismo antes, islam hoy), y las africanas en particular, han sido combatidas con saña por supersticiosas y obstaculizadoras de la racionalidad; baste recordar que la Francia republicana llegó a entronizar a una diosa republicana (la Razón) y que la modernidad es un paradigma construido sobre los mitos de progreso e igualdad y sobre la derrota o sometimiento de las tradiciones europeas.

El resultado de esa incompreensión europea hacia toda tradición ha llevado a identificar a esas culturas de corte “atrasado” con las dictaduras y las homogeneidades obligatorias, tanto en lo jerárquico como en lo ideológico. No obstante, el análisis más sucinto muestra que las tradicionales —incluso en su actual estado maltrecho— son culturas que respetan la diversidad, ya que no conciben el Múltiple separado del Uno, ni todo ello al margen de la realidad absoluta. La Enéada egipcia era un buen ejemplo de conciencia unitaria, esencial, de todos los seres en una única realidad, a la par que un sistema que ponía el acento en la diversidad de seres e incluso en la funcionalidad armoniosa del mal (Seth) y la muerte, percibida como un cambio de estado, pero nunca como disolución en la nada. Precisamente por eso, desde tiempos faraónicos, el África negra ha sido abierta, flexible y cosmopolita, porque cada cultura, cada sistema institucional diferenciado tenía un sentido:

los imperios clásicos sudaneses —algunos más extensos que media Europa— no sólo fueron multiétnicos, sino que permitieron que en su seno conviviesen instituciones diversas sin ocultar nunca qué etnia controlaba el poder imperial.

En el sistema tradicional, la palabra trataba de expresar la realidad (*Kuma*, en manding indica la sacralidad de la palabra), nunca de encubrirla, a diferencia de lo que están haciendo en el continente los actuales Estados. Curiosamente, una modernidad globalizada, que persigue prácticas e ideologías tradicionales en todos los continentes, afirma que las tradiciones africanas son una barrera a la pluralidad; sin embargo, en Senegal un diola nunca le pide a un wolof que viva como él, ni viceversa, y este hecho es generalizable por doquier. Esa misma denostada África ha adoptado instituciones y prácticas democráticas, pero los temas importantes siguen resolviéndose fuera del espacio estatal, porque ese espacio tiene un rasgo inquietante, y es su ausencia de sacralidad y, con ello, su propensión a la arbitrariedad, a la *fanga*: los hijos de la etnia, del clan y de la tradición prevarican en el Estado, ese frío y cínico Leviathan del que tanto nos habló Hobbes, y por eso los procesos sociales más prometedores se dan en el ámbito tradicional, que hoy se reactiva en todo el continente. Por ello el Estado pacta.

No era nuestra intención redactar un libro, y estos rápidos esbozos críticos bastarán para quien tenga curiosidad, preocupación o inquietud. Hemos evitado perdernos en datos o en cronologías —eso está hecho en otras obras— y hemos intentado centrarnos en los problemas del mundo africano, en sus concepciones más conflictivas o simplemente alejadas de Occidente. Como ejemplo, recordaremos que carece de importancia que los egipcios fueran negros, y tiene mucha que tuviesen por reyes a dioses encarnados; pero dejaremos claro que para racistas, ignorantes y hegemónicos, hay que gritar la negritud egipcia porque eso es una evidencia en lengua, textos e instituciones. La antropía es relevante también, frente a la idea de desarrollo moderno, y el concepto de realeza también es destacable frente a la idea republicana de ciudadanos iguales y laicos. Y puede que lo más relevante sea la vitalidad de los modelos tradicionales —pese a siglos de esclavismo y colonización— y su fiabilidad frente al Estado importado en el pasado siglo.

Podríamos sintetizar estas páginas, recordando que el espacio africano se mantiene tradicional porque tiene sentido, está sacralizado y —al igual que el cosmos— es un ente armonioso que agrupa en una sola magia a vivos y muertos, a lo diverso y lo Único, porque todo es una sola cosa. Sin esa conciencia no puede haber respeto ni por la tierra ni por los humanos de cualquier cultura y origen. Europa se arriesgó a separarse de la naturaleza y de la divinidad. Logró la meta *prometeica de liberarse de ataduras y límites*, y hoy el planeta, sus seres y nuestra propia especie están amenazados. La desacralización del mundo ha sido una pésima opción, y ahora habrá que mostrar más respeto con una África desgarrada y denostada, porque pese a todo ha mantenido su respeto por la diversidad y su proximidad a la tierra y a la divinidad. Allí empezó la historia, y allí sigue la humanidad hundiendo algunas de sus mejores raíces. Tal vez no sea África el mejor sitio para el turismo moderno, pero sí para recuperar la profunda magia de la existencia humana.

4. RECURSOS PEDAGÓGICOS ESPECÍFICOS, NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

4.1. NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Pese a que ya tiene veinte años, para la consulta enciclopédica, la obra de referencia continúa siendo la *Historia general de África* de la UNESCO, tal vez menos coherente —y a veces incluso menos rigurosa— que la *Cambridge History of Africa* —algo anterior—, pero más rica en enfoques y más diversa en interpretaciones y objetos de estudio, con lo cual, resulta más cercana a la realidad. Como manual mínimo, sin duda nuestra primera apuesta es *Kuma*, de F. Iniesta (Bellaterra, 1998), donde se despliega un compendio de la historia de África que aplica buena parte de las claves aquí comentadas, así como la idea de continuidad constructiva. *La historia del África negra*, de J. Ki-Zerbo (Alianza, 1980), que constituyó una especie de prueba para la HCA, sigue ofreciendo un acercamiento humanizado a los protagonistas de la historia africana, acercamiento que tiene el mérito de recoger la apertura a la sensibilidad africana en la perspectiva historiográfica;

Basil Davidson es otro buen ejemplo en este sentido. Para aprender a detectar "aquello que parece cierto y no lo es" (es decir, la mejor historiografía colonial, todavía muy influyente, a menudo de manera implícita), échese un vistazo crítico, siempre avizor, a la *Breve historia de África*, R. Oliver y B. Fage (Alianza, 1960).

En nuestra introducción —en tanto que editores científicos— a *África en la frontera occidental* (SIAL, 2002), aportamos una síntesis de algunas de las claves que permiten entender la *longue durée* africana, así como aquilatar las continuidades y rupturas perceptibles en la actualidad. Ello equivale a plantear seriamente las especificidades africanas e implica postular una pluralidad de futuros no vergonzantes para la especie humana, al menos a medio plazo. Para muchos de los temas, hay que leer a F. Iniesta en *El planeta negro* (La Catarata, 1993), donde propone una década interpretativa a contrastar y complementar con la presente enéada: *muntu*, Prometeo, *kuma*, Emitari, *amazulu*, *per Aa*, *jonya*, Gengis Khan, swahili, acabando con sufíes y marxistas. En *Emitari. Estudios de historia africana* (Bellaterra, 2000) Iniesta recorre un itinerario parecido a partir de ejemplos concretos. Sobre la cuestión de la autonomía, el continuo histórico, el falso primitivismo y la no maximización, se debería poder consultar en breve el trabajo de A. Roca, *Epistemología y desarrollo. Paradojas africanas* (el título podría variar ligeramente o convertirse en subtítulo).

La presente selección pretende sobre todo ilustrar la interpretación de los autores (la accesibilidad lingüística ha sido un criterio secundario). El autobombo consecuente se atenuará con la consulta de las obras mencionadas, que incluyen numerosa bibliografía, que, a su vez, puede abrir caminos al lector, distintos a los hollados por los autores. Y, si resultan ser nuevos, ¡estaremos encantados de explorarlos!

4.2. ENSAYO DE CRONOLOGÍA MÍNIMA. SOBRE TEMPORALIDAD E IDEOLOGÍA

Pocas cosas son tan susceptibles de penetración ideológica subliminal como las (en apariencia) asépticas periodizaciones cronológicas. Desde la propia concepción del tiempo hasta las balizas temporales elegidas premoldean la visión del otro. He aquí un intento de huir parcialmente de la referencia occidental en la historia de África.

CRONOLOGÍA DE ÁFRICA*

África madre	Del Pleistoceno medio hasta entrada del neolítico (Aprox. 200000-150000 a.C. hasta del IV milenio a.C. al I d.C., según las regiones)	<ul style="list-style-type: none"> • Humano/a "biológicamente moderno/a" y su "paquete cultural" • Agricultura y ganadería • División social y formalización del conocimiento • Diáspora sahariana y sistemas de pensamiento
África antigua	Fin del neolítico egipcio (IV milenio a.C.) hasta el testimonio islámico (s. VII) (siglos "oscuros" del África subsahariana)	<ul style="list-style-type: none"> • Egipto antiguo y "milagro griego" • Primeras civilizaciones "sudanesas" • "Bantización" • Orígenes del rechazo de la maximización productiva: hacia el mito sensual
África clásica	Siglos VII - XV (multiplicación de las posibilidades de periodización regional)	<ul style="list-style-type: none"> • Los "imperios medievales" y el origen de las formaciones políticas complejas • Articulaciones pluriténicas y diversidad de las opciones de modelo político • La falacia del motor externo (islam...)
África crispada	<ul style="list-style-type: none"> • Siglos XV-XVII: primer contacto directo con Occidente • Siglos XVII-XVIII: climax de la trata atlántica • Siglo XIX: prospecciones protocoloniales 	<ul style="list-style-type: none"> • Militarización y trivialización de la vida humana • Articulación marginal de África en el sistema-mundo • Elasticidad específica de las comunidades africanas • Fructificación de clasicismos locales
África dependiente	<ul style="list-style-type: none"> • 1885 - Primera Guerra Mundial: ataque y "pacificación" colonial • Entre guerras: edad dorada del colonialismo • 1945 - 1960/1970: emancipación 	<ul style="list-style-type: none"> • Constatación del "desfase" económico, tecnológico, epistemológico y político • La impronta civilizadora y la desestructuración de los sistemas tradicionales • El proyecto del Estado-nación
África perpleja	<ul style="list-style-type: none"> • 1960/1970 a la actualidad • Neocolonialismo • Monopartidismo (golpes militares, revolución...) • Democratización y supuestas "restauraciones" autoritarias 	<ul style="list-style-type: none"> • Caos en la herencia político-económica del colonialismo • Perpetuación de la marginalidad en la aldea global • Los "fósiles culturales" y el afloramiento de la tradición: las Vías africanas • Recuperación del pluralismo

* CRONOLOGÍA EXTRAÍDA DE EPISTEMOLOGÍA Y DESARROLLO (VÉASE BIBLIOGRAFÍA).

ALICIA CAMPOS SERRANO¹

1. INTRODUCCIÓN: ¿HACIA DÓNDE SE DIRIGE ÁFRICA?

Hace ya una década y media que se inició lo que algunos quisieron ver como una "segunda liberación de África". Sudáfrica desmanteló el sistema de apartheid y en 1994 el Congreso Nacional Africano de Nelson Mandela asumió el gobierno tras unas elecciones de sufragio universal. Aparecieron en todas partes movilizaciones y organizaciones sociales que exigían el fin de los gobiernos despóticos y corruptos africanos. Y, al menos formalmente, los regímenes militares y de *partido único predominantes en todo el continente fueron sustituidos por constituciones multipartidistas, surgidas a veces de conferencias nacionales como la celebrada en Benín en 1991.*

Con el fin de la guerra fría, terminaron además conflictos intratables como los de Etiopía o Mozambique, que culminaron con la aprobación de nuevas constituciones. La etíope aceptaba por primera vez la posibilidad de secesión de cualquier región del país, lo que dio lugar a la aparición negociada del estado de Eritrea. Por su parte, un gobierno tan tiránico y duradero como el de Mobutu en Zaire cayó a causa de una rebelión que atravesó en 1996 todo el país, recabando muchos apoyos y esperanzas entre la población.

Sin embargo, en Nigeria, la potencia regional de África occidental, las elecciones democráticas de 1991 fueron violentadas por