

Índice

Tabla de ilustraciones	11
Prólogo a la edición en castellano	13
Nota del traductor	25
Prefacio a la edición de 1954	29
Prefacio a la edición de 1964	41
Prefacio a la edición de 1979	45
Prólogo	47
Introducción	51

PRIMERA PARTE

1. ¿Quiénes eran los egipcios?	55
Testimonios de escritores y filósofos antiguos y de la Biblia; su valor	55
2. Nacimiento del mito del Negro	69
3. Falsificación moderna de la historia	79
¿La civilización egipcia puede ser originaria del Delta? ..	156
¿La civilización egipcia puede tener origen asiático? ..	170
Fenicia	180
Arabia	199
Instituciones y costumbres del reino sabeo	202
El problema de la raza egipcia visto y tratado por los antropólogos	206

4. Argumentos a favor de un origen negro de la raza y de la civilización egipcias	219
<i>Argumentos etnológicos</i>	
Totemismo	219
Circuncisión	221
Realeza	224
Cosmogonía	226
Organización social	228
Matriarcado	229
Parentesco del Sudán meroítico y de Egipto. Anterioridad del Sudán meroítico. Advenimiento de la dinastía sudanesa meroítica: Piyi-Pianji, Shabaka, Sabataka ..	235
Cunas de las civilizaciones situadas en el corazón de los países negros	242
<i>Argumentos lingüísticos</i>	
Lenguas	244
Transcripción lingüística del wolof	248
Estudio comparado de las gramáticas egipcia y wolof	249
¿Se puede restituir la tipología de la gramática egipcia a partir del wolof?	268
Consideraciones sobre algunas palabras egipcias típicas	275
Introducción al vocabulario (vocabulario comparado egipcio-wolof)	294
5. Argumentos en contra de la idea de un Egipto negro	329
¿Regresión cultural?	329
Problemas planteados por los cabellos lisos y los rasgos llamados regulares	342
¿Servidumbre de la raza negra?	346
¡Tinte moreno o rojizo de los egipcios!	346
Inscripción de la Estela de File Philae	348
6. Poblamiento del África a partir del valle del Nilo ...	353
Kara-Karé. Karékaré	358
Origen egipcio de los yoruba	360
Origen de los laobé	364
Origen de los peul	368
Origen de los tucolor	370
Origen de los serer	372
Origen de los añi	380
Origen de los fang y de los bamun	381
Origen de los moros	381

7. Contribución de Etiopía-Nubia y de Egipto a la civilización	385
---	-----

SEGUNDA PARTE

1. Desarrollo de las lenguas	395
Necesidad de desarrollar las lenguas nacionales	395
Medios para desarrollar las lenguas nacionales	398
2. Traducciones	403
Traducción de conceptos matemáticos	403
Traducción de conceptos científicos: física y química ..	409
El principio de la relatividad de Einstein	420
Traducción del resumen del principio de la relatividad de Einstein	425
Traducción literaria e integración de ritmos	429
Ejemplo de poesía wolof sobre un tema laico	432
3. Despejando la cuestión lingüística	435
Estudio comparativo del wolof y del serer	435
Comparación de algunos vocablos wolof y sarakolé	456
Relaciones del wolof y el baguirmí	457
Orígenes del pueblo wolof	465
Complemento gramatical de la lengua estudiada	477
4. Los problemas del arte africano	495
Descripción de los estilos de escultura negra	501
El arte realista	503
<i>Arte clásico precolonial</i>	503
<i>Estilo pongwe</i>	504
<i>Estilo guro</i>	504
El arte expresionista o geométrico	504
1.º <i>Grupo de formas huecas</i>	506
2.º <i>Grupo de formas planas</i>	506
3.º <i>Grupo de formas cubistas</i>	506
<i>Teatro</i>	508
<i>Escultura</i>	509
<i>Pintura</i>	509
<i>Arquitectura</i>	510
<i>Música</i>	510
<i>Poesía</i>	511
<i>Arte poético wolof</i>	511

Traducción de algunos versos wolof	511
Nombre de algunos poetas wolof	512
5. Estructura social y política	515
Estructura social y política que se deriva de las condiciones económicas y materiales	515
Moral engendrada por esas condiciones económicas	525
Apéndices	
A. Vocabulario comparado de wolof y serer (abreviado)	529
B. Notas sobre los términos arqueológicos utilizados en el texto	534
C. Noticias biográficas	538
D. Bibliografía de Cheikh Anta Diop	543

Prólogo a la edición en castellano

La publicación de *Naciones negras y cultura* de Cheikh Anta Diop marca un hito en la empresa de traducir a los clásicos africanos que ha asumido Ediciones Bellaterra, con la decisiva colaboración de Casa de África. Tras la antología del pensamiento africano de Emmanuel Chukwudi Eze, el reconocimiento a la fuerza del panafricanismo a través de la emblemática obra de Nkrumah, *África debe unirse*, así como una primera incursión en esa fuente de la vida que es la tradición oral mediante la epopeya de *Sunyata*, recogida por D. T. Niane, la presente obra enlaza con la reedición en castellano de la *Historia del África negra* de Joseph Ki-Zerbo. La simple evocación de algunos de los paralelos y de las diferencias entre estos dos grandes autores –no podemos aspirar a más en estas líneas– quiere ser un recurso para calibrar mejor el significado de esta nueva publicación: para apreciar más ajustadamente, pues, la importancia de la contribución de la nueva historiografía africana al patrimonio humano; para entender por qué la obra de Diop supuso un punto de inflexión en tantos campos del pensamiento y de la ciencia; y para valorar cómo esta traducción también señala la madurez de la Biblioteca de Estudios Africanos.¹

Cheikh Anta Diop (1823-1986) fue un intelectual, investigador y político senegalés. Físico de formación, se acercó a la historia y a la cultura africana como palancas imprescindibles para fundamentar e impulsar la independencia y el bienestar de las poblaciones africanas. Y éste perfil es sin duda paralelo al de Josep Ki Zerbo (1922-2006), de su misma generación, formado en el mismo clima de emancipación que siguió a la Segunda Guerra Mundial, reconocido intelectual y político inevitablemente acantonado en la oposición burkinabé, dados su espíritu crítico y su inconformismo social. Pero las diferencias son tan o más ilustrativas.

Joseph Ki Zerbo se formó como historiador y rápidamente alcanzó prestigio como tal, llegando a ser uno de los directores de la *Historia General de África* impulsada por la UNESCO. Cheikh Anta Diop también fue miembro del Comité Científico Internacional de la HGA, pero su participación en la magna obra fue mucho más polémica, y, por lo tanto, más sonada, aunque no fuese un director de la misma. Su aportación sobre el antiguo poblamiento de Egipto –como la cuestión de la clasificación de las lenguas de África– generó tal revuelo que sólo se pudo calmar con un insólito «doblado»: dos capítulos abordaban, más o menos disimuladamente, el mismo tema desde perspectivas teóricas y con conclusiones históricas bien distintas.

Esta pluralidad, que puede parecer desconcertante en una obra con pretensiones enciclopédicas, refleja en el fondo el estado habitual del campo de investigación en ciencias sociales. Pero, además, la misma trayectoria de Diop era más consustancial con dicha pluralidad que la de la mayoría de los colegas, incluyendo a Ki-Zerbo. Físico de formación, como ya se ha dicho, se zambulló sin dudar en los dimes y diretes de la etimología comparada, discutió sobre las interpretaciones de los estudios genéticos, reinterpretó resultados arqueológicos y análisis anatómicos comparados, se entusiasmó con la crítica de textos antiguos y de autores modernos y contemporáneos que le habían precedido y no hizo ascos a las etnografías de los antropólogos, pese a la mala prensa que la disciplina tenía en África (por su asociación al impulso colonial y su especialización en los supuestos «primitivos» que parecía connotar fatalmente a los africanos). No extraña que ninguna de las disciplinas aludidas acabe de reconocer a Cheikh Anta Diop.

En alguna nota biográfica en castellano se le ha calificado de «polígrafo», término que, con un sabor rancio –apenas se utiliza para designar a figuras posteriores a la primera mitad del siglo xx, con alguna excepción asociada a la enfermiza atmósfera intelectual franquista–, remite a un personaje que sabe de todo, pero nunca en profundidad, un *tastaolletes*, en catalán. Si encima este supuesto *amateurismo* se vincula al carácter abiertamente comprometido del trabajo de Diop, empeñado en instrumentalizar sus conocimientos en la lucha por la independencia, la descalificación no tarda en llegar, tachando su trabajo de «ideológico», en lugar de «científico». Y, sin embargo, todas las disciplinas mencionadas encierran alguna deuda con la obra del senegalés, deuda que en el campo de los estudios históricos crece hasta hacerse enorme. Véase el porqué.

Ki-Zerbo ejemplifica la generación de autores que visibilizaron la historia africana y, al hacerlo, no sólo aumentaron la autoestima

de las sociedades africanas, sino que las dotaron de un futuro y de un presente político: aplicando los postulados de Renan –gran teórico del nacionalismo moderno «a la francesa»–, los africanos sólo podrían ser autónomos, organizarse en una sociedad civil con voz y decisión propia sobre su futuro, en una nación, si tenían una memoria común, una historia. La historiografía colonial había minimizado la iniciativa africana atribuyendo sistemáticamente a factores externos cualquier cambio o innovación significativos: es lo que se ha llamado camitismo, una de las grandes coartadas de la tutela colonial. Así pues, Ki-Zerbo, como el británico Basil Davidson entre muchos otros, revisaron la producción de los mejores especialistas coloniales (nombres como Raymond Mauny o Roland Oliver), identificaron la voluntad local en el pasado del continente y pusieron esa nueva historia al servicio de los africanos y las africanas del siglo xx: la HGA fue uno de los grandes instrumentos en esta tarea (véase el prólogo de *Historia del África negra* de J. Ki-Zerbo).

Pero Cheikh Anta Diop fue más allá. Al concentrarse en esa recuperación de la historia africana, analizó su proceso de ocultación anterior y, tras descartar que fuese un efecto colateral y espontáneo de la ignorancia y el desinterés de los poderosos hacia los débiles (en una terminología más actual, «de los desarrollados hacia los subdesarrollados»), lo tachó de falsificación (pseudo)científica consciente. Con ello, cuestionó la honestidad y el rigor de la ciencia institucionalizada y la hizo dependiente de la sociedad de su época, adelantándose a Kuhn y Lakatos. Pero, además, al buscar las razones profundas de esa estafa, no sólo desmintió la universalidad de la inferioridad africana, sino que postuló una supremacía negra original, fundacional: la «verdad ocultada» era que los egipcios fueron negros africanos que habían constituido la primera civilización y habían fecundado a Grecia. Diop no se limitaba a afirmar que el futuro de los africanos debía estar en sus manos, sino que obligaba a revisar el concepto mismo de progreso humano, al poner en duda su linealidad y algunos de los ejes sobre el que se había medido. Y eso pica: ¿así que todo aquello del «paso del mito al logos» o no era cierto o no pasó ni dónde ni cómo nos habían dicho? ¿debemos reinventarnos adónde vamos si resulta que estamos re-descubriendo de dónde venimos?

La aproximación del senegalés era, pues, revolucionaria, y lo era en más de un sentido: no sólo daba la vuelta a alguna de nuestras presunciones históricas más arraigadas, sino que asumía que había que hacerlo mediante la lucha, mediante la «fuerza», ya que el *fair play* no reinaba ni en las relaciones internacionales ni en las eva-

luaciones científicas. Tal vez la imagen más simbólica, y carismática, de Cheikh Anta Diop sea enfundado en su bata blanca en el laboratorio de C¹⁴ que consiguió hacer construir y funcionar en Dakar (antes que no pocos países europeos): parece decir «dejadnos medir a nosotros mismos y las teorías serán más ponderadas, más contrastables; tendréis que demostrar nuestros sesgos, como hemos hecho nosotros con los vuestros, en lugar de darlos por hechos». En cierto modo, la contribución que encarna Diop se podría comparar a la introducción de la perspectiva feminista en las ciencias sociales: no se trata simplemente de añadir nuevos campos de estudio, sino de aplicar un nuevo enfoque a los que ya llevamos largo tiempo estudiando.

La comparación con el feminismo no es un capricho retórico. Como el feminismo, la aproximación de Diop ha sido objeto de recelos por la explicitación en la investigación científica del peso de la perspectiva del investigador o la investigadora, lo cual puede provocar sesgos concretos, aunque sin duda con diferencias de grado importantes. En primer lugar, la crítica feminista está mucho más extendida y tiene muchas más aplicaciones que el diopismo, aunque éste sea insoslayable en los estudios africanos. En segundo lugar, la insistencia de Diop en el carácter negro de lenguas, culturas o innovaciones ha generado una repulsa mucho más abierta que la exploración del papel de género en las actividades humanas. La modernidad se asienta sobre el principio fundamental de la igualdad de los individuos, pero puede aceptar que esta igualdad pueda integrar ciertas diferencias: así se puede aceptar que existen sexos diferentes, aunque sus miembros deban ser reconocidos como iguales ante la ley; incluso se aceptan sin demasiado problema estudios más o menos convincentes sobre los potenciales distintos de cada sexo. Sin embargo, aunque la declaración universal de los derechos humanos también prohíbe toda discriminación por raza, eso no quiere decir que existan distintas razas con distintos potenciales: en realidad, desde la II Guerra Mundial, ha ido quedando cada vez más claro que «raza humana» no es un concepto científico, luego las razas no existen como tales. Ahora bien, sí es un concepto social, utilizado con frecuencia para justificar la superioridad de unos grupos sobre otros, es decir, con fines racistas. En consecuencia, cualquiera que utilice el concepto de forma constructiva, puede ser acusado de racismo, y eso es lo que ocurrió, y ocurre con Diop.

Se ha considerado a Diop uno de los padres del afrocentrismo: éste sería una variante de etnocentrismo, ese sesgo que consiste en ver el mundo a través de la cultura propia y jerarquizarlo subjetivamente en consecuencia. Desde esta perspectiva, el afrocentrismo se

habría constituido como una imagen especular del eurocentrismo, aplicando una especie de «ley de péndulo» bajo el impulso de la lucha anticolonial, con lo cual, sería tan arbitrario y tan erróneo como su contrario. Incluso podría ser peor que éste, por su apelación a elementos raciales para definir la identidad africana (una negritud histórica y no sólo existencialista), un tipo de argumentación que había abandonado el etnocentrismo occidental. De esta manera, según sus detractores, el afrocentrismo, una de las peores cristalizaciones del relativismo cultural, no sólo sería faccioso, sino también oscurantista, constituyendo un peligro potencial contra la libertad individual y el imperio de la razón. Aunque, cargada de tintas, esta diatriba puede evocar algunas de los improperios que se han lanzado contra el feminismo.

A diferencia de lo que ocurre con Ki-Zerbo o con Senghor, por poner dos ejemplos bien conocidos, cualquier glosa sobre Diop parece obligada a elegir entre la condena o la apología. Ki-Zerbo no exige esta disyuntiva porque no se focaliza en el proceso de ocultación, mientras que la negritud existencial de Senghor –;que acepta la «blancura» de la razón!– es mucho menos perturbadora que la negritud histórica de Diop.

Pues bien, aunque no me es posible ni siquiera intentar hacer un balance somero del afrocentrismo en estas páginas, sí me puedo posicionar: y lo hago con toda seguridad a favor de Diop. Sin querer ni llegar a construir una apología en toda su extensión, sí desearía abrir algunas pistas para cualquier acercamiento a la obra, sin tampoco pretender hacer el análisis de *Naciones negras y cultura*, un análisis que, por otra parte, no tendría sentido en 2012 si no considerase el conjunto de la obra de Diop. Piénsese, por ejemplo, que *Civilisation et barbarie*, publicada en 1981, cinco años antes de la prematura muerte del autor y coincidente en el tiempo con el proceso de edición de *HGA*, es una aportación mayor que revisa, actualiza, corrige y profundiza algunos de los caminos abiertos en *NNC*. Me gustaría emplazar al lector para un diálogo abierto mucho más completo sobre las aportaciones del afrocentrismo y de la obra de Diop: por el momento, ahí van algunas briznas de lo que puede dar de sí dicha revisión.²

Primera tesis fuerte: los antiguos egipcios eran negros. Ése es el mensaje fuerte que está en la raíz de las acusaciones de racismo contra Diop. Invito a los lectores a juzgar por sí mismos tras la lectura de la obra, en particular de su primera parte, si sería más correcto decir «los antiguos egipcios eran blancos» o «los antiguos egipcio eran mediterráneos». Sospecho que la gran mayoría bien

optarán por la afirmación de Diop, bien por buscar más información ante la sorpresa (¡todavía hoy!) de la solidez de los argumentos del autor. En particular, los tres primeros capítulos continúan siendo una referencia insustituible –aunque pobremente conocida en nuestras aulas– para la crítica historiográfica moderna: cómo se puede construir una «opinión» científica al margen o incluso en contra de las evidencias.

La deducción paralela que surgirá de esta reflexión es la convicción de que **el pensamiento de Diop no es un pensamiento racista**. El hecho de defender que existió un tiempo en que las sociedades negras (o algunas de ellas) eran más innovadoras, complejas y tecnológicamente desarrolladas que las blancas no equivale a ser un racista, ya que podemos proclamar lo contrario, la superioridad de las poblaciones blancas, referida a la época de la trata y del colonialismo, y lo podemos afirmar no sólo sin que se nos acuse de racismo, sino incluso pretendiendo que esa dominación supuso un mal menor en el camino del progreso. Cualquier grupo o subgrupo humano puede haber sido parcial o circunstancialmente superior a otro: simplemente hay que evidenciar científicamente la evolución histórica. Y es en ese terreno donde alguien puede intentar contra-decir a Diop, no en el de la desautorización moral. Hago notar que Diop no tiene empacho en indicar que el origen de la «supremacía» negra se debía a factores de adaptación de las sociedades africanas a condiciones ecológicas distintas, es decir, se debía a factores históricos y no biológicos o inmutables, como también ocurriría más tarde con la superioridad blanca. Se puede discutir si es adecuado hablar de «superioridades», cuándo y cómo se establecen y actúan, pero cuesta argumentar que *NNC* se asiente sobre una visión racista.

Diop recurre a los aspectos fenotípicos, y por encima de todos al color negro de la piel, como indicadores de relaciones históricas continuadas, no como manifestación de una esencia. Su aproximación casa con la de un Luigi Cavalli-Sforza, por poner un ejemplo reconocido que no ha merecido el ostracismo por el sambenito de racista.³

La presencia de indicios innegables de un fenotipo negro entre la antigua población egipcia invita mirar hacia el sur para entender la cultura del Antiguo Egipto. Diop no es el único que ha aceptado esta invitación: Otros lo hicieron antes que él, basta leer al propio Diop, y otros lo han hecho después: baste citar a autoridades como Henri Frankfort –pese a su proximidad al camitismo– o, mucho más cerca de nosotros en todos los sentidos, de Josep Cervelló, que ha hecho de la comparación con el África Negra un recurso fundamental

de la egiptología, a pesar de mantener que la población egipcia clásica debería ser considerada en su conjunto como «mediterránea», componiendo un mosaico en la que el factor negroafricano sólo sería una contribución más (lo que lo distingue de Diop y de sus seguidores). Lo interesante es que los resultados de estas miradas, asentadas sobre paradigmas teóricos distintos, apuntan con firmeza en una misma dirección: la autonomía de la cultura egipcia respecto a Medio Oriente, su originalidad y su vinculación con las sociedades negroafricanas, ya no simplemente africanas. En este terreno, el material comparativo se centra en el estilo de vida, las concepciones del mundo y las evoluciones sociales (véanse, sobre todo las sondas lanzadas por Diop en los capítulos IV de la primera parte y V de la segunda). Pero más interesante aún es que nuestro autor siempre intenta anclar su estudio en la construcción de los datos históricos: con ello, el **África Negra se concibe como un continuo histórico**, comparable al que ha sido y es Europa, y que incluye al antiguo Egipto. Ese continuo tiene dinámicas propias, derivadas de la adaptación continuada a las condiciones cambiantes del continente.⁴

Y es este punto el que lo lleva a asumir la **maternidad egipcia, luego africana, respecto al mundo heleno**, es decir, a desbaratar la idea de un «milagro griego», una singularidad que engendraría supuestamente el embrión de la sociedad moderna, con su ciencia, su democracia, su universalidad. Grecia no es un mero retoño de Egipto, pero no se entiende sin su decisiva influencia. Si Grecia deja de ser una «seta», la modernidad tampoco es la consecuencia inevitable, hegeliana, de su autodesarrollo: la modernidad aparece tras la Edad Media europea, no cinco siglos antes de Cristo, así que hay que explicar otros caminos hacia «nuestra contemporaneidad», en África, en China, en Asia central o en Mesoamérica. En otras palabras, nuestra comprensión sobre los cambios culturales y las relaciones entre los pueblos se ve profundamente alterada, se plantea un escenario mucho más interactivo y plural, mucho más enriquecedor para pensar y confeccionar el tan cacareado «futuro global». Es ésta una contribución fundamental del llamado afrocentrismo de Diop. No es extraño, pues, que este giro copernicano en la comprensión de la evolución de las culturas, que merece una mayor atención por parte de Diop en su trabajo posterior *Civilisation et barbarie*, esté en el centro del huracán provocado por las tesis diopistas. Otros autores que han adoptado la misma posición, aunque no exactamente la misma interpretación, también han sufrido las iras de la Academia. He ahí Martin Bernal y su célebre serie dedicada a *Atenea negra*.

Segunda tesis fuerte: las lenguas africanas derivan del egipcio.

La argumentación de esta aseveración es mucho más fragmentaria y menos acabada que la referida a la negritud de los egipcios. Probablemente los lectores acabarán con veredictos bien diversos, cuando no se abstraerán del asunto, en gran medida por la dificultad para aquilatar las propuestas del autor senegalés. Con todo, la reflexión lingüística de Diop contiene aportaciones fundamentales.

Primera, los paralelismos que Diop cree detectar (y que han sido ampliados en muchas lenguas por sus seguidores) merecen la atención de todos los especialistas en lingüística comparada, por mucho que se puedan encontrar errores o ambigüedades en las comparaciones fonéticas propuestas; también se antoja potencialmente fructífero reflexionar, desde la actualidad, sobre su crítica, y la de Édouard Naville, a las «anteojeras semitas» en el estudio de la lengua egipcia. El problema es que las condenas desde el *mainstream* de la lingüística egiptológica han sido a menudo categóricas –aunque casi siempre en «voz baja»–, pero poco o nada argumentadas y, sobre todo, con pocas alternativas, ya que los estudios sobre el tema son en el fondo muy escasos y el desconocimiento de las lenguas africanas es un factor generalizado entre los egiptólogos no subsaharianos. En esta situación, la desautorización global parece poco prudente, cuando no una mera bravuconada.

Segunda, hay que resaltar la impecabilidad de su argumentación sobre la capacidad de las lenguas africanas para vehicular cualquier conocimiento o sentimiento, abstracto o concreto, que puedan producir los humanos modernos. La combinación de las traducciones –efectistas, pero sólo contrastables por los hablantes de wolof– con la ilustradora discusión sobre el concepto de «lenguas con clases de sustantivos» es muy convincente y susceptible de ser comprobada (véase el capítulo III de la segunda parte). Y que nadie dude sobre la vigencia de la necesidad que llevó a Diop a estas disquisiciones, vigencia que desborda con mucho el ámbito africano ¿O acaso debo recordar que un presidente español se exclamaba hace pocos años sobre la posibilidad misma de explicar matemáticas en catalán?

Luego, **Diop actúa como un científico**, no es en manera alguna un pseudocientífico, ni siquiera en el campo lingüístico. Resulta profundamente injusto, por ejemplo, acusar a Diop de impostor arguyendo que «no sabía leer jeroglíficos», tal como dijo algún egiptólogo reputado. En realidad, habría que destacar la honestidad de Diop: explica que elige el wolof porque es la lengua propia, y por tanto la que más conoce sin ser un lingüista profesional, y se arma de diversos diccionarios y manuales de gramática bien establecidos para comparar el egipcio con otras lenguas africanas. ¿Hay que re-

cordar que Greenberg, que propone la base de la taxonomía de las lenguas africanas más aceptada hoy en día, tampoco era un conocedor de las lenguas que comparaba y también incurrió en errores de bulto en su teorización? Como Greenberg, Diop abre un camino a trabajar y ése es el del parentesco del egipcio con el resto de las lenguas africanas. Sigue siendo una pista a transitar, una pista donde el rigor metodológico reclamado por tantos egiptólogos, no sólo sería bienvenido, sino que tendría un campo de aplicación mucho más real y empírico que en la actual filología egipcia, si se me permite llamarla así.

En sus comparaciones, Diop echa mano de los trabajos de Gardiner, una autoridad ortodoxa entonces (e incluso ahora): ese mismo Gardiner está en el origen, en buena medida emocional, del trabajo de su nieto, Martin Bernal. Y si uno busca desencadenantes personales de las trayectorias científicas, se hallará con una miríada de anécdotas y sentimientos. El compromiso político e identitario de los autores, sus motivaciones, no pueden ser una causa automática de desautorización. La supuesta honestidad «falsacionista» de un Popper no ha sido la regla en la ciencia moderna y, sin embargo, ésta ha avanzado, y a menudo vertiginosamente, merced a gentes que querían probar sus hipótesis. Es la contrastación en base a evidencias científicas (es decir, sobre las cuales se pueda aplicar el método científico en mayor o menor medida) la que explica ese avance. El silenciamiento de posiciones con tanta enjundia como la de Diop –que ofrecen posibilidades claras de ser contrastadas– es un empobrecimiento peligroso.

Naturalmente, el trabajo de Diop, en *NNC* y más allá, deja mil puntos abiertos, incluso en sus tesis fuertes. Una muestra. El indisoluble afán modernizador del autor le hace infravalorar el papel y la proyección de futuro de las sociedades supuestamente «no civilizadas», africanas o no africanas. La tesis de la filiación egipcia de las sociedades negroafricanas dista de estar probada: existen alternativas a partir del poblamiento antiguo del continente o de la diáspora sahariana (véanse, por ejemplo, los trabajos de Lequellec o Muzzolini), alternativas complejas que refutan el concepto simple de difusión. En este sentido, la inspiración diopista se puede enriquecer con una crítica paralela a la que ha merecido la famosa «revolución neolítica» de Gordon Childe. Una crítica constructiva permitirá incluir procesos etnogenéticos multidireccionales, que no niegan la autonomía de las sociedades africanas, peso sí abordan el pluralismo del continuo negroafricano y lo comparan con otros continuos, con otras posibles autonomías y convergencias culturales, postulando la necesidad de evidenciar históricamente todo in-

tercambio (como también hace Diop al rechazar la hipótesis camita).

El propio Diop fue siempre muy consciente de que era mucho más lo que desconocía que lo que conocía, en África y fuera de África. Es evidente que los grupos del África no francófona están muy infrarrepresentados en su trabajo, como también falta mucha información sobre las negritudes y las culturas extrafricanas en general, información que podría alterar enormemente el cuadro presentado por Diop. Así, la dualidad entre dos cunas, meridional y septentrional, de la civilización parece hartamente simplificadora. Pero no hay duda de que ninguna de estas posibilidades –ni de muchas otras– sería rechazada sin más por C. A. Diop si el trabajo se asentara sobre un intercambio abierto, construido sobre evidencias históricas. Se han ridiculizado algunas hipótesis lanzadas por Diop, sin tener en cuenta que, a diferencia de la negritud de los egipcios, que presenta como una teoría sólida, las trataba como hipótesis de trabajo, que ganarían al incorporar lo que se estaba, y se está, aprendiendo sobre África. Por ejemplo, la tesis sobre la raigambre egipcia de Moisés, y del monoteísmo hebreo, no es una teoría de Diop. La idea, mucho más sorprendente, según la cual, Buda habría sido un sacerdote menfita expulsado por Cambises, puede resultar discutible, pero intenta arrojar nuevas pistas de aproximación a ese famoso horizonte del 500 a.C. que ha llamado la atención de escritores y estudiosos. La relación de Egipto con Fenicia, empezando por la escritura, es otro campo prometedor, donde el rechazo tajante de las posturas de Diop ha resultado en una pérdida –temporal– de capacidad interpretativa y, de manera alguna, en una salvaguarda de la científicidad. Y podríamos continuar así un buen rato. Reafirmamos, pues, que, tal como se señala en la cubierta, Cheikh Anta Diop consideraba *NNC*, y yo me atrevería a decir que también el conjunto de su obra, como un punto de partida, y no una pancarta de llegada.

* * *

En el año 1974, en el sonado congreso de El Cairo, el *establishment* egiptológico examinó las tesis sobre el Egipto negro. Es curioso que casi todas las facciones entendieron posteriormente la reunión como un triunfo propio, mitificándola o ninguneándola. Sin duda, la africanidad de Egipto se convirtió desde entonces en un lugar común, aceptado por la mayor parte de las «vacas sagradas» de la egiptología. Pero también es verdad que, poco a poco, se ha vuelto a evidenciar que lo que se comprende por africanidad puede ser muy distinto. Desde entonces, numerosas reuniones in-

ternacionales de la subdisciplina han contado con la presencia de investigadores diopistas, nombres como Théophile Obenga, Mubabinge Bilolo, Pathé Diagne o Pierre Oum Ndigi, por citar algunos. Sin embargo, su producción bibliográfica, como la del propio Diop, apenas forma parte del arsenal formativo utilizado en las grades instituciones de investigación sobre el Antiguo Egipto: no se recomienda, ni mucho menos se exige, que los futuros doctores la conozcan ni la sometan a prueba, ni siquiera como especulación remota. Uno puede adivinar la ausencia flagrante de diopistas y, más aún, de académicos subsaharianos en los equipos internacionales que investigan sobre el Antiguo Egipto.

En 1996, en un gran congreso celebrado en Dakar para revisar el legado de Cheikh Anta Diop, diversos países africanos enviaron delegaciones culturales para participar en actividades paralelas a las sesiones académicas. La República de Egipto envió la compañía nacional de danza, que, además de ejecutar algunos bailes folclóricos, deleitó al público con unas piezas de ballet clásico. La blancura extrema de sus componentes chocó a más de uno: eran rusos, ya que la compañía había sido un presente de la antigua Unión Soviética al pueblo egipcio en la época de Nasser. A nadie se le puede escapar la ironía de semejante elenco de «caucasoides modélicos» conmemorando la obra de Diop y cantando el renacimiento que proponía.

No es este el lugar, para diseccionar las sordas acusaciones cruzadas que se dirigen ambas partes, acusaciones casi siempre implícitas, al menos fuera de las respectivas capillas académicas. ¡Y perdóneseme que simplifique tan atrocemente el panorama de la egiptología y de los estudios africanos! Pero ruego a quien me lea que considere lo siguiente: el problema crucial es que unos tienen más micrófonos y altavoces que los otros, más medios y recursos, y, en consecuencia, más responsabilidad en la dilapidación de una serie de fuentes preciosas. El canto al rigor metodológico –que esconde mucho miedo a la diferencia– no puede justificar que se desestime en la praxis un campo empírico tan prometedor como el que abre el autor senegalés. Sólo la publicación y la lectura de la obra de Cheikh Anta Diop, por parte de colectivos cada vez más amplios, pueden romper esta barrera invisible, este juego de fachadas, en beneficio del conocimiento no sólo sobre el África, no solamente sobre Egipto, sino sobre la humanidad. Y quien dice conocimiento, dice desarrollo, bienestar, sabiduría.

ALBERT ROCA
Primavera 2012

Notas

1. Es necesario citar la obra de Ferran Iniesta, *Antiguo Egipto. La nación negra* (Sendai, 1989), como esfuerzo pionero por introducir la obra de Cheik Anta Diop al público lector en lengua española.

2. El afrocentrismo ha dado lugar a numerosos balances y estudios teóricos, pero raramente ponderados. Una muestra clara es el estudio bibliográfico que le dedico hace unos años la prestigiosa revista *Politique africaine*.

3. Sobre la significación de los aspectos raciales en la egiptología, véanse la observación que hago en el *Studia Africana* n.º 14 y la contestación de Marcelo Campagno.

4. Véase una presentación sintética de dicha singularidad en Roca & Iniesta, 2006, «Raíces: ¿Por qué la historia es un conocimiento vital en el África del siglo XXI?», en Santamaría & Echart (eds.), *África en el horizonte*.