

MAPAS, CRONICAS Y NATIVIDADES: EL AFRICANO SUBSAHARICO EN EL LENGUAJE VISUAL Y ESCRITO ENTRE EL 1450 Y EL 1618

Y al lado del ángel rubio
y junto al ángel trigüeño,
aunque la Virgen sea blanca
¡píntame angelitos negros!

—Andrés Eloy Blanco

La aparición en la cartografía y la plástica, del rey mago subsahárico, inclinado ante el dios occidental, a quien rinde sus tesoros, coincide con las exploraciones portuguesas y venecianas por las costas subsaháricas, y con la búsqueda de un rey cristiano en aquellas latitudes quien, en capacidad de aliado, facilitara la derrota final de las fuerzas norsaháricas. Con este monarca, además, se establecería comercio, tras la caída en manos de los turcos de las rutas hacia el Oriente a finales del medievo, y así se obtendrían oro, mano de obra y una salida para los productos europeos, elementos necesarios en pleno surgimiento del capitalismo y el mercantilismo.

La iconografía del rey subsahárico participa, asimismo, de un proceso más amplio que caracteriza los albores de la Edad Moderna y que podemos resumir como la conceptualización de un esquema de valores capaces de proponer una definición del "yo" a partir de la definición del "otro." Entre los espacios discursivos que se propone este sistema de oposiciones binarias, el conjunto de materiales gráficos y textuales que lidian con la representación del africano subsahárico tienen un lugar prominente. En los retablos, la cartografía y los grabados se establece un lenguaje iconográfico y discursivo que evidencia la institución del africano subsahárico en sujeto colonial y que coincide con el periodo en que comienza a establecerse como el esclavo natural mientras se le busca como aliado militar y comercial, en un doblete de interesantes aristas.

Así pues, el caso de los africanos subsaháricos, es extraordinariamente complicado pues, conviene recordar que, si bien su presencia se acusa en el mundo occidental desde tiempos inmemoriales,¹ para el mundo cristiano medieval y renacentista, principalmente en la zona mediterránea, se le asume como uno de los elementos

1. A partir de la representación visual que es rastreada por el importante estudio *The Image of Black in Western Art*, el africano subsahárico aparece en el arte occidental, por razones obvias, desde antes de los egipcios.

que integra los grupos enemigos. Esto se debe en gran medida a que su presencia en términos de la otredad, definida todavía en términos de la adhesión a una fe distinta a la cristiana, se acusa más fuertemente al lado de los africanos norafricanos durante la Edad Media (pues son siervos de los llamados "moros"² y, por ende, sus colaboradores) o, como mercenarios en los ejércitos invasores junto a Kheir-ed-Din, almirante norafricano de Solimán, el Magnífico durante el reinado de Carlos V, en la Edad Moderna.³

Por otro lado, encontramos africanos subsaháricos que integran los grupos cristianos, y cumplen oficios de cierta envergadura. Recuérdese, por sólo nombrar a los más conocidos, a Cristóbal de Meneses, sacerdote dominico, los pintores Juan de Pareja y Sebastián Gómez, y al abogado Leonardo Ortiz. Probablemente el caso más prominente es Juan Latino, quien fue, como lo implica su nombre, un latinista de renombre y personaje en *La dama boba*.⁴ Asimismo, Juan de Valladolid gozó incluso del favor real de Fernando e Isabel cuando llegó a ser jefe y juez encargado de atender los casos referentes a los "loros" y los "negros."

Nuestro interés principal es cuestionar el código lingüístico y visual que, tras la representación y búsqueda del rey mago y su institución en sujeto colonial, tiene como producto último los constructos de "raza" y "color," constructos que determinarán la división del trabajo y la movilidad social de los integrantes de los diferentes grupos sociales y de sus descendientes. Además, este orden social y el código racial que propone proveerán el sustrato para el lenguaje en torno a la "raza," en boga en nuestros días, elaborado a partir del siglo XVIII por científicos, etnólogos y sociólogos, de tal manera que se ha convertido —como aclara Derrida en "Le dernier mot"— en el *tropos* último para establecer diferencias entre grupos cuyos intereses económicos están en conflicto (Gates, 329-338).

Así pues, esta descripción en términos duales y antagonicos, en la cual la definición del otro implica la autonominación, crea un sistema de subordinación que implica una forma de opresión, descrita en términos del ya citado filósofo: "in a classical philosophical opposition we are not dealing with the peaceful coexistence of a *vis-à-vis*, but rather with a violent hierarchy" (Derrida, 1981, 41). Así pues, la definición del africano subsahárico en términos de "negro" o el "otro" es un problema de aristas múltiples, que apunta tanto hacia el grupo que nombra como hacia el grupo nominador, ambos grupos heterogéneos en su realidad extensional, pero

2. En E. Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*. 3 vols. París, 1967, 3:74. Se evidencia la presencia de subsaháricos entre los moros. Casos como el del emir Al-Hakam I (796-822), quien temiendo un complot en su contra se rodeó de "negros y mamelucos," aparecen con cierta frecuencia, conformando un interesante patrón en el cual los subsaháricos participan, ya como esclavos ya como libertos, de diversas esferas de la vida pública del Al-Andalus.
3. En la *Vida de João de Castro* el cronista relaciona a África con estas dos figuras que en su momento representaban los enemigos de la fe cristiana: "Tinha [Barba Roja] depositado em diferentes partes dafrica o melho de fus roubos..não cabiam já os cativos nas marmorras de Africa" (fol 4v).
4. Véase Rout, 18-22.

homogeneizados por el discurso. El proceso discursivo que acompaña, delinea y define esta doble acción es la creación de un sistema de oposiciones binarias que permite unificar el contingente heterogéneo designado bajo el término "bárbaro" o "negro" a la par que dar con una ecuación que unifique y justifique al descubridor y colonizador europeo, privilegiando las acciones de éste último e invalidando las acciones y la cultura del primero.⁵ Conceptos basados en dicotomías establecidas sobre el color de la piel, la vestimenta, la vivienda, la alimentación, estructuras gubernamentales o la religión, serán particularmente provechosas en esta elaboración.

El *corpus* de nuestro trabajo incluye otras formas discursivas además de las tradicionalmente entendidas como literarias, tales como cartografía, representaciones plásticas, textos legales, filosóficos y económicos. Nos interesa explorar las prácticas de codificación sémica en las cuales diferentes vocabularios son afectados y a su vez son espacios discursivos propulsores de una definición. Mapas como el de Abraham de Cresque nos permiten dar cuenta de la concepción del mundo africano que sirve de sustrato a las navegaciones; representaciones como la del rey mago en las pinturas y la emblemática religiosa, unidas a la mitología católica del Prester Juan, sirven para entender la interferencia entre lo religioso, la economía y la representación.

Estos discursos plásticos evidenciarán la selección de unos elementos de la representación sobre otros para constituir una propuesta ideológica del "otro."

En la Edad Media la representación visual del africano subsahárico se centró, principalmente en el desarrollo de dos imágenes pictóricas, a primera vista opuestas entre así: de un lado, el "sarraceno negro"; de otro lado, el africano incorporado a la fe cristiana, elevado de su condición "natural" a partir de la aceptación de los valores católicos. Al primero, este es el "sarraceno negro," se lo presenta entre los torturadores de Cristo, las turbas del infierno, las huestes de los moros, y evoluciona hasta confundirse con la representación, en los arbores de la Edad Moderna, del "siervo."

En el caso del segundo, es decir, el africano subsahárico partícipe del cristianismo, se elaboran dos representaciones principales: el Rey Mago "etíope," y San Mauricio.⁶ La figura de San Mauricio, desarrollada para el 1380 y removida de cualquier alusión espacial o histórica que lo inscriba como africano subsahárico, es utilizada "simply as signs (comparable in this to heraldry), freed in part of the former pejorative connotations though not yet really taken into a new context" (Devisse y Mollat, 36). Su función es alegórica y, aunque su pigmentación cutánea

5. Es importante en este punto recordar que si bien España defendió su derecho único de dirigir la empresa colonizadora, oficialmente encarga a compañías alemanas, portuguesas y holandesas diferentes aspectos de la empresa.

6. Siguiendo la clasificación clásica se designa como etíope a los africanos subsaháricos de pigmentación oscura.

es "negra," se constituye en un ícono incorporado al paisaje, las luchas y motivaciones europeas y desaparece pronto del imago gráfico europeo.⁷ El otro ícono, el rey mago o la incorporación del africano subsahárico al mundo gráfico como parte de la natividad, sin embargo, por ser más difundida que la anterior y desarrollada a la par que las expansiones ultramarinas europeas, ofrece, para nuestros propósitos, aristas de mayor interés.⁸

En efecto, la presencia visual del africano subsahárico en el ícono del rey "etíope" partícipe del *topos* de la adoración de los reyes (fecha por Devisse y Mollat para el 1420) coincide con la expansión portuguesa por las costas africanas, la búsqueda de los reinos del Préster Juan como aliado mercantil y de armas,⁹ y de Mansa Múnsa,¹⁰ conocido como el rey del oro, así como con el incremento en la importación de esclavos a Europa y, más tarde, a sus posesiones ultramarinas. Respecto a la evolución de la representación del africano subsahárico como participante de la escena de la natividad, Devisse y Mollat proponen:

A whole chapter of the history of the formation of Europe would have to be written in order to follow the diffusion of the black king in greater detail. The theme of the Adoration offers a fascinating mirror. If it were possible to study it closely one would see in it the growth of curiosity, the hesitations and prejudices, the open mind, naïveté and ignorance, wealth, old and new, and decadence. [175]

La distinción física del mago etíope es establecida generalmente a partir de la pigmentación, como elemento distintivo único. En algunos casos, principalmente a partir del 1600, se lo caracteriza por el cabello rizado o los labios gruesos, elementos que el lenguaje iconográfico clásico había establecido para la representación del etíope. Curiosamente, esta representación es propia de los lugares con menor incidencia poblacional de africanos subsaháricos en calidad de esclavos o de hombres libres. Tal es el caso de la pintura flamenca, recordemos, a manera de ejemplo, la *Adoración de los Magos* de Hieronymus Bosch, el Bosco. Sin embargo, es preciso anotar que esta última elaboración iconográfica coincide con la posición postrada de este rey ante la virgen y su hijo, ambos de clara ascendencia europea.

7. En el Martirio de San Mateo, Praga c. 1402, F. 94 r. dos africanos subsaháricos aparecen golpeando a San Mateo; en el mismo texto folio 94 v. al ilustrar el martirio de San Maurício los colores se invierten. Aunque no se ha dado a la fecha ninguna explicación satisfactoria, nos parece que obedece de un lado a la idea de la participación de africanos subsaháricos en las distintas fases del cristianismo, y, de otro lado, a la propuesta medieval de la unidad humana.
8. Asimismo seleccionamos el ícono del Mago ya que posee una divulgación amplia que incluye a la Península Ibérica y llega hasta el Nuevo Mundo, contrario a San Maurício cuya elaboración es principalmente en Colombia.
9. Para el 1415, a partir del contacto de Enrique el Navegante con mercaderes árabes, se comienza el proyecto de asedio a las costas africanas en búsqueda de aliados capaces de desafiar la hegemonía islámica en estas rutas comerciales.
10. Sobre estos dos gobernantes, volveremos al estudiar su representación en la cartografía, unas páginas más adelante.

Por otro lado, la elaboración de una caracterización visual del africano subsahárico de nariz achatada, labios gruesos, y pelo rizado aparece como elemento distintivo de los sirvientes del rey mago, convirtiéndose estas características físicas en un equivalente visual de servidumbre. En efecto, en la plástica europea los africanos subsaháricos a quienes se les asignan nariz achatada, pelo rizado o labios gruesos se representarán durante el Renacimiento y el Barroco como músicos, sirvientes, labradores, artesano y pajes (Devisse y Mollat). La representación de africanos subsaháricos en otras posiciones contendrá sólo el uso de la pigmentación oscura como elemento distintivo.

El agrupamiento de siervos con rasgos atribuidos al africano subsahárico y de reyes con facciones atribuidas a los europeos no tiene correlato con los textos escritos por los viajeros a las costas africanas. Cuando en estos textos se establecen diferencias de tipo físico¹¹ éstas están relacionadas con regiones geográficas y no con estamentos sociales. A manera de ejemplo, recordemos cómo Duarte Pacheco Pereira, en su *Esmeraldo Situ Orbi*, si bien engloba la diversidad humana que halla en región bajo el término "negro," compara a los moradores de Etiopía Inferior, Baixa y Etiopía Superior, intentando una división por área geográfica. Mientras los últimos "são negros, mais não já em tanta quantidade como os da Etiopía Baixa, e tem os cabelos correidos e compridos," los de Etiopía Inferior "são negros, e tem os cabelos curtos e crespos feitos como frisa de pano" (f. 83). En el mismo texto se establecen algunos dominios de reyes, sin que se atestigüe que la pigmentación o las facciones del rostro sean mecanismos para asegurar el poder. Los reinos Mandinga y Jalofo se perciben como los más extendidos. Contrario a la presencia del monarca cristiano que explicitan las pinturas y grabados del Rey Mago, se menciona como un aspecto de la dominación la adscripción al islamismo: "e a gente desta terra toda fala a lingua des Mandingas, e são macometas que guardam a lei du seita de Mafoma" (f. 94).

La figura del rey "etíope," con facciones asignadas por la plástica a la representación de los europeos, contrasta con la del sirviente, cuya caracterización está más cercana a la proposición del esclavo ideal y plantea un código de quién es dominador y quién, dominado. La presencia de un Rey africano cuasi europeo nos remite a los esfuerzos portugueses de estructurar formas urbanas y de credo social y religioso en Akhan, Etiopía, Benin y Manicongo, a su ideal colonizador de transculturación, de incorporación del mundo conquistado al mundo del conquistador. La corte del rey congolés D. Affonso, con duques y pajes que se hablaban en portugués, estudian en colegios en su ciudad natal con instructores portugueses y viajan para visitar al Papa, ejemplifica un intento con éxito breve de cristalizar el ideal de la crea-

11. Esta diferenciación no es muy común, y se recoge en pequeñas frases y anotaciones. Comienza a abundar cuando a partir de los levantamientos de esclavos en el Nuevo Mundo se intenta una clasificación que sea capaz de distinguir entre etnias pacíficas. Los levantamientos, pese a la clasificación, continúan hasta el siglo diecinueve cuando la institución esclavista es abolida.

ción de un "otro" capaz de validar el modo europeo como forma única civilizada.¹² El ideal de todos los pueblos organizados bajo el cristianismo se concreta en representación de este africano que transmite y acepta el orden de mundo europeo, arrodillado ante la interpretación europea de la divinidad. El mecanismo gráfico es englobar y unificar al africano subsahárico con el vocabulario iconográfico del europeo: vestimenta, postura, medio de transporte, vocabulario gestual, todo apunta hacia su integración y cooperación.

Del rey mago se han eliminado aquellos elementos distintivos que aluden a una etnia específica: es "negro" como característica única. Aún su vestimenta presenta elementos mínimos que pueden identificarlo como no europeo, generalmente, el tocado de la cabeza. Por ello, es imposible asignar un lugar geográfico específico de extracción al rey mago. Es "africano," o mejor aún "negro," sin que podamos asignar a qué etnia o cultura africana corresponde. Como proponen Devisse y Mollat: "The black King, while accepted everywhere, came to be a more and more conventional figure lacking all connection with Africa" (178). Esta abstracción es más frecuente en el lenguaje visual producido en lugares donde la presencia africana es mayor, con lo que se evade la representación de un grupo particular o la identificación de una etnia africana con el hecho de la adoración.

Textualmente encontramos un corpus interesante en el cual se acusa con insistencia la búsqueda del rey cristiano. La evidencia de reinados que apoyan al Islam, como los del sultán de Mali y el de Nubia, a quienes se atribuye colocar las riquezas enormes de sus reinos al servicio del islamismo, y las guerras de los sarracenos contra los cristianos, hace que se busque una contrafigura que igualmente utilice sus riquezas para apoyar el cristianismo.¹³

Ya durante los viajes de Marco Polo a Asia Central se atestigua la búsqueda de este rey de quien se dice haber enviado una carta al Papa en el 1165. Textos como la *Verdadeira informação das terras do Prester João das Índias* de Francisco Alvares (1501), la *Relação geral do Estado da christiandade* de Manoel da Veiga (1628), la *Historia de la Sagrada Orden de los Predicadores* de Luis de Urreta, y la *Relaçam Geral do Estado da Christiandade de Ethiopia; Reduçam dos Sifmaticos de Affonso Mendes* copiada por Manoel da Veiga (1624), son algunos ejemplos del interés enorme de los exploradores y redactores europeos en este *topos*. En el caso del último texto, por ser éste una colección de cartas y crónicas en torno a la presencia del rey cristiano, puede atestigüarse tanto la discusión que suscitó esta búsqueda como el grado de invención que genera la misma.

12. Para la figura de D. Affonso y su importancia en el desarrollo de las relaciones mercantiles portuguesas en la costa occidental africana véase Lovejoy, *Transformations in Slavery* 36-39, 74, 86. Para otros reinos paralelos, véase Wilks 1971, *The Mossi and Akan States, 1500-1800*, en *History of the West Africa*.

13. Damião de Góis en "Das causas que moveram o Infante D. Henrique a querer descodrir terras, e mares pela costa de Africa, até chegar à India, e da certeza que teve para o mandar fazer." En la *Cronica do Principe D. João* se menciona la búsqueda de apoyo del rey cristiano, así como cortar los recursos económicos que los africanos subsaháricos suplían a los norafricanos.

Para Affonso Mendes, escritor incluido en la recopilación de Manoel da Veiga, existe evidencia del gobierno de un rey o un religioso cristiano en las tierras de Etiopía, a quien él envía embajadores:

Os frades (diz elle) reconhecem somente dous autores de feu estatuto. O abbade Estacio & o Abbade Haimanot, nam te hábito certo, nem cor delle; nem tonfura, só te algua semhança nas cucullas, & escapularios que trazem; e tanto que veftem eftes, se mais nouiciado, logo ficam frades como profeffos." [Libro primero, cap. 3, s. f.]

En este caso las prácticas católico-romanas han sido abandonadas, pues los llamados frailes no llevan hábito, no hay color que les distinga, ni reconocen ningún profeta cristiano; sin embargo no existe duda por parte del redactor de que los símbolos que llevan son escapularios, y de que el ritual religioso constituye una desviación del cristianismo, el cual merece ser reestructurado a la vez que funge como posible fundamento de la fe cristiana.

En argumentación contraria, el Padre Pero Paez, religioso jesuita, si bien reconoce el imperio del Prester Juan, no halla evidencia de ninguna práctica religiosa que se acerque al ideario cristiano: "O certo he, que em toda a terra de Ethiopia que esta fogeita ao Imperio do Prefte Ioam, nam ha nenhua Religiam das conhecemos, & fabemos auer em Europa" (f. 2-3). Así, mientras Luis de Urreta insiste en relacionar a Abba Arragioui, profeta etíope, con Santo Domingo, el fraile jesuita Pero Paéz insiste en que en Etiopía los "religiosos fcifmáticos, os quais alem de falatarem na obferuancia de feus eftatutos, faltarem na obediencia à Igreja Romana e con este facho & luz fe deue ler esta Relaçam". (f. 2-3).

Un número importante de mapas menciona, e incluso representa y ubica geográficamente, al Prester Juan. La primera evidencia conservada la ofrece el mapa del genovés Angellino Dulcert, en el 1339.¹⁴ La leyenda de un gobernante cristiano en el este se origina de una supuesta carta recibida por el papa hacia el 1165. La reubicación posterior del Prester Juan del Este a Etiopía —que se consideraba un tercio del mundo— obedece a lo infructuoso de su búsqueda según lo anotado por mercaderes y religiosos:

The idea of localizing Prester John in Africa dates from the fourteenth century, and as results, as we have seen above from the concrete information brought back by missionaries and traders who had explored Asia and had not found his kingdom there.¹⁵ [Devisse y Mollat, 90]

14. Todavía en el 1320 en la compilación cartográfica de Fra Paolo Minorita, *De Mapa Mundi*, el prester Juan es ubicado por Petrus Vesconte en *India posterior*, a la que distingue de *Habesse terra nigrorum*.

15. Mandeville localiza al rey-sacerdote en Asia; es el suegro del Gran Khan. Sin embargo, para el 1570 se presenta en la corte portuguesa Juan Bermúdez, embajador del Prester Juan.

Dentro de la representación del rey cristiano negro, el mapa del catalán Abraham Cresque, fechado para 1375, es probablemente el más conocido. Explicita el catalán rutas transaháricas de comercios y ubica al reino de Prester Juan al sur de Nubia. El cartógrafo escoge la representación gráfica del rey de Mali a quien coloca en un trono (si bien con las piernas cruzadas a la usanza árabe), con cetro, corona y vestido con una toga. El rey identificado como Mulfe Melly es una referencia a Mansa Mūsā, famoso por la riqueza fabulosa de su reino. La inscripción que funge a manera de descripción lee como sigue: "Aqueff feynor negro es appellat Mulfemelly feynor dels negres de guinea/ Aqueft es lo pus rich/o/ pus noble feynor de tot esta ptida q la bondacia de laz la qual fersolt en la fuuz terra."

Mansa Mūsā, según las crónicas árabes y africanas, reinó en Mali probablemente desde el 1312 al 1337, y se lo recuerda por haber fomentado el desarrollo del islamismo como fuerza unificadora en sus dominios. Su peregrinaje a la Meca es parte de la historia árabe en la que se alude a la gran cantidad de oro que llevaba.¹⁶ Se estima que sus dominios incluían desde Gambia y Senegal hasta Gao, lo que, en efecto, le daba acceso a minas de oro considerables.¹⁷ Aparece en el mapa catalán rodeado de castillos, citadelas y casas con tejas a la usanza medieval europea. Su distinción racial se elabora a partir de la pigmentación de la piel, su investidura real obedece a los códigos europeos de representación del poder. El código vestimentario, la iconografía de poder, la arquitectura, no establecen diferenciación alguna entre los reyes ilustrados. Cresques le coloca entre reyes sarracenos, a quienes se describe como en constante lucha contra los cristianos.

En la cartografía, como en la plástica que produce el tema de la natividad, el ambiente de exotismo y maravilla se establece gracias a la incorporación de animales tales como camellos, hombres desnudos o a la descripción lexemática. África aparece como un espacio de dominación ilsámica, con riquezas abundantes, y un espacio de la maravilla. Como bien resume Jean Michel Massing, "Africa is also symbolized by a nude black man with a camel and a turreted elephant" (29).

En los "roteiros" y textos de los cronistas de viajes de trata de esclavos y de comercio, como oposición a esta literatura y representación cartográfica en pos de un encuentro con el Préster Juan (con claro correlato en la plástica que consistentemente representa a africanos subsaháricos en distintas fases del cristianismo), la fe atribuida a los africanos subsaháricos de las costas es el islamismo. Tanto así, que Duarte Pacheco Pereira, en su *Esmeraldo de Situ Orbi* asegura que: "quasi todos estos são macometas e a Mafamede adoram e são circuncisios; e gente en que não ha vergonha nem medo de Deus" (97).

16. Para Mansa Mūsā véase a Davidson, *Old Africa Rediscovered*, Londres, 1959, 90-95; Raymond Mauny "Le Soudan occidental à l'époque des grands empires," en *Histoire général de l'Afrique noire*, Hubert-Deschamps I, París, 1970, 193-95.

17. El rey es conocido también por hacer intentos de cruzar el océano y por asegurar la existencia de otro reino más allá del mar.

Así pues, el rey mago etíope, con ropajes, vocabulario gestual y físico occidentalizado, es una propuesta en un sentido distinta a los hallazgos europeos de grupos con creencias diferentes a las de los viajeros. Sin embargo, mantiene una relación estrecha con las propuestas teóricas en torno a la existencia de un monarca tal, hacia cuyo encuentro se dirigen incontables embajadas durante más de tres siglos, como se recogerá en la cartografía de la época.

La representación del contexto arquitectónico en el cual sucede la natividad en la plástica nos remite, igualmente, a la centralización del pensamiento cristiano, a su planteamiento de su cultura como la única posible, a la vez que intenta incorporar lo maravilloso. El entorno del nacimiento es europeo, y entre las ruinas encontramos estructuras derrumbadas con arcos, maderas labradas, o cortinajes de brocados a la usanza de los tiempos que lo producen.

La presencia del africano subsahárico en ese entorno casi cotidiano les sirve a quienes la utilizan al principio para incorporar exotismo a la escena, pero sobre todo para fundamentar la creencia del cristianismo como fuerza totalizadora y única convicción espiritual posible.¹⁸ Debemos recordar que la negrura, si bien conocida desde los griegos por el mundo occidental, se incorpora a la plástica como maravilla. Esta práctica apunta a la oposición del sistema iconográfico medieval que identificaba lo oscuro con el mal, el bien, con lo claro. La "negrura" se convierte en una marca de estructuración del mundo de los antípodas. Al comentar sobre *Des monstres et prodiges* de Ambroise Paré, anota Bernadette Boucher que todo lo que no es europeo, al igual que la desviación de la norma, se considera parte del lenguaje de las maravillas:

Among the monsters, Paré mixes cripples (the blind, one-eyed, and hunch-backed) those with hereditary defects, hermafroditas, and all those whose physical traits differ from the canons of beauty at the time: flat noses or thick, 'inverted lips.' In this we can see how non-European physical features, Negroid traits, for example, are identified as monstrosities, such as having six fingers on one hand, wens, or skin blemishes. [114]

En la representación gráfica europea hay un vocabulario expreso que señala la pigmentación oscura como una forma de degeneración, de mutación maravillosa respecto al *canon* que está dado por la pigmentación clara. Un ejemplo de esta concepción podemos notarla en las pinturas que atienden el *topos* de "la pierna negra." En este caso, una figura europea muestra una pierna con gangrena, ennegrecida, putrefacta, una mutación de su verdadera naturaleza. La negrura en este caso es degeneración, ruptura con la norma.

18. La utilización del mago exótico permite la incorporación de tupinambos al escenario de la Natividad. En la Adoración de los magos que forma parte del políptico pintado en la catedral de Viseu atribuida a Vasco Fernandes, tal es el caso. Se cree que en este ejemplo el mago inclinado ante la virgen y que forma parte del grupo central es Pedro Alvares Cabral. La ofrenda del tupinamba está en una xicara de cocotero, tiene plumas en la cabeza y está descalzo, oro pende de sus brazos piernas y orejas. El mensaje de participación e incorporación al mundo cristiano es claro.

Además de la maravilla que proporciona la pigmentación cutánea, la representación del africano subsahárico, proporciona la oportunidad de incorporar el elemento de exotismo a partir de la representación de monos, jirafas o elefantes entre los miembros de la caravana, como es el caso de la *Adoración de los Magos* de Botticini (c. 1480). Como sabemos, uno de los renglones de importación en Europa, por su sed de lo maravilloso, es la fauna y la flora de las sabanas y del trópico, afición que produce un *corpus* mayor en la representación visual que el ser humano en torno a lo maravilloso (Kapler, 116).

Sin embargo, ya para el 1600 las caravanas de animales exóticos habían desaparecido prácticamente de la representación del mago etíope, reduciendo la comitiva de éste a los sirvientes y a caballos. Estos últimos son una negación de la experiencia europea en África y su fauna. En efecto, los cronistas y mercaderes una y otra vez señalan la carencia de equinos en África subsahárica. El caballo en África, como en el Nuevo Mundo, es un arma de conquista. Recuerda Gomez Eanes de Zurara (1505) que: "o Infante dera para mandarem em eles dous moços fez logo poer os cavalos em terra; e antes que nenhuma outra gente saisse fora, mandou aos moços que cavalgassen naqueles cavalos e fossem po terra quanto podessem" (74).

Al desarrollarse el comercio, los caballos son uno de los objetos de cambio en el tráfico; en su *roteiro*, Pacheco Pereira incluye a los caballos como un bien de cambio: "Aqui se resgatam escravos, seis o sete por un cavalo, ainda que nao seja bom, e algum ouro (ainda que é pouco) por pano vermelho e por lenço e por uas pedras que chaman alaquecas" (97). A partir de ello, podemos conjeturar que el rey mago en un caballo puede tratarse de una simple convención emblemática de subrayar el poder real del representado, o la sabiduría de éste, ya que en la emblemática se relaciona al equipo con la sapiencia. Por otro lado, en el contexto histórico, un africano con un caballo es un colaborador del tráfico esclavista, un intermediario de la compra-venta, un legitimador de la práctica. La colaboración de los africanos en el comercio de esclavos es mencionada una y otra vez por quienes se ocupan del problema como un argumento validador de la práctica.

La incorporación del sirviente con pelo rizado, nariz chata y labios gruesos (único miembro de la comitiva del rey africano para el 1600) sigue, por otra parte, la iconografía propuesta por el lenguaje de la gráfica de la Alta Edad Media para identificar al "sarraceno negro." En ella, el africano subsahárico incorporado al ejército de los sarracenos (recuérdese a Juan Serra, 1370, y Pedro Serra, c. 1380) es presentado como el personaje encargado de la tortura de Cristo (Scourging, 1385), o es incorporado a las fuerzas infernales. El correlato histórico para esta representación gráfica lo hallamos en el hecho antes mencionado de la incorporación de subsaháricos como parte de las filas militares sarracenas, con quienes se lo identifica totalmente. El soldado "negro," cuyo vocabulario de representación física corresponde al del sirviente del rey etíope, era partícipe del mundo militar de los moros en el discurso histórico. De allí que: "The presence of blacks on the ramparts was becoming a commonplace in scenes of the captured of a town," de tal manera

que en la emblemática el soldado "negro" "*constitute[s] as many conventional signs designating the enemy*" (Devisse y Mollat, 69, subrayado nuestro).

La sujeción del siervo a partir de su contacto de violencia con el mundo cristiano es de obligatoriedad a partir de la concepción del derecho natural, según lo articulado en el discurso europeo¹⁹. La plástica recoge al siervo con el vocabulario gestual y físico asignado al sarraceno negro. El siervo es, entonces, un agresor contra el cristianismo, creencia de la cual su amo (el rey mago) ha sido partícipe desde sus inicios. En la representación del siervo se trasladan los hallazgos formativos del lenguaje visual sobre el "sarraceno negro," opuesto al rey mago en simbología, percibido como enemigo de la fe, colaborador del invasor islámico. Aparece ahora afiliado a una nueva iconografía, la cual lo muestra bajo el dominio de un rey africano que ha aceptado el código vestimentario, las creencias religiosas y la cosmovisión del mundo occidental católico-cristiano; un rey, cuyo único elemento de distintividad entre los otros reyes, es la pigmentación.

Pese a la incorporación temática del rey mago etíope, un análisis de la composición en la representación permite que descubramos diferencias entre el tratamiento que recibe el rey mago subsahárico y los reyes europeos. Estructuralmente, y como parte de la composición pictórica, la figura del mago etíope se utiliza para crear contrastes de luz y sombra. Por ejemplo, en la *Adoración de los magos* de Juan de Flandes, (1490, en Covarrubias), la virgen María y dos de los reyes magos de ascendencia europea contrastan con el fondo negro de sus ropajes y del entorno. La figura del mago de ascendencia africana subsahárica aparece sobre un espacio iluminado con lo cual se crea un equilibrio visual. Este equilibrio divide el espacio en dos áreas visuales: la virgen, el Niño y dos de los reyes (uno de los cuales se supone que sea un retrato del Rey Fernando)²⁰ ocupan un plano; el Rey Etíope ocupa un segundo plano, como vemos en la siguiente gráfica:

Gráfica 1. Luz/Sombra



19. Véase *The Fall of the Natural Man*, Anthony Pagden.

20. Los reyes se utilizan para personalizar figuras del momento. Por eso resulta tan interesante la "despersonalización" del africano subsahárico.

Además del aislamiento que la estructura de luz y sombra produce, el rey etíope aparece generalmente distanciado, o, cuanto menos, en expresión de ensimismamiento, con poca participación activa en el evento. Con consistencia asombrosa, el Rey africano está alejado de las figuras principales de la natividad, ocupa un espacio secundario, y muchas veces sus ropas, si bien dentro del vocabulario europeo de realeza, son más simples que las de los otros magos.

Esta caracterización tiene un correlato claro con la concepción de que los africanos subsaháricos partícipes de la fe cristiana se habían alejado de la misma, como vimos en los testimonios que se recogen sobre las tierras del Préster Juan. La adhesión de los africanos subsaháricos al mundo cristiano era problemática, como hemos apuntado. Por un lado, la presencia de un africano subsahárico en la natividad apunta al conocimiento de los "etíopes" de la cristiandad; por otro lado, se le atribuye una participación en segundo plano, con lo que se resuelve que son los europeos católicos los portadores de la fe, los reguladores de la práctica cristiana que compete a todo ser viviente. Con ello, se invalidan las prácticas "sismáticas" que los jesuitas portugueses describen en Guinea y Etiopía entre los descendientes de este rey que participó en el nacimiento del dios cristiano.

El africano subsahárico, según las proposiciones del lenguaje gráfico, había participado del nacimiento mismo del dios cristiano, pero había olvidado sus enseñanzas, uniéndose a los moros; por lo tanto, su servidumbre se validaba en términos legales. La evidencia gráfica, de finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, del contacto de los africanos subsaháricos con la fe cristiana es abundante en tópicos: La Reina de Saba, los egipcios "negros" que conocieron a Moisés, el etíope enseñado por el propio Cristo, el Rey Mago participante de la Natividad, los discípulos de Santo Tomás, de San Agustín, del Préster Juan. Dichas escenas recogidas por la gráfica medieval atestiguan el supuesto conocimiento de todos los africanos subsaháricos de la fe cristiana. Tal iconografía participa de una misma conceptualización teórica que encuentra un discurso paralelo en la búsqueda de reinos extremadamente ricos gobernados por reyes occidentalizados a lo largo de la costa africana, y más tarde por el interior del continente, a los que que ya hemos aludido.

Esta intrincada relación con la representación del africano encuentra un contrapunto expresivo al documentarlo gráficamente en su lugar de origen. El africano subsahárico, instituido en el lenguaje pictórico como cristiano herético, al ser representado en su entorno natural será propuesto como vuelto al momento de la caída, desnudo y deforme. Esta imagen se elabora gráficamente como un contraste en relación con el rey mago, occidentalizado, que representa el poder transformador de la integración a la vida cristiana. En oposición con la integración al mundo occidental, el africano en su región natal ocupa los debates de los escolásticos y es el objeto de la representación gráfica de lo maravilloso. Su representación en términos visuales y escritos como sujeto extraordinario se convierte en un paradigma contenedor de todas las maravillas posibles explicitadas en un discurso. La desnu-

dez en medio de la naturaleza es uno de los elementos de sorpresa por su carácter ancestral, ya que remite a las representaciones en boga en la plástica de la época sobre la expulsión del paraíso de Adán y Eva. Alude, igualmente, al pecado ancestral, a la caída misma, estado al cual han sido devueltos estos hombres y mujeres tras haber sido incorporados al cristianismo y olvidarlo.

Asimismo, la desnudez alude, para el receptor europeo, a la simpleza total que coloca a los subsaháricos en la época dorada, en una vida simple y, por lo tanto, no civilizada. A propósito de la representación paralela que de los indígenas del Nuevo Mundo se establece con la desnudez y carencia total de técnicas como normas culturales descriptivas, reflexiona Pagden: "For most Europeans, the measure of civilisation could be found, too, not only in the dynamics of the arch, but also in mere complexity. The more complex a man's way of life the more civilized he became" (73).

El retroceso de rey cristiano subsahárico hasta el salvaje desnudo que se representa como el habitante de África es mencionado con insistencia tanto por teóricos escolásticos como por los cronistas de los viajes. A manera de ejemplo, recordemos a Fernão de Oliveira quien menciona cómo no ejercitar las artes civilizadoras puede conducir al retroceso en el proceso histórico humano: "As gentes de Babylonia e Egypto e Grecia," arguye Oliveira,

que conquistaram o mundo agora por falta de exercicio nam sabem tomar armas nem sam conhecidas... E os frõteyros dafrica quando corriam o campo, mays destros eram que agora. Nam falta a natureza, mas falta o costume. [54]

El retorno a la barbarie condona la esclativud, vista como un mecanismo de incorporación a la civilización y al cristianismo, fundamentos ambos de la búsqueda del rey cristiano en Etiopía, así como de su representación gráfica. La figura del rey mago "etíope" permite, en resumen, trazar la percepción europea sobre los africanos subsaháricos. En el momento de la primera colonización europea en las costas africanas la representación de éste ícono permite, de un lado, validar al africano como esclavo natural a la par que incluirlo como participante del mundo de creencias cristianas.

Dolores Aponte-Ramos
Universidad de Puerto Rico

BIBLIOGRAFIA MINIMA

- Academia das Sciencias de Lisboa. *Alguns documentos do Archivo Nacional da Torre do Tombo, acerca das navegacoes e conquistas portuguesas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.
- Diarios da navegacao de correira da India nos anos de 1569*. Lisboa: Academia das Sciencias, 1938.
- Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad" *Revista de Crítica Literaria*, 1988, 14, 28: 55-68.
- Afrique noire et monde méditerranéen dans l'antiquité: Colloque de Dakar 19-21 janvier 1976*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1978.
- Almeyda, Antonio. *Description de l'empire du Prete'Jean*. En *Recueil de divers voyages faits en Afrique et en l'Amérique*, 1674.
- Alvares, Francisco. *Verdadeira informacao das terras do Preste João das Índias*. Lisboa: Divisao de Publicacoes, Agencia Geral das Colónias, 1943.
- An Elizabethan in 1582: The Dairy of Richard Madox, Fellow of All Souls*. Londres, Hakluyt Society, 1977.
- Asia de Joao de Barros: Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*. Quarta Década. Lisboa: Divisao de Publicacoes e Biblioteca Agencia Geral das Colónias, 1946.
- Asia de Joao de Barros: Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*. Tercera Década. Lisboa: Divisao de Publicacoes e Biblioteca Agencia Geral das Colónias, 1946.
- Axtell, James. "The Scholastic Philosophy in the Wilderness". *William and Mary Quarterly* 29: 344-66, 1972.
- Boime, Albert. *The Art of Exclusion: Representing Blacks in the Nineteenth Century*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1990.
- Borrego Plá, María del Carmen. *Palenques negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1973.
- Bourgeois, Alain. *La Grece antique devant la Négritude*. París: Editions Présence Africaine, 1971.
- Brásio, Antonio Duarte. *Monumenta missionaria africana*. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, Divisao de Publicacoes e Biblioteca, 1952-1988.
- Bucher, Bernadette. *Icon and Conquest: A Structural Analysis of the Illustration of the Bry's Great Voyages*. Trad. Basia Miller Gulati. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

- Carvajal, Luis Mármol. *Primera parte de la descripción general de Affrica*. Granada: René Rabat, 1573.
- Carvalho, José Geraldo Vidigal de. *A igreja e a escravidão: uma análise documental*. Rio de Janeiro: Presença Edicoes, 1985.
- Castro, Joao de. *Discurso da vida do sempre bem vindo, et apparecido rey dom Sebastian*. París: Martin Verac, 1602.
- _____. *Roteiros*. Ed. A Fontoura da Costa. Lisboa: Agencia Geral das Colónias, Divisao de Publicacoes e Biblioteca, 1939.
- Dalacampagne, Christian. *L'invention du racisme: antiqueté et Moyen Age*. París, Fayard, 1983.
- Devisse, Jean, y Michel Mollat. *Africans in the Christian Ordinance of the World (Fourteenth to Sixteenth Century)*. Trad. William Granger Ryan. Nueva York: William Morrow and Company, Inc. Vol. II, Parte 2 of *The Image of the Black in Western Art*. Gen. Ed. Ladislav Bugner. 3 vols, 1979.
- Friedman, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981.
- Kappler, Claude. *Monstres, démons et merveilles a la fin du Moyen Age*. París: Payot, 1980.
- McCall, Daniel F., y Edna G. Bay, eds. *African Images: Essays in African Iconology*. Nueva York: Africana Publishing Co., 1975.
- O Manuscrito "Valentim Fernandes"*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1940.
- Pacheco Pereira, Duarte. *Esmeraldo de Situ Orbis*. Ed. Damiao Peres. Lisboa: Academia Portuguesa da História. 1954.
- Pagden, Anthony. "The 'School of Salamanca' Affairs of the Indies". *Histories of Universities I*: 71-112, 1982.
- _____. "Cannibalismo e contagio". *Quaderno storici* 50: 147-64, 1982.
- _____. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. "Ius et Facum: Text and Experience in the Writings of Bartolomé de las Casas". *Representations* 33: 147-162, 1991.
- Vaz, Fernao. *Copia de vna carta que escrivio de la India Oriental el padre Fernan Vaz de la Compañia de Jesus el año de 1582, al padre Antonio Delgado que reside en Lisboa*. Ms. 490, Newberry Library, Chicago, [1582].
- Veiga, Manuel da. *Relacam geral do estado da christiandades de Ethiopia*. Lisboa: M. Pinheiro, 1628.

Zurara, Gomes Eanes da. *Crónica da tomada de Ceuta por el Rei D. Joao I.* Lisboa: Academia das Sciencias de Lisboa, 1915.

_____. *Crónica do descobrimento e conquista da Guiné.* Ed. José de Bragança. 2 vols. [Lisboa]: Livraria Civilizacao, Editora, 1937.