

Luis César Bou

**ÁFRICA
Y
LA HISTORIA**

Copyright, bajo una [licencia de Creative Commons](#).
Sus contenidos pueden reproducirse libremente, en tanto se cite
la autoría y se tenga la gentileza de informarnos.
No está autorizado el uso comercial
ni la modificación de la obra.

Para contactar al autor:

obsflictos@yahoo.com.ar

A Francisco Villamil, que hubiera gustado de este libro

1. Introducción

El que controla el pasado controla el futuro; y el que controla el presente controla el pasado.

George Orwell, 1984

La cuestión de la historicidad de las culturas del África subsahariana es algo que ha entrañado un largo debate en Occidente. Desde ya que todas las culturas humanas son culturas históricas, pero la propia humanidad del negro africano es algo que ha sido puesto en cuestión. Y aún cuando ese no fuera el caso, las culturas negras fueron consideradas como ahistóricas en tanto ágrafas, perspectiva ésta de dudosa legitimidad, no sólo por la frecuente existencia de documentación escrita, sino también porque, de ninguna manera, puede considerarse a la escritura como el único elemento productor de historicidad.

Así, hasta épocas recientes, África negra fue considerada como el coto exclusivo de la etnografía primero y de la antropología después. Y no faltan quienes perseveran en esa caracterización. Por ejemplo, el antropólogo norteamericano Erik Wolf, quien titula uno de sus libros “Europa y la gente sin historia” (Wolf, 1987), rótulo bajo el cual caracteriza a muchas culturas con una mayor tradición histórica que aquella a la que el propio autor pertenece.

Pero vayamos al grano. Esta consideración de las culturas del África negra no es fruto solamente de la ignorancia. Todo etnocentrismo tiene una racionalidad económica que, en última instancia, lo justifica y sostiene. Así, los negros no fueron considerados humanos en la época en que eran objeto de la trata esclavista. El asimilarlos al ganado era condición básica para negociarlos y utilizarlos como tal. Superado el inmenso y bárbaro genocidio de la trata, los negros fueron considerados seres pueriles, necesitados de la tutoría de la colonización europea. Superada la colonización, nuevas consideraciones xenófobas y racistas toman el relevo, para legitimizar la explotación de la mano de obra inmigrante y el saqueo descarado de las riquezas africanas. Es en este sentido que la lucha de los pueblos africanos por

su historia, iniciada por Cheik Anta Diop hace ya más de cincuenta años, es también la lucha por su libertad.

Lo que aquí propongo es un breve recorrido por este debate, como ejercicio intelectual que nos permita, por una parte, entender el sentido de esta negación de las culturas africanas, y por otra, comprender cómo ha funcionado la producción de conocimiento en esta materia.

2. La humanidad del negro y la maldición de Noé

Es interesante notar que la génesis del pensamiento racista se ubica en el momento mismo de la expansión marítima europea, el siglo XVI, si bien tiene algunos antecedentes anteriores. La ideología dominante de la época buscó y encontró una justificación religiosa a la presunta superioridad racial europea. En este sentido, adquiere uso corriente la “Maldición de Noé”.

Si bien la Biblia no dice nada sobre el origen de las razas (sí lo hace el Talmud), la interpretación corriente a partir del siglo XVI fue la de que los hijos de Noé dieron origen a las distintas razas humanas. Y precisamente Cam o Châm era el hijo de Noé que había avergonzado a su padre, ganándose su maldición, y el que había dado origen a los pueblos negros. Este estigma bíblico es un tema recurrente en la descalificación del negro, y también el que justifica su esclavización. Noé mismo habría pronunciado la condena centrándola en el hijo de Cam, Canaán:

Maldito sea Canaan; Siervo de siervos será a sus hermanos.
(Génesis, 9, 25).

Esta “Maldición de Noé” o “Maldición de Cam” es asimilada, más tarde, a la negrura de la piel (Haynes, 2002). El negro, color del luto y de la contaminación, también es el color del pecado y el estigma que señala a los esclavos.

A veces había quien consideraba que no era la piel tan solo. Por ejemplo, Richard Jobson, quien comerció a lo largo de la costa africana en 1621, rehusando, por principios morales, comprar esclavos, consideraba:

“El tamaño enorme del miembro viril de los negros” prueba infalible de que eran del linaje de Canaan, quien, por haber puesto al descubierto la desnudez de su padre, había recibido una maldición en esa parte del cuerpo. (Davis, 1968)

Quizá en esta última consideración intervenga una buena dosis de envidia o recelo, o, más probablemente, algún sentido de inferioridad cuantitativa del europeo. Pero este tipo de elaboraciones no abundan, y es ante todo la piel, mucho más visible y evidente, la que señala al maldito condenado a servidumbre. Es el caso del misionero anglicano Peter Heylyn, quien dando crédito a la “Maldición de Cam”, hacia 1660 agregaba que:

“...los negros “carecían del uso de razón que es peculiar al hombre ”; que tenían “escaso ingenio y estaban desposeídos de todas las artes y las ciencias ”; que eran “proclives a la lujuria y en su mayor parte idólatras ”. Despedían mal olor y estaban tan enamorados del color de su piel ¡que pintaban al demonio blanco! (Davis, 1968)

Aquí debemos entender el supuesto enamoramiento hacia su piel negra como el apego a la marca del pecado y al error. ¿Cómo puede ser blanco el demonio?

Ahora bien, esta maldición y reducción a la servidumbre no implicaba una deshumanización en el contexto de la esclavitud doméstica o patriarcal imperante en la época bíblica. Así también en el siglo XVII, para muchos, el negro era maldito pero era humano, por tanto tenía derecho a la instrucción religiosa. En esa época se generó un interesante intercambio de opiniones sobre este tema. Todo comenzó a partir de si se debía o no permitir el ingreso de los negros en las iglesias. Goodwyn Morgan, que era uno de los defensores de la admisión, en torno a 1680, escribió una encendida defensa de la humanidad de los negros. Allí decía que:

“aun cuando una piel negra fuera la marca de la maldición de Cam, ello no determina que los negros no fueran humanos. Los plantadores difícilmente emplearían animales para vigilar el trabajo de otros animales. (Davis: 1968)

Como prueba de la humanidad del negro Goodwyn Morgan señalaba que los plantadores norteamericanos los empleaban en cuidar el

ganado de labor. Ese argumento no creo que fuera muy convincente entre los plantadores, pero bastaba a la buena intencionalidad de Morgan, quien denunció los maltratos a que eran sometidos los negros en Barbados. También alegó en favor de la capacidad intelectual de los negros, la posibilidad de su instrucción y mejoramiento religioso. Era un clérigo filántropo interesado en incorporar a los negros al rebaño de Dios. Sin embargo también estaba convencido de que, en África, los negros efectuaban “ayuntamientos antinaturales” con los monos. Esta idea, del negro como el fruto de una relación perversa entre el hombre y el mono también es un tema que se repite de autor en autor. Por algo será, por algo están tan próximos, algo habrán hecho. Por algo la mona Chita lo seguía siempre a Tarzán. John Atkins, que visitó África hacia 1730, nos cuenta que:

El mayor peligro para los viajeros proviene de un número prodigioso de simios y de monos (algunos de cinco pies de alto) que lo habitan, y que atacan a los viajeros solos, llevándolos al agua en busca de refugio, ya que estas criaturas son muy temerosas del agua. En algunos sitios los negros han sido sospechados de cometer bestialidad con ellos, y por la ternura y el afecto que bajo ciertas circunstancias expresan hacia las mujeres; la estupidez e ignorancia por la otra parte [las negras], para guiar o controlar la lujuria; pero más por el parecido cercano que a veces se encuentra entre ambas especies, todo eso lo hace a uno sospechar de esto. (Atkins, 1737)

Sin embargo, Atkins agrega que el caso no debía ser muy común, y en su relato ocupa el lugar de una curiosidad exótica. No es el caso del que fue el mayor vulgarizador de esta idea, Edward Long. Este señor, cuñado del gobernador inglés de Jamaica, residió allí a mediados del siglo XVIII y escribió la primera historia de la isla. Tenía un conocimiento muy cercano de los negros, inmensa mayoría de la población jamaicana, y decía que:

...los negros eran incapaces de hacer combinaciones de ideas simples que habían recibido a través de los sentidos, o de reflexionar sobre ellas. También carecían del sentido moral intrínseco que era un prerrequisito de la virtud. Y por consiguiente, no podían desear nada más que comer, beber, procurarse satisfacción sexual y vivir ociosos, y perseguirían estas metas sin restricción. (Davis, 1968)

Hasta aquí todo quedaría en el estado de naturaleza, pero Edward

Long va mucho más lejos en su descalificación de los africanos, dice que:

Eran un pueblo animalesco, ignorante, ocioso, artero, traicionero, sanguinario, ladrón, indigno de confianza y supersticioso. (Davis, 1968)

Y para rematar la cuestión:

Todos los pueblos del mundo poseían algunas buenas cualidades, salvo los africanos. (Davis, 1968)

Edward Long es el racismo sin disimulo, el rechazo visceral del otro. Así:

No realizó ningún esfuerzo por ocultar su asco por el “pelo bestial, ” las “narices túmidas ”, el “olor fétido o animalesco que todos tienen en mayor o menor grado ”. Hasta los piojos de los negros eran negros y presumiblemente inferiores. (Davis, 1968)

Su intrínseca inferioridad los convertía en sirvientes naturales. Cuando, en los umbrales del siglo XIX, se produjo en el parlamento inglés el debate en torno a la abolición de la esclavitud, Edward Long fue citado con profusión. Es interesante ver como llega a hablar mejor de los monos, a los que consideraba parejas habituales de las mujeres negras:

Era probable que [los monos] pudieran aprender cierto grado de lenguaje y “cumplir una variedad de menudos servicios domésticos”; con “pocos esfuerzos...” podía enseñárseles tanto de las “artes mecánicas” como a cualquier negro. De África habían llegado noticias de monos que vivían en chozas construidas por ellos mismos, a las que a veces llevaban a mujeres negras. (Davis, 1968)

La unión sexual de negros y monos era para Edward Long algo perfectamente natural y razonable, así:

El chimpancé podía codiciar a las mujeres negras llevado “por un impulso natural de deseo, como el que inclina a un animal hacia otro de la misma especie, o que presenta una conformidad en los órganos de generación. (Davis, 1968)

Pero no solamente se parecen monos y negros en sus órganos, también en sus conductas y proceder:

En el caso de los negros, el acto sexual era tan “libidinoso y desvergonzado” como el de los monos y mandriles. Y “ambas razas” compartían “una llamativa predisposición hacia la lascivia.” (Davis, 1968)

De hecho, Edward Long termina opinando en forma mucho más favorable del orangután. Todas estas consideraciones tenían un sentido muy claro: Si el negro no hubiese sido considerado como un subhombre no podría haber sido objeto de comercio. Esto no era nuevo, ya los agrónomos latinos asimilaban al esclavo con el ganado y los aperos. El esclavo era el instrumentum vocale, el ganado el instrumentum semivocale y las herramientas el instrumentum mutuum. Lo único que diferenciaba a unos de otros en la consideración técnica de la administración rural era su distinta capacidad para el lenguaje. (Dockés: 1984) La deshumanización era la condición básica de la esclavización, esto se reeditó en los campos de concentración nazis.

Pero, si no eran humanos, o si se trataba de subhumanos, ¿cuál sería su origen? Se buscaron otras alternativas a la cruce de especies: negros y blancos no podían tener ancestros comunes.

3. Otra especie humana, la poligénesis

Desde antiguo había habido quienes manifestaran que los negros pertenecían a una especie distinta a la del blanco. El propio John Atkins, antes citado, confesaba que:

Aunque es un poco heterodoxo, estoy convencido de que las razas negra y blanca han “ab origine”, nacido de ancestros diferentes. (Atkins, 1737)

Este convencimiento bastante generalizado se expresó en el nombre dado al fruto de la relación entre negro y blanco. El término “mulato” se deriva de “mula”, que como sabemos designa al híbrido de dos especies. Edward Long expresaba un convencimiento popular cuando en su colección de barbaridades afirmaba que la cruce de dos mulatos no producía descendencia. Claro, para él monos y negros tenían más afinidad que negros y blancos.

Pero es notable cómo la Ilustración reelaboró estas creencias en el

marco de su enfrentamiento con la Iglesia. En efecto, considerar la existencia de dos especies humanas era una manera de refutar el dogma monogenético de la creación. Así, los ilustrados fueron poligenetistas, afirmando el origen independiente de las distintas razas, a las que se da la entidad de especies. El gran Voltaire opinaba que:

Representa un gran problema respecto de ellos [los africanos] saber si descienden del mono o si el mono desciende de ellos. Nuestros sabios han dicho que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios: ¡he aquí una cómica imagen del Ser eterno, con una nariz aplastada y con poca o ninguna inteligencia! (Ki-Zerbo, 1980)

Voltaire se opuso a la esclavitud en muchos de sus textos, pero también, como buen burgués que era, invertía sus ahorros en empresas ligadas a la trata. De hecho, un armador esclavista de Nantes, puerto por ese entonces dedicado casi totalmente a la trata, le rindió homenaje bautizando *Le Voltaire* a uno de los barcos de su propiedad. Al menos el gran filósofo creía en el mejoramiento de los negros:

Llegará un tiempo, sin duda, en que tales animales sabrán cultivar la tierra, embellecerla con casas y jardines, y conocer la ruta de los astros: hace falta su tiempo para todo. (Ki-Zerbo, 1980)

No todos eran tan optimistas, por ejemplo David Hume en una nota al pie del capítulo de sus Ensayos dedicado a los caracteres nacionales, se ocupa de las naciones negras:

Estoy en condiciones de sospechar a los negros naturalmente inferiores a los blancos. Escasamente hubo nunca una nación civilizada de tal complexión, ni siquiera algún individuo eminente en la acción o en la especulación. No hay manufacturas ingeniosas entre ellos, ni artes, ni ciencias.

Por otra parte, los más rudos y bárbaros de los blancos, tales como los antiguos germanos, o los tártaros del presente, tienen todavía algo eminente acerca de ellos, en su valor, forma de gobierno, o algún otro particular. Tal diferencia constante y uniforme no podría ocurrir, en tantos países y épocas, si la naturaleza no hubiera hecho una distinción original entre estas variedades de hombres. (Hume, 2006)

La diferencia entre Voltaire y Hume radica en que, para el último,

no hay muchas esperanzas para el futuro desarrollo de los negros. Hay algo intrínseco en ellos que los devalúa en relación a los blancos. Ni siquiera pueden sobresalir individualmente:

Para no mencionar a nuestras colonias, hay esclavos negros dispersos por toda Europa, en los cuales nadie descubrió nunca ningún síntoma de ingenio; a pesar de que el pueblo bajo, sin educación, se eleva entre nosotros, y se distingue en cualquier profesión. En Jamaica, de hecho, se habla de un negro que es un hombre de buenas dotes e instrucción, pero es probable que sea admirado por pequeños logros, como un loro, que dice una pocas palabras correctamente. (Hume, 2006)

¿Qué más se puede agregar? Un negro fuera de lo común podía llegar a la capacidad de aprendizaje de un loro. Evidentemente había algo en ellos, genético diríamos hoy, que establecía esto. Los grandes naturalistas lo afirmaron sin tapujos.

El primero de ellos, en el siglo XVII, fue Marcello Malpighi, quien realizó el primer estudio microscópico de la piel humana. Malpighi fue un pionero en la utilización del microscopio y al viviseccionar el cadáver de un negro pudo realizar el primer estudio comparativo de la estructura de la piel. Así, localizó el color particular del negro en una capa de mucosa, ubicada entre la epidermis y la verdadera piel. Por la misma época, Anton van Leeuwenhoek, descubridor de la vida microscópica, afirmaba que la sangre de los negros tenía una estructura distinta a la de los blancos.

Estos avances en el conocimiento dieron mayor sustento a la idea de que el negro pertenecía a una especie distinta, y por supuesto inferior, de hombres. Elemento este muy apropiado para la lucha de los ilustrados contra la religión y la Iglesia. Incluso el gran Linneo, muy reacio como era a establecer distinciones entre los seres humanos:

...describía a los africanos como “flemáticos, indolentes y negligentes... y gobernados por el capricho.” (Davis, 1968)

También Georges Cuvier fue de la misma opinión, y se esmeró en encontrar el parentesco entre el negro y el mono. Para Cuvier:

La raza negra... se caracteriza por su complejión oscura, su cabello crespo o lanoso, el cráneo comprimido y la nariz aplastada. La

prominencia de la parte inferior del rostro y el grosor de los labios la aproximan a todas luces a la familia de los simios; y las hordas que la componen han permanecido siempre en el estado de la más absoluta barbarie. (Davis, 1968)

He aquí una caracterización lapidaria, por parte del naturalista más famoso de su época. Ahora bien, si el negro era un subhombre próximo a los simios y sin parentesco con los hombres verdaderos (blancos), no sólo no podía tener una historia, sino que era, él mismo, parte de la historia natural. Ese era el único sitio en el que podía tener cabida: como un fragmento de la inmensa obra de la naturaleza. En este sentido, y en tanto que objeto de estudio (a más no podía aspirar), su lugar estaba en los museos de historia natural y en los zoológicos. Allí se lo llevó sin ningún escrúpulo, pero no olvidemos que museos y zoológicos también sirven a la diversión y al espectáculo.

4. En museos y zoológicos

El propio Cuvier tuvo oportunidad de conocer a una mujer africana, trasladada a París como curiosidad y objeto de estudio. Se trató de la famosa “Venus Hotentote”. “Hotentotes” es el nombre que los colonizadores holandeses de África del sur dieron a los indígenas del grupo joi-joi. El carácter dulce y pacífico de los joi-joi los llevó a recibir amigablemente a los boers (campesinos) instalados, en el siglo XVII, en la Colonia del Cabo, por la Compañía de Indias Orientales holandesa. Rápidamente, las tierras fueron apropiadas por los blancos, y los joi-joi sometidos a esclavitud y servidumbre, cuando no lisa y llanamente exterminados. La “Venus Hotentote” era una infeliz mujer joi-joi llevada por uno de sus amos desde la entonces Colonia del Cabo a Europa, para ser exhibida como curiosidad. A Londres llegó en 1810, y recorrió Inglaterra como objeto de un espectáculo que terminó en el escándalo: se la mostraba semidesnuda y, por un pago extra, se permitía que los espectadores tocaran sus nalgas prominentes, producto de la esteatopigia, como si esta característica de las mujeres joi-joi no existiera en muchas mujeres europeas. Finalmente, una sociedad benéfica solicitó la prohibición del espectáculo y la pobre africana fue llevada ante los tribunales. Luego de que este inconveniente provocara el fin del negocio en Inglaterra, fue trasladada a París, donde un do-

mador de fieras la exhibió durante quince meses. En ese tiempo, además de satisfacer la curiosidad pública, fue objeto de estudio por parte de varios científicos franceses, entre ellos Cuvier, quien la describió como una mujer inteligente, de excelente memoria y que hablaba fluidamente el holandés.

Pero quizá lo más significativo se produjo después de la muerte de la “Venus Hotentote”. Falleció en 1815, de algo que se describió como una “enfermedad inflamatoria”. La comunidad científica parisina se reunió para realizar su autopsia, luego de que Cuvier realizara un vaciado en yeso de su cuerpo. Los resultados de la autopsia fueron publicados también por Cuvier. Y desde entonces hasta 1974, su esqueleto, su cerebro y sus genitales estuvieron en exposición en el Museo del Hombre de París. Sus genitales, sobre todo, fueron durante ese tiempo objeto de gran curiosidad, por poseer lo que se denominaba *sinus pudoris* o también “cortina de vergüenza”, en realidad una elongación de los labios menores de la vagina, propia según algunos de las mujeres joi-joi. (Gould, 1985)

Sobre la base de estos estudios “científicos” de la Venus Hotentote, un etnólogo norteamericano, Josiah Clark Nott, llegó a la conclusión de que los hotentotes, junto con los bosquimanos, eran:

...los especímenes más bajos y más bestiales de la humanidad. (Nott, 1855)

¿Habrán cometido los hotentotes alguna vez la bestialidad y la bajeza de convertir a un ser humano en objeto de exhibición? Lo dudo, pero Nott, primer traductor de la obra de Gobineau al inglés, no podía calificarlos de otra manera.

Los restos de la “Venus Hotentote” retornaron a Sudáfrica en el año 2002, luego de insistentes reclamos iniciados por el gobierno de Mandela y un largo debate, que llegó a la Asamblea Nacional de Francia. Diana Ferrus, una poetisa sudafricana de ascendencia joi-joi, le dedicó un poema que, entre otras cosas, dice:

*He venido a sacarte de esta miseria
a llevarte lejos de los ojos curiosos
del monstruo fabricado por el hombre
que vive en las tinieblas
con sus garras de imperialismo*

*que diseccionó tu cuerpo parte por parte
que asoció tu alma a la de Satán
y se declaró él mismo el dios absoluto.* (Ferrus, 2000)

Por cierto que, con ser significativo, el caso de la “Venus Hotentote” no fue el único. Al menos sus restos fueron a parar a un museo antropológico. La mayoría de los otros “ejemplares” conocidos debieron convivir con piezas de fauna y flora silvestre. A lo largo del siglo XIX, muchos museos de historia natural, europeos y americanos, incorporaron a sus colecciones ejemplares de distintos tipos raciales, excepto blancos por supuesto. El último caso en dar cierta polémica fue el “Negro de Banyolés”, en España. Podemos detenernos en este caso paradigmático.

En torno a 1825, dos hermanos franceses, Edouard y Jules Verreaux, realizaron varios viajes al África del Sur con el fin de reunir una colección de animales africanos. Los Verreaux eran una mezcla de naturalistas, aventureros y comerciantes, pero su profesión principal era la taxidermia. En esa época, antes del desarrollo de la fotografía, la única forma de acercar la fauna salvaje a ojos europeos era mediante los zoológicos, que requerían un costo de mantenimiento importantísimo, o mediante los “museos naturales”, mucho más económicos, donde se exhibían los animales embalsamados. Los Verreaux tenían su propio museo, la “Maison Verreaux”, en el cual llegaron a reunir una colección muy importante. Allí tenían jirafas, rinocerontes, monos ¿cómo iba a faltar un negro? No se sabe bien cómo, en uno de sus últimos viajes, los Verreaux obtuvieron el cadáver de un africano, al que sometieron al procedimiento de taxidermia habitual. Trasladado a París, el nuevo ejemplar quedó expuesto en una vitrina, con una lanza en una mano y con el característico escudo en forma de mariposa en la otra.

El tiempo pasó y, luego de la muerte de sus fundadores, la “Maison Verreaux” conoció la decadencia. Tan es así que la viuda de Edouard vendió buena parte de la colección. Uno de los compradores fue un veterinario catalán, antiguo director del zoológico de Barcelona, de apellido Darder. Varios años más tarde, en 1916, Darder fundó su propio museo en Banyoles (Girona). En ese sitio instaló la colección que fue reuniendo a lo largo de su vida, incluyendo los ejemplares que comprara la viuda de Verreaux. Allí fue a parar el africano sustraído

por los hermanos naturalistas-taxidermistas. Y allí quedó expuesto en su vitrina hasta que, en 1991, alguien descubrió que se trataba de un ser humano. El que lo hizo fue un negro, el médico haitiano Alphonse Arcelin, que visitó casualmente el museo Darder. Según un periodista que relató la historia:

Entonces llegó Alphonse Arcelin y lo miró por primera vez como ninguna otra persona lo había visto: con piedad y con el profundo horror que deriva del reconocimiento. (Antón, 2000)

Es notable como, aún hoy, el periodista parte del supuesto de que sólo un negro podía reconocer a un negro embalsamado como ser humano. Lo cierto es que Arcelin armó un escándalo, y lo hizo en el momento más indicado: las vísperas de los Juegos Olímpicos de Barcelona. Convocó a que los países africanos no enviaran delegaciones si el “Bechuana” (como se lo conocía en Banyoles) seguía estando en exposición. Banyoles era subsele olímpica, y el propio Comité Olímpico solicitó al Ayuntamiento que el negro fuera retirado de la exposición. El Ayuntamiento resistió el pedido, pero los Juegos Olímpicos eran un gran negocio y no era cuestión de arruinarlo con un escándalo. Finalmente, se retiró al negro con vitrina y todo. Pasadas las Olimpíadas la discusión continuó: el Ayuntamiento y muchos ciudadanos de Banyoles se negaban a desprenderse de una “pieza” que consideraban parte de su patrimonio cultural. Pero Arcelin era terco y consiguió el apoyo diplomático de varios países africanos y de la propia Organización para la Unidad Africana, y también del Secretario General de las Naciones Unidas, Kofi Annan. Como la cuestión estaba derivando en un escándalo que podía desprestigiar a la diplomacia española, el gobierno de Aznar decidió dar una salida expeditiva al problema: devolver el negro al África. Para ello hubo que realizar algunos trámites burocráticos muy peculiares, tales como el de descatalogar al negro como pieza de museo y reclasificarlo como “resto humano”, etc. Finalmente, trasladarlo desde Banyoles en plena noche (para evitar cualquier escándalo), y embarcarlo en Madrid hacia Botswana, el país que aceptó reclamarlo como propio.

Quizá el “Negro de Banyoles” haya tenido la particularidad de ser el último de estos casos de exhibición de un negro en un museo de historia natural. Seguramente no fue el único, sólo que en los otros casos (como en el Museo del Hombre de París) se adelantó

algún tipo de pudor poscolonial. El fin del colonialismo, y la presencia de un número importante de africanos en las antiguas metrópolis, en calidad de estudiantes, inmigrantes, funcionarios de los nuevos países independientes de África, etc., inhibió la presencia de estas “piezas” en las colecciones. También inhibió otros espectáculos, corrientes en el período colonial y precolonial: los “zoos humanos”.

Así se denomina hoy a las frecuentes exposiciones públicas de los indígenas en las metrópolis europeas. (Bancel, 2000) Claro, en aquellas épocas tenían otros nombres: "exposiciones etnográficas", "aldeas negras", etc. Allí se exponía a los súbditos coloniales en su estado "natural", a veces como parte de una serie que comenzaba con distintas especies de monos. Frecuentemente debían exhibirse desnudos o semidesnudos en un clima que no les era propio.

La exhibición de poblaciones exóticas se convirtió en algo muy popular en Europa y EE.UU. a partir de la década de 1870, justamente el momento del paroxismo imperialista. Existieron exposiciones en Hamburgo, Londres, Barcelona, Nueva York, Ginebra, etc. Cada una de ellas con una concurrencia de entre 200.000 y 300.000 espectadores. Uno de los pioneros en esta actividad fue un alemán llamado Karl Hagenbeck, que comenzó como comerciante de animales y terminó como gran empresario de muchos zoológicos europeos. En 1876 envió un comisionista a Sudán para trasladar a Europa algunas fieras salvajes y también algunos nubios. Con éstos organizó una muy exitosa exhibición que se presentó en Berlín, París y Londres.

Advirtiendo el éxito de esta iniciativa, el director del Jardin zoologique d'acclimatation parisino, Geoffroy de Saint Hilaire, organizó dos “espectáculos etnológicos” centrados en la exposición de indígenas africanos. La concurrencia llegó ese año (1877) al millón de personas y desde entonces hasta 1912 el Jardin organizó unas treinta “exhibiciones etnológicas”

Pero la mejor oportunidad de exhibir a los indígenas fueron las grandes exposiciones internacionales. Las exposiciones de París de 1878 y 1889 presentaron reconstrucciones de “aldeas negras”, en el último de los casos poblada con 400 africanos trasladados para ese fin. También las Exposiciones Coloniales de Marsella (1906 y 1922) y París (1907 y 1931) exhibieron indígenas frecuentemente desnudos o semidesnudos. Estas exposiciones tuvieron una concurrencia masi-

va: 28 millones en 1889, 34 millones en 1931. El salvajismo de los espectadores era notorio:

La actitud del público era uno de los temas más sorprendentes: muchos visitantes arrojaban alimentos o chucherías a los grupos que se exhibían, comentaban las fisonomías comparándolas con los primates (retomando con ello uno de los tópicos de la antropología física, ávida de sacar a la luz los "caracteres simiescos" de los indígenas) o riéndose abiertamente viendo a una africana enferma temblequeando en su choza. (Bancel, 2000)

Ciertamente, muchos no soportaban el cambio de clima y enfermaban ¿o enfermarían de la humillación? La mortalidad era alta, también entre algunos de nuestros indios fueguinos, que pasaron por las exposiciones de París. Esto se podía hacer sin ningún remordimiento, ya que la propia humanidad de estos seres era discutible. Si bien en estas exposiciones se mostraban todos los pueblos colonizados, el énfasis estaba en el África, esa era la mayor atracción. Hay quien señala que de por medio también estaba el voyeurismo: en esa época no había muchas otras oportunidades de ver a un ser humano desnudo. (Pieterse, 1992)

Los empresarios a cargo de muchas de estas exhibiciones provenían del ámbito circense. No solían ser demasiado formales ni respetuosos de los acuerdos establecidos. A veces desaparecían cuando veían decaer el negocio, dejando librados a su suerte a los creadores del espectáculo. Hay al menos un caso en el que un grupo de africanos se rebeló contra los incumplimientos de su empresario, generando una gran alarma en la población de la ciudad suiza donde habían recalado. ¡No fuera a ser que los salvajes escaparan! Pero fue un caso aislado, en general, los pobres infelices aislados de su medio social aceptaban resignadamente la humillación y el manoseo. (Minder, (2003)

América no sólo no se quedó atrás, sino que produjo uno de los casos más vergonzosos: Por iniciativa de Madison Grant, notorio racista y antropólogo aficionado, en 1906 el Zoológico del Bronx, de Nueva York, colocó a un pigmeo congoleño llamado Ota Benga en la misma jaula que un orangután. Allí se puso un cartel: "El eslabón perdido", con lo que se situaba a Ota Benga en un lugar intermedio entre el hombre y el mono. ¿En qué lugar habría que colocar a Madison Grant?

Este personaje fue un gran difusor de las teorías de Gobineau, el tema es que en aquel entonces “eso” era considerado ciencia.

5. La ciencia gay

Quizá la mejor demostración de las limitaciones de eso que llaman “ciencia” pueda encontrarse en el tratamiento que determinados “científicos” dieron a la cuestión racial. Quizá aquellos que pretenden un estatus científico para las disciplinas que profesan dejarían de pretenderlo si supieran hasta qué punto la antropometría, la frenología, la eugenesia, fueron consideradas en su momento “científicas”. Pero, más allá de la presencia de estas pseudociencias (¿cuántas de las ciencias de hoy serán pseudociencias en el mañana?), lo cierto es que existen determinados lugares comunes en el pensamiento académico de los siglos XIX y XX. Con relación al África subsahariana, como con relación a oriente, esos lugares comunes definen a un “Otro”, en gran medida antitético al ser europeo (Said, 1990). Exploremos esos lugares comunes.

El principal, por cierto no superado, es el del evolucionismo. La idea decimonónica, también compartida por el marxismo, de que todas las sociedades pasan por determinadas etapas de evolución. La antropología fue, en sus inicios, una gran difusora de esta idea, no sólo en cuanto a lo social y cultural, sino también en lo que hace a las características físicas de los individuos. En los términos racistas de Madison Grant, la idea es que:

...estos grupos de la humanidad que en un período temprano encontraron refugio en las Américas, en Australia, en Etiopía, o en las islas del mar, representan en gran medida etapas en el desarrollo físico y cultural del hombre, las que los habitantes de Eurasia, más enérgicos, han atravesado hace mucho. (Grant, 1916)

Por supuesto que los africanos están en la primera de las etapas, de allí su caracterización como “primitivos”. También la atribución al negro de una mentalidad “prelógica”. Levy Bruhl fue quien acuñó esta idea, si bien luego tuvo la honestidad intelectual de retractarse, la idea quedó y pervivió en tanto funcional a los intereses colonialistas europeos. Después de todo ¿es muy grande la distancia entre esa “prelógica-

ca” y la caracterización que hace Gobineau?

La variedad negra es la más baja y ocupa los peldaños inferiores. El carácter animal dado a su forma básica le impone su destino desde el instante mismo de la concepción. Nunca pasa de las zonas más restringidas del intelecto... Si sus facultades reflexivas son mediocres o incluso inexistentes, sus deseos y, por consiguiente, su voluntad poseen tal intensidad, que a menudo resultan terribles. Muchos sentidos se hallan desarrollados en ella con un vigor desconocido en las otras dos razas; sobre todo el del gusto y el del olfato. Precisamente ese afán de sensaciones es el que nos demuestra de manera más primaria su inferioridad. (Gobineau, 1884)

Pero la afición de Gobineau era la sociología, de manera que arremete con su “análisis” de las sociedades negras:

Las costumbres de esas poblaciones parecen ser las más brutalmente crueles. La guerra de exterminio, esa es su política; la antropofagia, esa es su moral y su culto. En ninguna parte, puede uno ver ni villas, ni templos, ni nada que indique sentimiento alguno de sociabilidad. Es la barbarie en toda su fealdad, y el egoísmo de la debilidad en toda su ferocidad. (Gobineau, 1884)

Después veremos más sobre la presunta antropofagia de los negros, sigamos un poco más con Gobineau y nuevamente encontraremos los mismos tópicos de Edward Long:

Las bestias feroces parecen de una esencia demasiado noble para servir de punto de comparación a estas tribus horribles. Los monos bastarán para representar la idea de la psiquis, y en cuanto a la moral, uno se considera obligado a evocar el parecido con los espíritus de las tinieblas. (Gobineau, 1884)

¿Qué tal? Los “espíritus de las tinieblas.” ¿Qué puede ser eso? Por esa época, y aún hoy, se habla del “África Negra.” El aventurero-explorador Henry Morton Stanley publicaba el relato de sus aventuras con el título “A Través del Continente Oscuro” (Stanley, 1998) y el gran novelista Joseph Conrad su muy significativa obra “El Corazón de las Tinieblas.” (Conrad, 1973) ¿Qué era lo tenebroso y oscuro del África? ¿La piel de sus habitantes? Seguramente que no, o al menos no sólo eso. África era vista como la encarnación del salvajismo, y éste último era la antítesis de los más preciados valores decimonónicos,

pudor y castidad incluidos. En esta cuestión hay mucho de miedo al reconocimiento de la propia humanidad en la humanidad del otro. La novela de Conrad, erróneamente considerada anticolonialista, es la mejor expresión de esta cuestión: el blanco que cae en el salvajismo, no puede retornar de él, queda sumido en el horror, el horror.

Sigamos adelante, si bien el Conde de Gobineau hoy sería considerado un diletante, en su época era estimado como uno de los pensadores más lúcidos de su época. Es que sus ideas partían de lugares comunes académicos, en los que el racismo ocupaba un lugar destacado. En la Europa del siglo XIX y buena parte del XX era científico ser racista, y la barrera racial era considerada insoslayable.

La obra de Gobineau sobre la desigualdad de las razas tuvo una difusión amplísima. En los Estados Unidos fue traducida por el precursor americano de la etnología, Josiah Nott, a quien citamos anteriormente. La obra de Nott destila un piadoso odio racial. Describiendo la población del África occidental dice:

Estas son todas tribus salvajes, poco distintas, en naturaleza física y propensiones morales, a los hotentotes. Cualquier cosa similar a un análisis detallado de ellos no sería más que una inútil repetición de descripciones, que se encuentran en todos los relatos de viajeros, exhibiendo imágenes de las razas más degradadas de la humanidad. En una palabra, el África toda, al sur de los 10° de latitud norte, muestra una sucesión de seres humanos con su intelecto tan negro como su piel, y con una conformación cefálica que convierte a cualquier esperanza en su mejoramiento en un sueño utópico, filantrópico, pero de alguna manera senil. (Nott, 1855)

Desde ya que la educación no puede cambiar nada si, como pensaban estos “cientistas”, el carácter moral depende del carácter físico. Así, para Nott:

...la historia no muestra evidencia de que la educación, o cualquier influencia de civilización que pueda llevarse hacia razas de organización inferior, puedan cambiar radicalmente su carácter físico, ni, en consecuencia, moral. (Nott, 1855)

Nott no estaba solo en este tipo de consideraciones, eran los lugares comunes científicos de su época, para afirmarlos trae en su ayuda la autoridad del etnólogo inglés James Cowles Prichard, quien dice:

Revisando las descripciones de todas las razas enumeradas, debemos observar una relación entre su carácter físico y su condición moral. Las tribus que tienen lo que se denomina el carácter negro en un grado más profundo son las menos civilizadas. Los papels, bisagos, ibos, quienes en el mayor grado se distinguen por caras deformes, mandíbulas salientes, frente rellena, y por otras peculiaridades negras, son las más salvajes y moralmente degradadas de las naciones descritas hasta aquí. Lo inverso de esto es aplicable a todas las razas más civilizadas. (Prichard, 1826)

A la hora de explicar la causa de estas diferencias entre los hombres, el piadoso Nott recurre a la mano del Creador, cuya intervención sería la única capaz de revertir lo establecido:

¿No contemplamos, en todos los aspectos, características humanas tan completamente segregadas de las nuestras, que no pueden ser explicadas de otra manera que suponiéndolas un acto directo de creación? Sobre los rasgos morales e intelectuales de tales ejemplares abyectos no se ha realizado ninguna impresión en cinco mil años: ninguna puede hacerse, (hasta donde la ciencia conoce) hasta que su organización sea modificada por un milagro –la más absurda de las suposiciones desesperadas. (Nott, 1855)

Piadosos o no, los científicos del siglo XIX consideraban que la barrera racial era infranqueable. Tal el caso de Gustave Le Bon, que llega a equiparar las razas a algo parecido a las especies:

Las aglomeraciones humanas diseminadas en diversos puntos del globo se clasifican en cierto número de grupos que lleva el nombre de razas. Antes, esta palabra significaba que existían entre los grupos humanos, designados de este modo, diferencias menos grandes que las observadas en los grupos de animales que se designan con el nombre de especies. Pero habiendo probado los progresos de la ciencia moderna que las diversas razas del hombre están separadas por caracteres tan profundos como los que distinguen a las especies de animales afines, hay que tomar ahora el vocablo raza como sinónimo de especie, cuando se aplica al hombre. (Le Bon, 1974)

El pensamiento etnográfico está marcado por la impronta de este racismo y evolucionismo. Uno de los mejores ejemplos es el tratamiento que dio, desde un principio a los fenómenos religiosos africa-

nos. Así, Sir James Frazer hablaba de una secuencia de desarrollo que comenzaba en la magia, seguía en la religión y terminaba en la ciencia. (Frazer, 1985) Como si en algún lugar del mundo pudiéramos, aún hoy, encontrar estos tres elementos separados entre sí. Otro etnólogo evolucionista, Edward Tylor, elucubró una secuencia en el desarrollo del pensamiento religioso que partía del animismo o fetichismo, seguía con el politeísmo y terminaba en las religiones monoteístas. Por supuesto que el ámbito que corresponde a los africanos es el de la magia, en el primero de los casos, y el del animismo o fetichismo, en el segundo.

Aún hoy se caracteriza como “fetichistas” a muchas creencias religiosas africanas. El fetichismo deriva su nombre del portugués feicho, cosa hecha o elaborada por el hombre. Se veía primitivismo en adorar ídolos fabricados por los fieles, como si muchas religiones, presuntamente monoteístas, no utilizaran también objetos de culto o fetiches de distinta índole (imágenes, crucifijos, textos, etc.) (Brelich, 1979). Se decía que los africanos “creaban sus dioses”, como si el culto católico no estuviera lleno de ejemplos similares.

Otros lugares comunes muy difundidos es el de la antropofagia africana. Por supuesto que este tema era funcional también a los intereses colonialistas europeos. Un discípulo de Madison Grant, Lothrop Stoddart, caracterizaba a los africanos como sigue:

La ineptitud política del negro, que nunca va más allá del concepto tribal. Mantiene al África negra como un mosaico de pueblos, guerreando salvajemente entre sí y ampliamente adictos al canibalismo. Entonces, también las religiones nativas son usualmente sanguinarias, demandando una prodigalidad de sacrificios humanos. Las matanzas ordenadas por magos y médicos-brujos negros alcanzan a veces proporciones increíbles. (Stoddart, 1922)

La creencia en el canibalismo de los negro llegó a tal punto que, el más reputado compendio del conocimiento científico de los inicios del siglo XX, la Enciclopedia Británica, sostenía:

El canibalismo se encuentra en su forma más simple en África. En ese continente la mayoría de las tribus caníbales comen carne humana porque les gusta, y no por cualquier motivo mágico o por carencia de otra carne animal. (Encyclopedia Britannica, 1911)

También los africanos creyeron en la antropofagia de los blancos, sólo que en ese caso existía un argumento concreto: ¿Para qué podían llevarse a tanta gente en los barcos negreros si no era para comerla? Las fantasías en torno a lo que los antropólogos norteamericanos llaman la “antropofagia gastronómica”, o sea consumir a un prójimo como alimento, son un elemento extendidísimo, que tiene siempre como protagonistas a los africanos y como víctima al explorador europeo hervido en una olla gigantesca. Evidentemente, en África existió una antropofagia ritual, como también en América, por ejemplo en el caso de los guaraníes. Pero: ¿Acaso no hay también canibalismo ritual en la misa católica? ¿No se consume allí la carne y sangre simbólica de alguien cuyas virtudes se admiran?

También durante la época colonial los africanos creyeron en la antropofagia de los blancos, en ese caso el argumento concreto era: ¿Por qué nunca retornan muchos de los que van a trabajar a las minas y plantaciones de los blancos? Argumento válido por cierto: la riqueza de los europeos fue construida con la vida de muchos africanos. Otra fantasía africana de esta época fue la del vampirismo de los blancos. Aquí el argumento concreto era el estado lastimoso en que regresaban (los que regresaban) de las minas y plantaciones. ¿Cómo podían haber decaído tanto física y psíquicamente? Evidentemente, los blancos se habían alimentado con su sangre. (White, 2000) Argumento racional, sin duda, por algo seguimos llamando “chupasangre” al explotador. Pero conviene recordar que no hace mucho, a inicios de la década de 1980, antes de la difusión del HIV, el principal rubro de exportación de Haití, esa África americana, era la sangre humana, y el principal comprador las empresas médicas norteamericanas.

Volvamos a los científicos, quizá muchas apreciaciones puedan atribuirse a la lejanía del objeto de estudio, a la falta de rigurosidad de este último. No fue el caso de la lingüística. Los lingüistas europeos del siglo XIX encontraron que en gran parte de África subsahariana se utilizaba un grupo de lenguas notoriamente emparentadas entre sí. Un lingüista alemán que residió muchos años en África del Sur, W. H. I. Bleek, bautizó a esas lenguas como pertenecientes a la familia bantú, término que elaboró uniendo el prefijo plural ba con el término ntú que en esas lenguas significa persona. A partir de allí y hasta el día de hoy se ha usado y abusado del término, y así es como encon-

tramos quienes hablan de "pueblos bantúes", "cultura bantú" y hasta "raza bantú". Tan afortunado fue este término, de creación europea, que terminaron utilizándolo los propios africanos, aún los nacionalistas. Pero volvamos a los lingüistas, ellos encontraron que estas lenguas tenían un desarrollo comparable al de las europeas: podían expresar perfectamente conceptos, categorías de análisis y se adaptaban perfectamente para la expresión de las especulaciones filosóficas más sutiles.

La conclusión lógica fue que esas lenguas no podían haber sido creadas por los negros, su origen había que buscarlo en otra parte. ¿Dónde? En alguna cultura más o menos blanca (o, mejor diríamos, considerada blanca en ese entonces) como Egipto, aunque para eso hiciera falta crear parentescos donde no los había y diseñar itinerarios lingüísticos traídos de los pelos. Lo que nunca se preocuparon por explicar estos lingüistas es para qué adoptaron los negros términos que, según ellos, no eran capaces de utilizar. (Carme Junyent, 1998) Hoy día se sabe que las lenguas bantúes son genuinamente africanas y genuinamente negras, su región de origen estaría próxima al Camerún. La relación cierta entre las lenguas negras y la egipcia era exactamente inversa.

El evolucionismo positivista fue la teoría que acompañó al dominio blanco. El negro dejó de ser el animal para convertirse en el primitivo, el salvaje o, en el mejor de los casos, el niño necesitado de tutelaje.

6. Mitad demonios y mitad niños.

En 1899 Rudyard Kipling escribió su famoso poema "La carga del hombre blanco". Se lo dedicó a los Estados Unidos que, luego de la guerra contra España, surgía como una nueva potencia colonial, impuesta a un pueblo extraeuropeo (Filipinas). Vale la pena leer y releer el poema, aquí nos interesa la primera estrofa:

*Llebad la carga del Hombre Blanco...
Enviad a los mejores de entre vosotros...
Vamos, atad a vuestros hijos al exilio
Para servir a la necesidad de vuestros cautivos;*

*Para servir, con equipo de combate
a naciones tumultuosas y salvajes,
Vuestros recién conquistados y descontentos pueblos,
Mitad demonios y mitad niños.*
(Kipling, 1899)

Como intelectual orgánico de su clase, Kipling expresó aquí perfectamente la consideración europea hacia los súbditos coloniales: Mitad demonios y mitad niños. Cuando no se trataba de feroces salvajes, capaces de cualquier barbaridad, eran niños necesitados de un tutor. Los niños se convertían en salvajes, cuando escapaban a la benéfica influencia colonial; y los salvajes en niños, cuando tenían el buen tino de aceptarla. La etnografía colonialista encontró rápidamente los caracteres pueriles de los africanos. Según la Enciclopedia Británica:

...la constitución mental del negro es muy similar a la de un niño, normalmente bien dispuesto y alegre, pero sujeto a súbitos accesos de emoción y pasión durante los que es capaz de realizar actos de atrocidad singular, impresionable, vano, pero exhibiendo frecuentemente en la función de sirviente una fidelidad canina que ha pasado la prueba suprema. (Encyclopedia Britannica, 1911)

Una novela colonial belga describe el paso del salvajismo a la niñez como producto de la influencia benéfica del blanco:

Una vez que él [el negro] entra en contacto con el hombre blanco, pierde su carácter bárbaro y sólo retiene las cualidades infantiles de los habitantes de la selva. (Pieterse, 1992)

La tarea de los blancos, entonces, era la de educar a esos niños, cosa no muy difícil ya que, de acuerdo al testimonio de un colonialista el carácter de los negros es:

...tan plástico e impresionable como el de un niño --una hoja en blanco donde podemos escribir todo lo que deseamos, sin la necesidad de borrar primero viejas impresiones. (Pieterse, 1992)

La educación es indispensable para todos los niños, es la forma de lograr que sean felices. De hecho, la colonización parece haber logrado que los africanos, gracias a sus nuevos tutores, alcanzaran la felicidad. Por ejemplo, el boer Jan Smuts, gran amigo de Gandhi, decía en

una conferencia en Oxford en 1929:

El africano es un tipo humano con algunas características maravillosas. En buena medida ha seguido siendo un tipo infantil, con una psicología y un aspecto infantiles. Un ser humano tipo infantil no puede ser una mala persona porque ¿no nos mostramos dispuestos en los asuntos espirituales a ser como niños? Tal vez como resultado directo de este temperamento el africano es el único ser humano feliz con el que me he topado. (Mamdani: 1998)

Qué bien ¿no? Los negros son felices e infantiles, o, mejor, felices por infantiles. No son malos porque no les da la inteligencia para tanto. En Argentina a esto le llamamos ser un “boludo alegre”. Desde ya que todo niño necesita la protección de un adulto, que sepa educarlo desde su lugar de autoridad. Un prócer como el doctor Albert Sweitzer, premio Nobel de la paz, lo dijo con todas las letras.

El negro es un niño, y con los niños no se puede hacer nada sin autoridad. (Mamdani: 1998)

Demos gracias por no haber tenido un padre como Sweitzer. ¡Qué hermoso soporte para el colonialismo! ¡Cómo los occidentales van a dejar a estos niños huérfanos! La ideología colonialista convirtió a los negros en niños que nunca crecen, en niños *Peter Pan* de la *Tierra de Nunca Jamás*. Esto tuvo su expresión más evidente en la forma en que el blanco se dirigía al negro en las colonias, llamándole boy, muchacho. Hasta hace poco, en muchos sitios del Sur de EE.UU., el negro era el boy, independientemente de su edad: Un blanco de 18 años se dirigía a un negro de 60 llamándole boy. Por supuesto que los niños no pueden ser hacedores de historia, como no sea de una historia pueril.

Pero hay otra razón que hacía indispensable la presencia europea en África: los negros, además de infantiles eran indolentes y perezosos. Esa indolencia llegaba a extremos no igualados por ninguna otra raza. La situación del negro en su lugar nativo, a veces, es descrita como paradisíaca. Por ejemplo, un observador europeo de inicios del siglo XIX decía:

Dotado con un descuido que es totalmente único, con una agilidad, indolencia y pereza extremas, y una gran sobriedad, el negro vive en su suelo nativo, en la apatía más dulce, inconsciente a la necesidad o al dolor o a la privación, no es atormentado ni por las

preocupaciones de la ambición, ni por el ardor devorador del deseo. Para él los artículos necesarios e indispensables para la vida se reducen a un número muy pequeño; y esas necesidades sin fin, que atormentan a los europeos, no son conocidas entre los negros del África. (Pieterse. 1992)

Algo parecido al “buen salvaje”, lástima que esa situación no era permisible. La indolencia y pereza del negro lo inhabilitaban históricamente para cualquier desarrollo civilizatorio. También su incapacidad intrínseca. A lo sumo, individualmente, algún negro podía civilizarse, pero, según el inefable Madison Grant:

Siempre que la iniciativa para imitar a la raza dominante desaparece, el negro, o lo que para esta cuestión es lo mismo, el indio, revierten rápidamente a su grado ancestral de cultura. En otras palabras, es el individuo y no la raza la que es afectada por la religión, la educación y el ejemplo. Los negros han demostrado a través del tiempo que son una especie estacionaria, y que no poseen desde dentro la potencialidad de progreso o iniciativa. El progreso derivado de un impulso propio no debe ser confundido con la mímica o con el progreso impuesto desde afuera por la presión social, o por el látigo de los esclavistas. (Grant, 1916)

Como vemos, nuevamente el látigo aparece como un elemento civilizador. No debe extrañarnos que Grant considerara que la esclavitud de los negros había contribuido a civilizarlos. Ni tampoco que el libro de Grant fuera calurosamente recomendado por Hitler. La defensa de Karl Brandt, el médico personal de Hitler que llevó adelante el programa de esterilización forzada de personas consideradas “inferiores”, también utilizó el libro de Grant durante el Juicio de Nuremberg. Ese libro era una prueba evidente de que los alemanes no habían inventado ni el racismo ni la eugenesia.

El hecho es que para muchos “científicos” había algo en la raza negra que la sumía en el atraso. Estas ideas perduraron mucho tiempo, y seguramente perduran hoy en muchos, sólo que ya no es “correcto” expresarlas. Bastante después de los Juicios de Nuremberg, en 1954, un experto de la Organización Mundial de la Salud, con una vasta experiencia en África central y oriental, decía:

El africano utiliza muy poco sus lóbulos frontales. Todas las par-

ticularidades de la psiquiatría africana pueden atribuirse a una pereza frontal... El africano normal es un europeo lobotomizado. (Fanon, 1969:280)

Recordemos que la lobotomía fue un procedimiento muy en boga hasta los años '60 para el tratamiento de aquellos enfermos mentales que mostraban agresividad. Consistía en un raspaje de los lóbulos frontales, con el cual se los destruía. El resultado era que el enfermo dejaba de ser agresivo, pero se convertía en algo parecido a un vegetal por el resto de su vida o, en el mejor de los casos, en un idiota. Lo que dice el doctor Crothers, en otros términos, es que un idiota europeo se equipara a un africano normal.

No debe extrañarnos, entonces, que para este pensamiento “científico” en particular, y para gran parte de la opinión pública europea, en general, los negros no fueran biológicamente capaces de construir una civilización ni una cultura digna de ese nombre.

7. Sin civilización y sin historia

A inicios del siglo XX, el británico Meredith Townsend, citado como gran autoridad por Lothrop Stoddart, consideraba que:

Ninguna de las razas negras, ya se trate de negros o australianos, ha mostrado en el tiempo histórico la capacidad de desarrollar civilización. Ellos nunca han pasado las fronteras de sus propios hábitats como conquistadores, y nunca han ejercido la menor influencia sobre los pueblos no-negros. Nunca han fundado una ciudad de piedra, nunca han construido un barco, nunca han producido una literatura, nunca han sugerido un credo... Parece no haber razón para esto excepto la raza. Se dice que el negro ha estado enterrado en el más “impenetrable” de los cuatro continentes, y ha estado, para así decirlo, perdido para la humanidad; pero él estuvo siempre sobre el Nilo, la ruta inmediata al Mediterráneo, y al este y al oeste de África estaba sobre el mar. África es probablemente más fértil, y casi ciertamente más rica que Asia, y está atravesada por ríos poderosos, y algunos navegables. ¿Qué más podía desear una raza singularmente saludable que resiste el sol y desafía a la malaria, que estar asentada en el Nilo, o en el Congo, o en el Níger, en cantidad más que suficiente

para ejecutar todo el trabajo necesario, desde talar la selva y construir caminos a edificar ciudades? ...El negro llegó por sí mismo mucho más lejos que el salvaje australiano. Aprendió el uso del fuego, el hecho de que sembrando crece el cereal, el valor de la vivienda, el uso del arco y la canoa, y la bondad de las ropas; pero allí se detuvo, inepto, a menos que fuera estimulado por otra raza como la árabe, para avanzar otro paso. (Stoddart, 1922)

Es difícil imaginar un desconocimiento mayor del medio africano y de sus culturas. Pero estos lugares comunes abundan y son el fundamento de la negación a la historicidad. Esta negación proviene, también, de algunos historiadores. Por ejemplo Pierre Gaxotte, conocido por sus exabruptos, decía en 1957:

Estos pueblos no han dado nada a la humanidad; y no cabe duda de que hay algo en ellos que se lo ha impedido. No han producido nada, ni un Euclides, ni un Aristóteles, ni un Galileo, ni un Lavoisier, ni un Pasteur. Sus epopeyas no han sido cantadas por ningún Homero. (Ki Zerbo, 1980)

Otro historiador menos estridente, Eugene Pittard, confirmaba:

...las razas africanas propiamente dichas -si dejamos a un lado la de Egipto y la de una parte del África Menor- no han participado en absoluto en la Historia, tal como la entienden los historiadores... Sólo dos razas humanas que habitan en África han jugado, pues, un papel eficiente en la historia universal: en primer lugar, y de modo considerable, los egipcios, y luego, los pueblos del norte de África. (Ki Zerbo, 1980)

El etnocentrismo no permite a estos historiadores ver mucho más allá de sus narices. Para la época en que escribían aún era el lugar común incuestionable de todos los historiadores “serios”. Este etnocentrismo era también la tónica de la historiografía colonialista, que veía en la época precolonial africana solamente estancamiento y repetición de ciclos vegetativos. Por ejemplo, el notorio historiador colonialista Sir Reginald Coupland, a cargo de la cátedra de Historia Colonial en Oxford, escribió en 1928 la siguiente apreciación sobre el África precolonial:

El grueso de los africanos, de los pueblos negros, que permaneció en sus hogares tropicales entre el Sáhara y el Limpopo, no había te-

nido... historia. Habían estado durante incalculables siglos hundidos en la barbarie. Esto casi podría parecer que ha sido decretado por la naturaleza... Así que continuaron estancados, sin avanzar ni retroceder. En ninguna parte del mundo se hallaba tan detenida la vida humana, excepto quizá en algunos pantanos llenos de miasmas de América del Sur o en algunas islas abandonadas del Pacífico. El corazón de África apenas latía. (Adu Boahen, 1987)

¡Por suerte el marcapasos colonialista vino a rescatar a los africanos de esta situación! La imagen que aquí aparece es la de un África paleolítica, necesitada de un impulso civilizador. Por supuesto que esto es totalmente falso: Coupland era inglés, y debería haber sabido que en la época en que los ingleses se vestían con pieles, comían carne cruda y adoraban a los genios de los bosques, en el África negra existía un reino con una cultura altamente refinada, una escritura propia y que además había adoptado el cristianismo.

Aún si aceptáramos la consideración de Egipto como cultura “blanca”, el África indudablemente negra tiene con qué defender su historicidad. Desde ya que me refiero a Etiopía, el “País de los Negros” de Herodoto. Etiopía, junto con China y Egipto, es uno de los estados con mayor continuidad en la historia. La monarquía etíope se atribuye descender de Menelik, hijo de Salomón y la reina de Saba (La Negra, según la Biblia). La Iglesia copta etíope afirma poseer, en Axúm, el Arca de la Alianza. Nunca perdida por lo tanto, sino sustraída por Menelik del Templo de Jerusalén. El alfabeto etíope es contemporáneo del griego (siglo VI a. C.). Etiopía se convirtió al cristianismo en el siglo IV de nuestra era, en la misma época de la conversión del emperador romano Constantino y por una iniciativa similar de su par Ezana, el “Constantino Negro”.

Desde luego, habrá quien diga que Etiopía no pertenece totalmente al África Negra, que hay allí influencias árabes, judías, etc. Como si Europa hubiera desarrollado su cultura en forma endógena, sin tomar el alfabeto de los fenicios, los números de los árabes, la pólvora y el papel de los chinos, etc., etc., etc. Hay toda una larga tradición europea que devalúa la historia y los aportes culturales de África a la civilización mundial. Esa tradición tiene uno de sus pilares más firmes en unas pocas líneas escritas, como al descuido, por Hegel. Vale la pena

que nos detengamos para analizar las consideraciones de ese gran filósofo.

8. El gran Hegel

Desde la teoría, la historicidad de las culturas africanas fue negada por el gran Hegel y ¿quién puede contradecir a Hegel, hoy nuevamente en boga? En su Filosofía de la Historia Hegel hace un recorrido por la historia universal, siguiendo el devenir de la Razón. De las 460 páginas del libro dedica poco más de una al África. Sin embargo, en ese pequeño espacio, desarrolla una idea que fue sostenida, desde la izquierda política, hasta fines del siglo XX. Para empezar dice:

El segundo sector de África consiste en la procelosa vía fluvial del histórico Nilo, que estuvo destinado a convertirse en un importante centro de cultura independiente y que estaba aislada de África de idéntica manera como el continente negro con respecto a los otros. (Hegel: 1976)

O sea que Egipto no es africano. Hay quienes aún hoy sostienen esta idea: Egipto como una civilización blanca, a pesar de los rasgos negroides de las esfinges, de la presencia innegable de dinastías “nubias”, del alto contenido de melanina en la piel de las momias, del testimonio de Heródoto, y de muchos notorios elementos culturales comunes con los pueblos melano-africanos. Esta discusión en torno a la negritud de Egipto fue iniciada por Cheik Anta Diop, el padre la historiografía africana independiente. Se prolongó hasta el Coloquio de El Cairo de 1978 en el que, acorralados por las evidencias, algunos hablaron de “blancos con alto contenido de melanina”.

Pero sigamos con Hegel y su opinión sobre los negros:

En los negros aparece como detalle saliente el hecho de que su conciencia no ha cristalizado todavía en puntos de mira de estricta objetividad, tal por ejemplo como los conceptos de Dios o ley, en los cuales el ser humano participase con su voluntad y tuviese en los mismos la imagen de su ser. Lo que representan como poder no es, en consecuencia, nada objetivo, concreto y diferente, sino que puede serlo con absoluta indiferencia cualquier objeto al cual elevan a la categoría de un genio, ya sea un animal, una piedra o un palo toté-

mico. (Hegel: 1976)

Aquí tenemos, nuevamente, el lugar común del fetichismo, ya establecido mucho antes de su sanción etnológica. Pero, ¿Habrà conocido Hegel alguna vez a un negro que no estuviera embalsamado y dentro de una vitrina? Sin ley y sin Dios, sin imagen de su ser ¡Qué tal! Es lógico que estos seres se esclavicen mutuamente:

De algunos de estos trazos se deduce que es la incivilidad lo que caracteriza al hombre de color. La única relación que han tenido los negros con los europeos y todavía tienen es la de la esclavitud. Por lo general no ven los africanos en la misma algo absolutamente repudiable. Es así que tan luego los británicos, que tanto están haciendo en pro de la abolición de la esclavitud, son peor mirados por los negros. (Hegel: 1976)

¡Tan luego los británicos! Que durante el siglo XVIII fueron los mayores traficantes de esclavos, que financiaron con la trata gran parte de su Revolución Industrial, son mal mirados por los negros. Estos negros aparecen en Hegel como los responsables de la continuidad de la trata pero ¿acaso no hubo esclavos en la antigüedad europea? Si, pero de otra categoría, ya que:

...al ser incorporados en un estado orgánico, llegan a ser necesariamente parte del avance de la sociedad, pues de una u otra manera resultan partícipes de cierta instrucción, de un nivel ético superior y también de una cultura en ascenso. (Hegel: 1976)

Nuevamente, la misión civilizadora del esclavista, en la época de Hegel argumento remanido de los antiabolucionistas. Y listo, no hay más nada que decir sobre África:

Con esto abandonamos el tema de África, por cuanto no se trata en nuestro análisis de un continente histórico. No nos ofrece, en razón de su estatismo y de su falta de desarrollo, material de alcance constructivo.[.. ..] Lo que entendemos como África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas, que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal. (Hegel: 1976)

O sea que África se encuentra en el umbral de la historia lo

que, para la época en que escribía Hegel (1825) corresponde al umbral de la colonización. No es mucho lo que aquí señala Hegel, nuevamente se trata de lugares comunes de su época. Pero una página de Hegel pudo influir, hasta hoy, a buena parte del mundo académico europeo. También influyó sobre el pensamiento autodenominado “progresista” o “de izquierda”.

9. ¿Dónde está la izquierda?

La expansión imperialista encontró su justificación científica, pero lo que realmente asombra es la unanimidad de este pensamiento en Occidente. En los debates de la Segunda Internacional podemos ver que incluso los críticos sociales más cáusticos justificaban, en función de este respaldo científico, las políticas imperialistas metropolitanas. Y en algunos casos se iba más allá de la justificación, es el caso de Henri van Kol, representante por Holanda, quien llega a sostener:

¿tenemos que dejar librada la mitad de la tierra a la arbitrariedad de los pueblos todavía situados en el estadio infantil, que no explotan las colosales riquezas del suelo de sus países, y dejan sin cultivar las partes más fértiles de nuestro planeta? ¿O, en interés de la humanidad, tenemos que intervenir para que la tierra, que pertenece a todo el género humano, proporcione a todos sus habitantes los medios para vivir? ¿Acaso no hay que entender por socialización de los medios de producción que todos los medios para vivir y trabajar tienen que pertenecer a todos? (van Kol, 1978: 31)

Para este señor, el socialismo comienza no por expropiar a los burgueses sino a los indígenas. Esta forma de hacer socialismo no era exclusiva de van Kol, sino que era compartida por muchos otros integrantes de la Segunda Internacional. Por ejemplo, el socialdemócrata inglés Richard Calwer sostenía por aquella época:

En cuanto socialista saludaré siempre, por una cuestión de principios, como un progreso en dirección al socialismo toda colonización capitalista de un país, aunque esta se realice por medio de las formas más reprobables. (Calwer, 1978: 12)

No tan francamente, muchos socialistas siguieron y siguen soste-

niendo posiciones parecidas. En la base de este pensamiento está siempre el evolucionismo. Nuevamente van Kol:

Dado que el capitalismo constituye una fase ineludible del desarrollo económico que también deberán atravesar las colonias, el despliegue del capitalismo industrial debe ser posibilitado, si es necesario, con el sacrificio de las formas anticuadas de propiedad (comunales o feudales). (van Kol, 1978).

Esta consideración de la necesidad del desarrollo capitalista en las colonias puede encontrarse dondequiera que se la busque. Ningún país podía llegar al socialismo o al comunismo sin antes pasar por el capitalismo, por tanto, convertir a los indígenas en asalariados era una obra progresiva, que los acercaba a la libertad. Pero van Kol fue mucho más allá, era necesario que los países socialistas del futuro tuvieran colonias:

Las nuevas necesidades que se plantearán tras la victoria de la clase obrera y tras su liberación económica exigirán posesiones coloniales incluso bajo el régimen socialista del futuro. Las naciones modernas no podrán prescindir de ningún enclave que provea ciertas materias primas y productos ultramarinos necesarios para la industria, así como para el consumo de la humanidad, mientras éstos no se puedan conseguir por intercambio con productos nativos. (van Kol, 1978)

Las dos últimas citas corresponden al dictamen de una comisión sobre política colonial del Partido Obrero Socialdemócrata de Holanda. Esta comisión estaba presidida por Henri van Kol, quien redactó de su puño y letra las conclusiones. La propuesta holandesa fue llevada al Congreso de la Internacional Socialista, donde fue derrotada por estrecho margen en beneficio de la propuesta “ortodoxa”, de la socialdemocracia alemana. Allí la figura dominante era la de Karl Kautski. Para Kautski existían dos tipos de colonias: las de explotación y las de poblamiento. Las de explotación eran aquellas cuya población era totalmente indígena; las de poblamiento aquellas donde se implanta una población mayormente europea. Si las primeras debían ser condenadas, las segundas debían ser apoyadas, ya que implicaban un desarrollo maravilloso de las fuerzas productivas. Allí estaba el ejemplo “brillante” de los Estados Unidos. Las colonias de población debían apoyarse sin reparos:

Naturalmente que esta suerte de política colonial no es condenada por nosotros. Pero al apoyarla, incurrimos acaso en contradicción con nuestro rechazo a toda forma de dominación de clase? En absoluto. Estas colonias surgieron, precisamente, como resultado de los esfuerzos por evitar la dominación de clase [la emigración]. No consisten en la explotación y el sometimiento de los nativos, sino que descansan sobre el propio trabajo del inmigrante, por tanto estas colonias no establecen ninguna nueva dominación de clase con respecto a ellos. (Kautski, 1978)

¿Aquí se parte de que existen “territorios vacíos”? No, o no del todo. Si el ejemplo son los Estados Unidos, allí no había más que pieles rojas, lo que para Kautski no era una población a tener en cuenta. Pero Kautski nos amplía más el panorama al rematar sus ideas:

En consecuencia, por lo que respecta a las colonias de poblamiento, si bien en muchas ocasiones nos vemos obligados a enjuiciar el trato brindado a los nativos, no podemos condenar la colonización en sí misma. Más bien, debemos considerarla como una poderosa palanca para el desarrollo de la humanidad debido a lo cual ésta tiene una deuda pendiente con tal política. (Kautski, 1978)

Nuevamente el desarrollo (o, por qué no, la evolución) está de por medio como elemento justificatorio. También con ese criterio se justificaba al Apartheid, y puede justificarse cualquier limpieza étnica. Evidentemente el evolucionismo es como la alpargata, no tiene lado, ni izquierda ni derecha.

Con relación al África, en pleno siglo XX, y desde una perspectiva presuntamente marxista, adquiere cierta popularidad la idea de un mundo precolonial sin clases y sin historia, correspondiente a la primera etapa del evolucionismo estalinista. Como ejemplo tenemos las ideas de George Padmore y Amilcar Cabral.

George Padmore fue el representante por África en la Tercera Internacional. Cuando se constituyó la Komintern, fue notoria la ausencia del representante africano. Allí había delegados de todo el mundo y, por lo tanto, de todas las razas. La excepción eran los negros porque, en África subsahariana no existía ningún grupo comunista, excepto en África del Sur. Y allí se trataba de un grupo integrado exclusivamente por blancos. Quedaba muy mal que el representante por África fuera

un blanco. ¿Qué hacer entonces? La solución fue designarlo a Padmore, que no era africano sino caribeño, había nacido en Trinidad; que además nunca había estado en África, recién un año antes de morir, a fines de la década del 50, visitó Ghana, pero que era negro y, por tanto, podía pasar por africano. Su falta de contacto real con África no fue obstáculo para que representara a los africanos en la Komintern, sin que la mayoría de estos por cierto llegara a enterarse, ni para que teorizara sobre la historia africana.

Dentro del estrecho marco teórico stalinista, Padmore ubicó al África precolonial en el estadio de la “comunidad primitiva”, o sea una sociedad sin clases.

Dijo Marx que la base de todos los sistemas sociales primitivos, como el de los griegos y los romanos, en el amanecer de la historia, fue la propiedad común de los que en aquella época eran los medios esenciales de vida sobre la tierra. Lo mismo puede observarse en todas las sociedades africanas con anterioridad a la penetración europea y la implantación del derecho de bienes raíces. Y como entre los africanos todas las unidades sociales tenían iguales derechos al suelo, o, para decirlo más correctamente, no existía derecho individual sobre la tierra, no había diferentes privilegios de clase. En consecuencia, esas sociedades primitivas no se dividían en clases económicas como las conocemos hoy. [...] Las relaciones sociales eran, por esa razón, las de igualdad social. (Friedland: 1967, 337)

Si la historia es el desarrollo de la lucha de clases, el África precolonial de Padmore es una sociedad sin historia. Las clases sociales han sido llevadas por la colonización. En consecuencia, la descolonización implica un retorno a la sociedad sin clases y, por lo tanto, al socialismo, ya que en el ínterin África ha avanzado en el desarrollo de sus fuerzas productivas. Al final de su vida, Padmore rompió con la versión soviética del comunismo y rectificó muchas de sus ideas de juventud. Pero lo básico de su pensamiento fue mantenido por el stalinismo como una teoría funcional al mundo africano.

Amílcar Cabral conocía lo suficiente de África como para no aceptar esta idea de una época precolonial sin historia, pero no se apartó del dogma de la “comunidad primitiva”. La solución de compromiso que encontró fue proponer que la historia precolonial era la historia del desarrollo de las fuerzas productivas:

Siendo el nivel de las fuerzas productivas el verdadero y permanente poder de la historia. (Cabral: 2000)

¡Adiós lucha de clases! Al menos como motor del desarrollo histórico. Aquí Cabral muestra la resaca de su formación stalinista y de la faceta europeizada y asimilada de su persona. Con la salvedad que parece reconocer esto al decir:

Los líderes políticos –aún los más famosos- pueden ser gentes culturalmente alienadas. (Cabral: 2000)

Hoy sabemos que el marxismo, con ser la negación del capitalismo, es una negación etnocéntrica que, como tal, ha de ser sometida a crítica. Es absurdo creer que Marx haya podido escapar a la ideología orientalista que era el consenso de su época y que tiñe con su tinte aún a los pensadores más radicalizados. (Said: 1990) Mucho menos pudo servir a la revalorización de la historia africana la pseudoteoría stalinista que, en sí misma, no es más que una cristalización del evolucionismo decimonónico. El momento inicial de esa revalorización puede situarse en torno a fines de la Segunda Guerra Mundial. No es casual que coincida con el inicio de los movimientos independentista. Pero hay algunos antecedentes afroamericanos dignos de ser tenidos en cuenta.

10. El Ras Tafari

El año 1898 fue muy significativo. Entonces se produjo la batalla de Adua, en la cual las tropas del emperador Menelik II de Etiopía (entonces Abisinia) derrotaron a un cuerpo expedicionario italiano de diez mil hombres, al mando del general Baratieri. La Etiopía de Menelik se afirmó como el único estado africano que pudo defender su independencia y mantenerla, más allá de la breve aventura mediante la cual Mussolini pretendió vindicar la derrota de Adua. Como consecuencia, Etiopía adquirió un valor simbólico insoslayable para todos los africanos, los de África y los de la diáspora americana.

Los africanos de África, en su mayoría, no llegaron a enterarse, en su momento, de la victoria de Adua. Los pocos que tenían, en ese entonces, acceso a la lectoescritura, habían sido mayormente formados en escuelas misionales, bajo cuya influencia se encontraban. En Amé-

rica la situación era distinta y Adua tuvo su repercusión. De hecho, muy poco después de que Etiopía reafirmara su independencia, un grupo de negros brasileños fundó en Sao Paulo un periódico para defender sus intereses. Lo denominó O Menelik, en homenaje al emperador etíope.

De hecho, y hablando estrictamente, el término “Etiopía” es de origen griego, fue acuñado por Heródoto. “Etíope” significa “cara quemada”, o sea negro. Y “Etiopía” significa “el país de los negros”. Para muchos afroamericanos “Etiopía” era la patria simbólica o real. Marcus Garvey, ese gran agitador nacionalista negro, contribuyó mucho a difundir esa idea.

En 1920 se realizó en Nueva York una convención de la asociación presidida por Marcus Garvey. Allí, entre otras cosas, se adoptó lo que debía ser el “himno de la raza negra”: “Etiopía Tierra de Nuestros Padres”, su primera estrofa decía:

*Etiopía, tierra de nuestros padres,
Que los dioses gustaban habitar,
Así como se forman en la noche
las nubes de tormenta
Así corren hacia ti nuestros ejércitos.
Venzamos en la lucha
Cuando brillen las espadas desenvainadas.
Nuestra victoria será gloriosa
Conducida por los rojos, los negros y los verdes.*
(Kohn y Sokolsky, 1968)

En el último verso hay una aspiración en pos de la unidad de los oprimidos, por encima de las razas: los rojos eran los socialistas o comunistas, los negros ya sabemos quienes, los verdes los musulmanes. Pero la prédica de Garvey se centraba en la redención de los afroamericanos mediante el retorno al África. El “sionismo negro” de Garvey tuvo su esplendor y declive en los años 20 y primera mitad de los 30, marcando con su impronta ese gran movimiento cultural conocido como el “Renacimiento de Harlem”. Garvey propiciaba el regreso a Etiopía, el regreso a un África idealizada que no llegó a conocer. Garvey era jamaquino, emigrado a EE.UU., donde llevó adelante lo esencial de su accionar. Pero en la propia Jamaica contemporánea a Gar-

vey surgió un movimiento que, sin duda, en gran parte se inspiró en su agitación, el movimiento Ras Tafari.

Este movimiento surgió entre los más pobres entre los pobres: los descendientes de los antiguos “cimarrones” jamaquinos. La historia de este grupo se remonta a la época en que Jamaica fue ocupada por Inglaterra: los esclavos de los antiguos dueños españoles aprovecharon la ocasión para huir hacia el interior montañoso. Allí constituyeron comunidades más o menos autosuficientes. Esto dio lugar a una serie de conflictos con los nuevos ocupantes británicos, que se expresaron en las denominadas “guerras cimarronas” del siglo XVIII. La feroz resistencia de estas comunidades negras logró evitar la reesclavización. La cuestión terminó en un compromiso: los británicos se comprometieron a respetar la libertad de los “cimarrones”, en tanto que éstos no dieran refugio a los esclavos huidos de las plantaciones (Patterson, 1981). Sobre esta base se logró la paz, pero las comunidades cimarronas sobrevivieron en la más absoluta pobreza, disponiendo de tierras áridas e insuficientes en el interior.

La agitación llevada adelante por Garvey apenas si rozó a estas comunidades. Su aislamiento y analfabetismo, unidos al desprecio de los mulatos y negros de clase media de la “élite” costera, los dejaban al margen de la agitación política. Pero la miseria avanzaba, a medida que crecía la población y se agotaban las tierras. Ese deterioro social, como suele ocurrir en estos casos, se expresó en un movimiento milenarista de redención (Cohn, 1981).

Todo comenzó a partir de la publicación en un diario jamaquino de la noticia que, en Abisinia, el Ras (príncipe) Tafari había asumido el trono imperial. Cuando la novedad llegó al interior, este Ras Tafari fue identificado como el Rey de África y de los africanos, el rey de los negros. Él sería el encargado de redimir la pobreza y la opresión. Su culto, asociado con elementos que los jamaquinos consideraban pertenecientes a la tradición africana, se convirtió en el centro de un nuevo movimiento político-religioso-cultural que traspasó rápidamente los límites de la isla.

Indudablemente, el nuevo movimiento partía de un notable error: Si bien el nuevo emperador, que tomó el nombre de Haile Selassie, supo defender en su momento a su país de la agresión imperialista de la Italia de Mussolini, estaba lejos de ser un redentor. Por el contrario,

era la cabeza de una clase feudal tremendamente opresiva y rapaz (Ziegler, 1988). Pero esto no es lo más importante: el caso es que el movimiento Ras Tafari se convirtió en la base cultural para gran parte de la resistencia negra. Sus elementos identitarios se generalizaron en la diáspora afroamericana y terminaron incidiendo en la propia África.

Marginado por los mulatos y negros de clase media, e incluso descalificado por el propio Garvey, que no podía aceptar sus prácticas “incorrectas” como el consumo de marihuana, el movimiento fue permeándose poco a poco entre quienes sufrían injusticia y opresión racial. El propio Haile Selassie terminó cambiando el nombre de su reino: Abisinia pasó a llamarse Etiopía, o sea “País de los Negros”. El emperador también visitó Jamaica en los años 60' (¿Cómo no visitar un lugar en donde a uno lo consideran Dios?), y concediendo algunas tierras para los jamaquinos que quisieran “retornar”. Un pequeño grupo lo hizo, y se encontró con tremendas dificultades para integrarse al resto de la población etíope, cristiana o musulmana, que no veía muy bien sus rituales extraños y su consumo de droga. Estos rastas emigrados cometieron el error de considerar real lo que era simbólico. El paraíso no existe en la Tierra, ni siquiera en Etiopía.

Ese fue, a mi juicio, el primer paso en la reconstrucción de una conciencia cultural africana. Pero no puede haber conciencia sin historia, y la historia rasta era una historia mítica. Había que construir una historia real, para poner en pie una conciencia secular.

11. Cheikh Anta Diop y la conciencia histórica de África.

Sin lugar a dudas, a Cheikh Anta Diop le corresponde el sitio de gran precursor. Con él se inicia la corriente historiográfica que luego se denominará “afrocentrismo”. Diop nació en Senegal, en 1923, en el seno de un hogar musulmán. En la inmediata Posguerra se trasladó a París, para estudiar Física. Allí encontró a su otra pasión: la historia. Su activismo en los grupos estudiantiles africanos, que militaban en pos de la independencia de las colonias, lo condujo a asumir la necesidad de completar una notoria carencia de las naciones colonizadas:

Al redescubrir así nuestro pasado, hemos buscado un medio de recrear esa conciencia histórica sin la cual no puede haber una gran

nación. (Diop, 1968)

La lucha por la independencia hacía necesarias herramientas culturales que contribuyeran a afianzar la identidad nacional africana. Había quienes afirmaban que la construcción de esa conciencia histórica e identidad cultural podía postergarse para luego de la independencia. Diop sostenía lo contrario:

...las armas culturales son desde ahora necesarias; nadie puede prescindir de ellas. Por ello hay que forjarlas simultáneamente dentro de la estructura de nuestra lucha por la independencia nacional. (Diop, 1968)

En función de esto Diop atacó el núcleo duro de la tradición historiográfica hegeliana: planteó en forma contundente la africanidad del Egipto antiguo, y su lugar clave para la futura reelaboración cultural poscolonial:

...el experimento egipcio fue esencialmente negro, y que todos los africanos pueden sacar de éste la misma ventaja moral que sacan los occidentales de la civilización grecolatina. (Diop, 1968)

Se trataba, a juicio de Diop, de una cuestión clave, imprescindible punto de partida:

La antigüedad egipcia es a la cultura africana lo que la antigüedad greco-latina es a la cultura occidental. La constitución de un cuerpo de ciencias humanas africanas deberá partir de ese hecho. (Diop, 1983)

Ahora bien, en el contexto historiográfico en que actuaba Diop, plantear estas cuestiones implicaba arriesgar mucho. Era salir del “consenso” científico, era no ser “correcto”. Y eso se suele pagar caro. Diop presentó estas ideas en su tesis de doctorado, en 1951. La tesis fue rechazada y sus ideas descalificadas y ridiculizadas por los bronce de La Sorbona. Aceptar la negritud de la cultura egipcia implicaba también reconocer la influencia africana en el mundo mediterráneo. En palabras de Diop:

En la medida en que Egipto fue, sin discusión, el gran iniciador del mundo mediterráneo, esta contribución existe en los campos de la ciencia, la arquitectura, la filosofía, la música, la religión, la literatura, el arte y la vida social, etc... No puedo aquí extenderme en detalles

sobre esta vasta influencia, que abarca todas las ramas de la actividad desde el principio de los tiempos. Razón de más para no hacerlo es que ningún duda de ello. Los especialistas se sienten satisfechos simplemente buscando un origen extraafricano blanco para la civilización egipcia. (Diop, 1968)

Era una idea demasiado audaz para su época, por más que Diop la refrendara con fuentes clásicas que, desde Heródoto en adelante, proclamaban la negritud de los antiguos egipcios. Dos veces más fue rechazada la tesis de doctorado de Diop, pero sus ideas cobraron popularidad extraacadémica. Présence africaine las publicó en forma de libro, el antológico Nations nègres et culture. Finalmente, en 1960, Diop aprobó su tesis, más por la presión de la multitud que lo acompañó en el momento de leerla que por la convicción de los académicos.

Luego Diop retornó a Senegal, trabajó en la Universidad de Dakar (hoy Universidad Cheikh Anta Diop) donde puso en marcha un laboratorio de radiocarbono para la datación de restos arqueológicos. Allí siguió acumulando pruebas en beneficio de su tesis. También aportó una buena dosis de innovación en el campo de la metodología de la investigación histórica. En ese sentido, sus investigaciones se basaban en estudios diacrónicos, el comparativismo crítico y la multidisciplinariedad: arqueología, lingüística, toponimia, ciencias exactas, etc. Diseñó procedimientos nuevos, como el dosaje de melanina, que le permitió establecer la identidad racial de las momias egipcias, y que hoy día se utiliza también en medicina forense. Sus estudios de lingüística le permitieron establecer con precisión mucho mayor a la de Bleek el parentesco entre la lengua de los antiguos egipcios y la de los modernos africanos. También sus estudios comparativos en el campo cultural mostraron claramente esta relación, por ejemplo en la cuestión de determinados rituales asociados a la realeza africana.

Finalmente, la egiptología africana logró hacerse un lugar. A partir del Coloquio de El Cairo sobre “el poblamiento del Egipto antiguo y el desciframiento de la escritura meroítica”, de 1974, convocado por la UNESCO, las tesis de Diop alcanzaron un consenso, aunque limitado. También su idea de elaborar una Historia General del África, en un trabajo conjunto de africanistas de todo el mundo, pudo concretarse gracias al patrocinio de la UNESCO. ..

Por último, en 1981, cinco años antes de su muerte y treinta años después de la presentación de su tesis doctoral, Diop accedió por fin a una cátedra de historia en la Universidad de Dakar. La obra de Diop fue monumental pero, al igual que muchos otros innovadores, debió afrontar el peor de los males: la soledad. Es muy frecuente que el mundo académico aisle a quienes salen de la chatura y los lugares comunes. Diop trabajó en solitario durante veinte años o más, y aún hoy hay quienes buscan la manera de descalificar su obra. Ya nadie discute la monogénesis, la anterioridad de África o la africanidad de Egipto, pero hay quienes descalifican a Diop por... racista (Wane, 1988). Sí, “racista negro” se le rotula, como si él hubiera podido elegir el campo de batalla que le tocó vivir.

La ideas de Diop sobre las razas eran por demás de claras desde cualquier punto que se las mire:

Se le da una clasificación racial a un grupo de individuos que comparten un cierto número de rasgos antropológicos, lo que es necesario para que no se los confunda con otros. Hay dos aspectos que deben distinguirse, el fenotipo y el genotipo. Frecuentemente he elaborado sobre estos dos aspectos.

Si hablamos solamente del genotipo, puedo encontrar a un negro que, al nivel de sus cromosomas, está más cerca de un sueco de lo que lo está Peter Botha [Primer Ministro sudafricano]. Pero lo que en realidad cuenta es el fenotipo. Es la apariencia física lo que cuenta. Este negro, aún cuando al nivel de sus células está más cerca que Peter Botha, cuando está en Sudáfrica vivirá en Soweto. A través de la historia, ha sido siempre el fenotipo el que ha estado en cuestión; no debemos perder de vista este hecho. El fenotipo es una realidad, la apariencia física es una realidad.

Ahora bien, cada vez que estas relaciones no son favorables para las culturas occidentales, se hace un esfuerzo para debilitar la conciencia cultural de los africanos diciéndoles: “No sabemos qué es una raza”. Lo que esto significa es, no saben lo que es un hombre amarillo, pero sí saben lo que es un hombre blanco. A pesar del hecho de que las razas blanca y amarilla son derivados de la negra que, en sí misma, fue la primera en existir en tanto raza humana, ahora no queremos reconocer lo que es. Si los africanos caen en esa trampa, andarán siempre en círculos. Deben entender la trampa, en-

tender los peligros.

Es el fenotipo el que nos ha dado tantos problemas a lo largo de la historia, de manera que es éste el que debe ser considerado en estas relaciones. Existe, es una realidad y no puede ser repudiado. (Diop, 1991)

Hoy en día, luego del desciframiento del genoma humano, podemos apreciar los aciertos de Diop. Se ha comprobado que las razas humanas no existen a nivel biológico. Las diferencias genéticas entre los hombres nunca tienen la entidad de aquello que denominamos “razas” en el resto de los seres vivos. Esto ya lo tenía en claro Diop: las razas no existen, son mera apariencia, pero sí existe el racismo. Y la consideración de África como continente ahistórico es un fruto de ese racismo, como así también la negación a la africanidad de Egipto. Hubo quien consideró que se trataba lisa y llanamente del robo, de la apropiación ilegítima, por parte de los europeos, de un inmenso legado cultural.

12. *Stolen Legacy*: La ignorancia de los sabios.

Por la misma época en que Presence Africaine publicaba el primer libro de Cheikh Anta Diop, en Estados Unidos, un ignoto profesor publicaba un libro igualmente impactante. El libro se llamaba *Stolen Legacy*, y el profesor era George James.

James había nacido en Georgetown, en la entonces Guayana Británica, había hecho su bachillerato en Inglaterra y luego se había trasladado a Estados Unidos para continuar sus estudios en la Universidad de Columbia. Allí también había obtenido el certificado que le permitió ganarse la vida como profesor de bachillerato, enseñando matemática, lógica, latín y griego, cosa que hizo durante más de veinte años. Publicó *Stolen Legacy* en 1954, poco antes de morir, el mismo año en que Diop publicaba *Nations Nègres et Culture*.

James no conocía la obra de Diop, sin embargo partía de la convicción en la negritud de la cultura del antiguo Egipto. Sobre esta base, avanzaba un paso más en una dirección que Diop había señalado: la influencia de la cultura egipcia en el mundo mediterráneo. A ese objetivo se dirigía James, tratando de demostrar que la filosofía griega no

es otra cosa que una copia del pensamiento egipcio. En este sentido, los Misterios egipcios son, para James, la base de muchas tradiciones occidentales. Estos cultos herméticos serían el compendio del saber africano transmitido a Grecia. James utilizaba sus sólidos conocimientos de fuentes filosóficas griegas para mostrar cómo los propios griegos reconocían la influencia egipcia. En su capítulo siete resume sus ideas y dice:

A través del curso de los misterios egipcios ahora se sabe que el continente africano ha dado el siguiente legado a la civilización del mundo. Consiste de los siguientes patrones culturales:

1. *Órdenes sagradas católicas, junto con un sacerdocio dividido en rangos de acuerdo al entrenamiento.*

2. *Culto sagrado católico, consistente de rituales, ceremonias incluyendo procesiones y la vestimenta apropiada de los sacerdotes.*

3. *La filosofía y las artes y ciencias griegas, incluyendo las siete artes liberales, esto es el *Quadrivium* y *Trivium* que eran el entrenamiento fundamental de los neófitos. Estos estaban incluidos en los cuarenta y dos libros de *Hermes*.*

4. *Las ciencias aplicadas que produjeron las pirámides, tumbas, bibliotecas, obeliscos y esfinges, carros de guerra y barcos, etc.*

5. *Las ciencias sociales, apropiadas para la civilización más alta de la época antigua. (James, 2002)*

James tenía grandes esperanzas en cuanto a las consecuencias que su obra podía traer. Se trataba de una persona que actuaba en forma comprometida, que investigaba en función de lograr alguna mejora en la situación de su pueblo.

Ahora que ha sido mostrado que la filosofía, las artes y ciencias fueron legadas a la civilización por el pueblo del norte de África y no por el pueblo de Grecia; el péndulo de celebridad y honor oscilará desde el pueblo de Grecia hacia el pueblo del continente africano que es el legítimo heredero de tal celebridad y honor.

Esto significará un cambio tremendo en la opinión y actitud mundial de todos los pueblos y razas que acepten la nueva filosofía de redención africana, es decir la verdad de que los griegos no fueron los autores de la filosofía griega, sino el pueblo del norte de

África; cambiará su opinión hacia una de respeto por el pueblo negro y lo tratarán en consecuencia.

Significará un cambio de la mayor importancia en la mentalidad del pueblo negro: un cambio desde un complejo de inferioridad, hacia la realización y conciencia de su igualdad con los otros grandes pueblos del mundo, que han construido grandes civilizaciones. Con este cambio de mentalidad de los pueblos negro y blanco, también son de esperarse grandes cambios en sus actitudes recíprocas, y en la sociedad como un todo. (James, 2002)

El libro de James tuvo un gran impacto en la comunidad negra estadounidense, entre la cual se popularizó con rapidez. No ocurrió lo mismo en el ámbito académico. James había hecho su trabajo en medio de innumerables dificultades. Como ya dije, era un profesor de bachillerato que se ganaba la vida trabajando al frente del aula. No tenía acceso a becas ni subsidios, y no disponía de los recursos necesarios para una investigación sistemática, ni de tiempo y tranquilidad para la reflexión.

El libro contenía muchos errores e interpretaciones cuestionables, pero también intuiciones geniales. La reacción académica fue típica: los errores fueron señalados rápidamente. Sobre la base de estos y de las tajantes afirmaciones de James se catalogó a la obra como “poco seria”. En el mundo académico se suele denominar “serio” a lo estereotipado y estéril, y muchas veces se descalifica como “poco serio” a lo comprometido e innovador, también a lo “políticamente incorrecto”. Desde ya que, siempre, lo de fuera de la academia “no es serio”. La amplia difusión del libro contribuyó a que la academia lo considerara “marginal”. Fue reimpreso repetidamente, y Jones se convirtió post mortem en una de las figuras señeras de la comunidad negra norteamericana.

La cuestión empezó a cambiar recién treinta años después de la muerte de James. ¿Habría que esperar siempre treinta años para ser reconocido? Evidentemente, en estos casos, las mentalidades cambian en tiempos geológicos. En 1987, por primera vez, alguien salido del ámbito académico más reconocido llegó a conclusiones similares a las de Jones. Además se trataba de un blanco, quizá el primero en afirmar el valor de *Stolen Legacy*. Martin Bernal, notable lingüista, hijo del reconocido historiador de la ciencia John Desmond Bernal,

publicó Atenea Negra, las raíces afroasiáticas de la civilización occidental. La de Bernal es una investigación muy rigurosa, que coincide totalmente con las tesis de James. Al final de su obra, Martin Bernal reconoce el antecedente de James:

...el pionero ha sido George G. M. James, profesor que ejerce la docencia en un pequeño college de Arkansas. En 1954 publicó un libro titulado "Stolen Legacy: The Greeks were not the authors for Greek Philosophy, but the people of North Africa, commonly called the Egyptians." Aunque el autor no se ocupa de los orígenes de Grecia durante la Edad del Bronce, demuestra, basándose en fuentes antiguas particularmente sólidas, hasta qué punto reconocían los propios griegos que todo su saber lo habían tomado a préstamo de los egipcios durante la Edad del Hierro. (Bernal, 1993)

Nótese que Bernal no tiene demasiadas noticias acerca de la vida de James, en 1987 lo considera aún vivo y ejerciendo la docencia. Es que, en el ámbito académico, casi no se sabía de su existencia. El mismo Bernal nos cuenta las dificultades que tuvo cuando, por recomendación de otro académico, quiso acceder al libro de James:

Por dos veces he tenido que solicitar a la biblioteca de la Universidad de Cornell que incluyera en sus fondos un ejemplar de "Stolen Legacy", y cuando al final ha sido atendida mi solicitud el libro ha ido a parar a una pequeña biblioteca de departamento. Lo cierto es que no se le considera un "libro como es debido". Y naturalmente fuera de la comunidad negra tampoco lo ha leído nadie. (Bernal, 1993)

Este reconocimiento, y la audacia de sus tesis, hicieron que el libro de Bernal produjera un gran escándalo. Notorios helenistas cacarearon inmediatamente su repudio a las tesis de Atenea Negra, referidas a una influencia africana y asiática en la base de la cultura griega. No podía admitirse, era como dejar entrar al populacho en un palacio. Pero el santuario racista en que fueron encapsuladas las ciencias sociales desde su creación, en el siglo XIX, ya estaba carcomido por su base.

13. Epílogo:

Conclusiones para llegar a la tabla del naufrago.

I. La negación de la historicidad de los pueblos africanos cumplió la misma función ideológica que la negación de su humanidad. Aquí la ideología muestra sus uñas tal y como es: una falsa conciencia del mundo, al servicio de la explotación de los más débiles. Esa negación tiene su historia, que corre paralela a las distintas formas de explotación económica, esclavitud, trabajo forzado colonial, explotación del inmigrante, etc. De lo expuesto puede inferirse que la depreciación de la historicidad de las culturas africanas no es más que un epifenómeno del racismo. Y el racismo fue y sigue siendo uno de los avatares de la explotación del hombre por el hombre: Sin racismo y xenofobia el valor de la fuerza de trabajo del africano sería mucho más alto. La discriminación racial en Europa o EE.UU., hoy como ayer, es funcional al sistema económico. De la misma manera que los esclavos no hubieran podido venderse como ganado si no hubieran sido estimados como animales de labor, es necesario que los inmigrantes de hoy sean considerados inferiores, para pagarles un salario inferior. En ese contexto, su cultura de origen nunca puede ser valorada correctamente (si es que hay que valorar a una cultura) por quienes comparten el consenso ideológico del mundo desarrollado.

II- Recorriendo este camino, vemos que también la “ciencia” muestra que sus pretensiones de asepsia no son otra cosa que un subterfugio para ocultar suciedad y podredumbre. De hecho, es la principal constructora de ideología, de falsa conciencia, de engaño. El descarado racista del positivismo es el mejor ejemplo, también la advertencia para evitar que nos deslumbre.

III. Muy emparentado con la ciencia, que es su escudo protector, el academicismo nos muestra su estrechez y ramplonería. En general, las academias están centradas más en la conservación de determinados saberes que en la producción de otros nuevos. Por otra parte, ¿cuántos recursos se dedican a la investigación de la historia europea y cuántos a la historia africana? No hay estadísticas, pero creo que, a lo sumo, la relación debe ser de cien a uno.

IV. Sin embargo, ni Diop ni Jones necesitaron de recursos para

construir una obra valiosa. En realidad, es valiosa porque no contó con esos recursos. De haberlos tenido, los hubieran dedicado a producir saberes “correctos”, que agradaran a quienes otorgan los subsidios. Así funciona la academia, y por eso su valor fundamental es el de servir a la reproducción de ideología.

Poco antes de su muerte, en 1986, Diop se definió a sí mismo ante Jean Ziegler. Con su característica sencillez y humildad, le dijo:

Ya ves, hoy ya no soy nada. Sólo un psiquiatra para náufragos culturales. (Ziegler, 1988)

Según Ziegler, Diop se refería a la situación de disgregación social que entonces vivía Senegal, pero la idea tiene connotaciones que trascienden esa situación. El naufragio cultural actual es una realidad, producto del hundimiento de muchos elementos que se consideraban inatacables hasta no hace mucho tiempo. Muchos conceptos y categorías de análisis, que se creía universales, hoy se descubren como muy particulares. Las premisas de las que partían razonamientos muy floridos muestran su falsedad absoluta. La realidad siempre ha sido concebida de acuerdo a los deseos de los hombres. También quienes han querido cambiar el mundo lo han interpretado de acuerdo a ese deseo.

Pero no es tan malo naufragar, si el barco nos conduce hacia alguna forma de engaño. Mucho menos si podemos aferrarnos a algo que nos saque a flote, para nadar hacia una orilla mejor. Gentes como Diop y James fueron conscientes de esa tabla que puede servir a cualquier náufrago: la producción de conocimiento ligada al compromiso.

La investigación histórica más profunda y original ha estado siempre ligada a un compromiso con los oprimidos del presente. La ausencia de ese compromiso conduce, en el mejor de los casos, a la divagación estéril, y en el peor, al reforzamiento de la ideología que facilita la opresión. Ambos casos implican, en lo que a los individuos concierne, un triunfo de la mezquindad. Por lo que hace a las investigaciones académicas, en tanto tales, no puede esperarse que sirvan a otros intereses que a los de aquellos que, generosa o mezquinamente, las financian.

Hoy el racismo no osa decir su nombre, pero para que eso fuera posible hizo falta una larga lucha, llevada adelante, no por los filántropos blancos, sino por aquellos que sufriendo sus consecuencias fueron los suficientemente fuertes como para aceptar el compromiso. Como hace mucho tiempo sostuvo Paul Baran (Baran, 1961), eso es lo que define al verdadero intelectual, y no el ganarse la vida de una manera determinada. El académico, el escolástico, es en realidad la antítesis del intelectual, si definimos a este último como aquel que puede servir de voz a los que no tienen la capacidad o la posibilidad de expresarse; representar a los que no tienen representación; producir conocimientos que contribuyan a la libertad del oprimido.

14. Bibliografía

- Adu Boahen, A. (1987) *El colonialismo en África: su impacto y significado*. En: "Historia General del África" Tomo VII, Tecno-UNESCO, Madrid.
- Antón, Jacinto (2000). *El "Bechuana" vuelve a su tumba*. En diario El País, Madrid, domingo 8 de octubre de 2000.
- Atkins, John (1737) *A voyage to Guinea, Brasil and the West Indies*. Ward and Chandles, London.
- Bancel, Nicolas, Blanchard, Pascal y Sandrine, Lemaire (2000) *Los zoos humanos de las metrópolis coloniales*. Le Monde Diplomatique, edición española, Madrid.
- Baran, Paul (1961) *The Commitment of the Intellectual*. Monthly Review,
<http://www.monthlyreview.org/index.htm>
- Benezet, Antony, *Some historical account of Guinea*. Proyect Gutenberg, 2004, http://www.gutenberg.org/dirs/1/1/4/8/1_1489/1_1489.txt
- Bernal, Martin (1993) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Crítica, Barcelona.
- Brelich, Angelo (1979) *Prolegómenos a una Historia de las Religiones*. En Puech, Henri-Charles, 'Historia de las Religiones'. Tomo 1, Siglo XXI, Madrid.
- Cabral, Amílcar, *Cultura y liberación nacional*. En http://www.geocities.com/CapitolHill/lobby/6353/cabra_l/culture.html
- Calwer, Richard (1978) *La Política Colonial y la Social-democracia*. En VV. AA. 'La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial'. Pasado y Presente, México.
- Carme Junyent (1998) *La expansión bantú*. Asociación Española de Africanistas, Madrid.
- Cohn, Norman (1981) *En pos del milenio*. Alianza Universidad, Madrid.
- Conrad, Joseph (1973) *Heart of Darkness*. Penguin Books, Middlesex.
- Davis, David, *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. Paidós, Bs. As., 1968.
- Diop, Cheik Anta (1968) *Contribuciones culturales de África y sus perspectivas*. En Kohn, Hans y Sokolsky, Wallace, "El Nacionalismo Africano en el siglo XX", Paidós, Bs. As.

- Diop, Cheik Anta (1983) *Origen de los antiguos egipcios*. En: Mokhtar, G. "Historia General de África" tomo II, Tecnos-UNESCO, Madrid.
- Diop, Cheikh Anta (1954) *Nations nègres et culture*. Présence africaine, París.
- Diop, Cheikh Anta (1991) *Civilization or Barbarism: An Authentic Anthropology*. Lawrence Hill and Co. Nueva York.
- Dockés, Pierre, *La liberación medieval*. FCE, México, 1984.
- Encyclopædia Britannica (1911) accesible on-line en: http://encyclopedia.jrank.org/NAN_NEW/NEGRO_fro_m_Lat_eager_black.html
- Fanon, Franz (1969) *Los condenados de la tierra*. FCE, México.
- Ferrus, Diana (2000) *A poem for Sara Bartman*. En: <http://www.vgallery.co.za/2000article28/vzine.htm>
- Frazer, James (1985) *La Rama Dorada*. FCE, México.
- Friedland, William y Rosberg, Carl, *África socialista*. FCE, México, 1967.
- Gobineau, Arthur de (1884) *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Firmin-Didot, París.
- Gould, Stephen Jay (1985). "The Hottentot Venus". In *The Flamingo's Smile*, 29 1-305. New York, W.W. Norton and Company.
- Grant, Madison (1916) *The Passing of the Great Race*. Scribner's Sons, Nueva York.
- Haynes, Stephen R. (2002) *Noha 's curse*. Oxford University Press.
- Hegel, G. F. W., *Filosofía de la Historia*. Claridad, Bs. As., 1976.
- Holmes, Rachel (2006). *The Hottentot Venus*. Bloomsbury, Random House.
- Hume, David, *Essays, Moral, Political and Literary*. Liberty Fund, 2006.
- http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMP_Ltoc.html
- James, George (2002) *Stolen Legacy*. Africa World Press, Londres.
- Kautski, Karl (1978) *Sobre la política colonial*. En VV. AA. 'La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial'. Pasado y Presente,

México.

- Kipling, Rudyard (1899) *The White Mans Burden*. Modern History Sourcebook,
 - <http://www.fordham.edu/halsall/mod/Kipling>
- Ki-Zerbo, Joseph (1980) *Historia del África Negra*. Alianza, Madrid.
- Ki-Zerbo, Joseph, (2002) *Da Vasco da Gama al 200. Storia di un rapporto sbagliato fra Europa e Africa*. En: Gnisci, Armando, "Poetiche africane". Mentelmi, Roma.
- Kohn, Hans y Sokolsky, Wallace (1968) *El Nacionalismo Africano en el siglo XX*. Paidós, Bs. As.
- Le Bon, Gustave (1974) *La Civilización de los Árabes*. Edit. Arábigo-argentina, Bs. As.
- Mamdani, Mahmood (1998) *Ciudadano y súbdito, África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. Siglo XXI, México.
- Minder, Patrick (2003) *Le "zoo humain" en Suisse, objet de curiosité populaire ou instrument de propagande coloniale?* Texte pour le Colloque de Bâle des 23,24 et 25 octobre 2003.
- Nott, Josiah Clark (1855) *Types of mankind*. Trubner & co., London, En: <http://www.hti.umich.edu/cgi/t/text/textidx?c=moa:idno=AJA7398.0001.001>
- Patterson, Orlando (1981) *Esclavitud y revueltas esclavas: Análisis sociohistórico de la primera guerra cimarrona*. En: Price, Richard, "Sociedades Cimarronas", Siglo XXI, México.
- Pieterse, Jan Nederveen (1992) *White on Black: images of Africa and blacks in western popular culture*, Yale UP.
- Prichard, James Cowles (1826) *Researches into the phsical history of the mankind*. John and Artur Arch, Londres.
- Said, Edward (1990) *Orientalismo*. Libertarias, Madrid.
- Stanley, Henry (1998) *El Continente Misterioso. (Through the Dark Continent)*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Stoddart, Lothrop (1922) *The Rising Tide of Color*. En: http://www.churchoftrueisrael.com/stoddard/rtc_toc.ht ml
- Van Kol, Henri (1978) *Sobre la política colonial*. En VV. AA. 'La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial'. Pasado y Presente, México.

- Wane, Fabrice Hervieu (1998) *Cheikh Anta Diop, restaurador de la conciencia africana*. Le Monde Diplomatique, ed. española, n° 27, enero de 1998.
- White, Luise (2000) *Speaking with Vampires. Rumor and History in Colonial Africa*. University of California Press, Berkeley.
- Wolf, Eric (1987) *Europa y la gente sin historia*. FCE, México.
- Ziegler (1988) *La victoria de los vencidos*. Ediciones B, Barcelona.

Índice

1. Introducción
2. La humanidad del negro y la maldición de Noé
3. Otra especie humana, la poligénesis
4. En museos y zoológicos
5. La ciencia gay
6. Mitad demonios y mitad niños
7. Sin civilización y sin historia
8. El gran Hegel
9. ¿Dónde está la izquierda?
10. El Ras Tafari
11. Cheikh Anta Diop y la conciencia histórica de África
11. *Stolen Legacy*: la ignorancia de los sabios
12. Epílogo: Conclusiones para llegar a la tabla del naufrago
13. Bibliografía