



“ÁFRICA”
EN LA CULTURA
DE LO OCCIDENTAL

Estudio sobre un continente como cosa pública

Tesis para obtener el título de
Licenciado en Política y Administración Pública

CARLOS GONZÁLEZ MORALES

Centro de Estudios Internacionales
México, D.F. 2008

A Malena por su propuesta de ser.

A Renata Daena por su insistencia de ser.

...y yo por ellas hago el intento.

AGRADECIMIENTOS

En realidad, agradecer en estos casos es más sencillo de lo que muchos quisieran aparentar, por el miedo de “olvidar a alguien”.

Agradezco, pues, al Profesor Fernando Escalante por su apoyo, su confianza en los riesgos que tomé con este trabajo, y por comunicarme el valor de la trasgresión; al Profesor Roberto Breña por su escepticismo inteligente hacia mí; a ambos por su conversación y amistad. A la Profesora Martha Elena Venier, por ser conmigo quien es, en todo momento, y por la forma en que me comprendió. Gracias, también, al Doctor Ernesto Azuela por su apoyo incondicional. A Ignacio Panedas, donde quiera que esté.

Gracias a Emilio de Antuñano, Natalia Rivera, Jorge Campos, Sofía Mariscal y Guillermo Ávila por ser mi familia en El Colegio, por cada conversación y cada nimiedad que compartí y compartiré con ellos.

Gracias, sobre todo, a mi familia, de la que vengo y en la que estoy, por hacerme, deshacerme y soportarme. Sin ellos, todo sería otra cosa.

ÍNDICE

	Pág.
PRÓLOGO	i
I. EL MUNDO: CULTURAS E IMÁGENES	1
La cultura de lo occidental	5
Los otros del mundo	15
El sufrimiento del otro en la cultura de lo occidental	22
II. EL ÁFRICA DEL IMPERIO	29
África en su sitio y a su tiempo	32
La misión civilizatoria	45
Sufrimiento, compasión e imperio	55
¿El otro por sí mismo?	75
III. LA TRAGEDIA AFRICANA	86
T.I.A. y el silencio de Solomon	93
“This is how the world fucks Africa”	99
El pequeño Amin y los dos escapes del Dr. Garrigan	104
Rusesabegina sin Occidente (o “you’re not even a Nigger, you’re an African”)	113
El truco de Bauluz y Paltrow a la africana	119
BIBLIOGRAFÍA	134

I

EL MUNDO: CULTURAS E IMÁGENES

Podría pensarse que no sucedió. Como prueba de su veracidad no tengo más que mi palabra... Aun cuando temo decepcionar las expectativas que este exordio pueda estar generando, debo decir que no hablo de algún acontecimiento extraordinario, pero es precisamente ahí donde se encuentra su relevancia. Se trata de lo ordinario, y si lo he guardado en la memoria – y decidido emplearlo en esta introducción – es por lo ejemplar que resulta para exponer lo que en esta investigación intento realizar.

Fue una plática que tuve con una persona mientras veíamos un noticiero nacional, en septiembre de 2006. Los bombardeos aéreos de Israel sobre Beirut se encontraban en su punto más álgido, y las televisoras en México habían considerado al conflicto meritorio de su atención. Decidieron dejar de lado, por unos minutos cada noche, los avatares del “conflicto post-electoral” y las peripecias de unos pescadores que afirmaban haber sobrevivido nueve meses en el mar. La “cobertura Televisa” se había desplegado: corresponsales tanto en Israel como en Líbano; transmisiones en vivo, vía satélite, desde “el lugar de los hechos”, y un esmerado esfuerzo de producción al estilo que amerita una nota bélica: un collage de imágenes del conflicto en blanco y negro, y una melodía de suspenso – con redobles de graves percusiones y fugas de chelo que se repetían hasta perder sentido – completaban el montaje del título informativo: “Guerra en Medio Oriente”.



ILUSTRACIÓN 1: *El sufrimiento "árabe"*

De pronto, durante la presentación de la nota, que incluía imágenes de la devastación en Beirut y esporádicas apariciones en cuadro de libaneses removiendo los escombros y lamentándose frente a sus hogares, mi compañero televidente lanzó un chistido y dijo: “como que los árabes lloran diferente a nosotros, ¿no?” El comentario, según me explicó en ese momento, fue motivado por la imagen de una mujer que lloraba en la calle, caminando de un lado al otro lanzando exclamaciones al cielo, con los brazos abiertos y extendidos, y las palmas hacia arriba. Es, efectivamente, una imagen recurrente en los medios, en lo que se refiere al sufrimiento en la región (Ilustración 1). Su argumento era que los árabes parecen sufrir de una manera mucho más extrovertida que...*nosotros*. “Sí – me decía –; aquí en México, por ejemplo, la gente como que sufre hacia dentro, se esconde.” Un sufrimiento, podría decirse, mucho más íntimo.

De esto me interesaron varias cosas (debo aclarar que para ese momento tenía yo tiempo trabajando y dando vueltas en torno al tema de mi investigación, por lo que no pude evitar leer el comentario bajo su luz). Primero, el hecho de que la afirmación traza una diferencia entre un *ellos* (“los árabes”) y un *nosotros*, un nosotros que un principio quedó un tanto indefinido, pero más adelante sería nombrado como “los occidentales”. Segundo, que tal diferencia descansa en un elemento compartido: el sufrimiento; ellos sufren, nosotros sufrimos, pero sufrimos de *maneras* diferentes. Tercero, que *ellos* se encuentran “del otro lado del mundo”, por lo que el conocimiento que de *ellos* se tenga requiere de un *medio* particular.

Si cuestionamos la veracidad de la afirmación (“los árabes sufren diferente a nosotros”), debemos, antes que nada, ir a las fuentes, que en este caso se reducen a los medios informativos. La primera evidencia que esta persona dio para sostener su argumento fue la imagen que se reprodujo en ese momento en el televisor. ¿Puede, a partir de una imagen, inferir algo tan general? El razonamiento (esa mujer es árabe; esa mujer sufre diferente a nosotros; los árabes sufren diferente a nosotros) es evidentemente débil. Frente a esta réplica, mi compañero hizo referencia a otras noticias: “no, no es nada más por esta noticia; siempre *salen* así.” “Salen”, dijo. El fenómeno que se estudia no se *manifiesta*, no se *presenta* a la observación, sino que sale, *sale en la televisión*. La veracidad de la afirmación depende por completo de la veracidad de lo que presente la televisión. Efectivamente, se podría argumentar que es real lo que aparece en pantalla: si una mujer no hubiera realmente estado caminando en las calles lanzando plegarias y lamentos al cielo, no se hubiera podido tener la imagen y – por lo tanto – tampoco se hubiera podido presentar en el noticiero. Pero volvemos a caer en lo mismo: de acuerdo, es verdad que la mujer lloró de ese modo en ese momento; ¿podemos inferir, sin embargo, que los árabes lloran de ese modo?

Supongamos que efectivamente los “árabes” que son presentados en los medios sufren de ese modo – y de hecho, como dije, la imagen es muy recurrente. Sin embargo, me gustaría jugar con otra posibilidad: que la nominación de “árabe” responda a una manera particular de sufrir. Me explico: no es tanto que vea a una persona, la identifique como árabe, la vea después sufrir, y diga “ah, mira; así sufren los árabes”, sino que, precisamente porque sufre de ese modo, es “árabe”. Si soy un corresponsal que tiene que presentar a los árabes, buscaré ese particular modo de sufrir; los árabes son Otros, y deben – efectivamente – ser de otro modo. Clifford Geertz habla de los antropólogos como los “mercaderes de lo insólito.”¹ Lo mismo

¹ “Vamos a la caza de lo anómalo, vendemos toda clase de cosas extrañas. Somos los mercaderes de lo insólito” (Clifford Geertz, “Anti-antirrelativismo”, en su libro *Los usos de la diversidad*, trad. José Nicolau La Roda y Nicolás Sánchez Durá, Barcelona, Paidós, 1996, p.122.

se puede decir de los corresponsales, aunque sus “reportes” suelen ser mucho más simples y orientados a lo que el público espera ver:

El corresponsal extranjero – dice Ulf Nilson sobre su propia profesión – no tiene que aferrarse por ser un fenómeno literario, no tiene que andar en busca de la admiración de los mandarines...Es el comisario de los chicos del kiosco, y tiene que pensar que sólo debe profundizar a medias.²

Hay una manera de “mirar”, una preferencia de determinadas imágenes con respecto a ciertos temas. Claro que en la televisión han aparecido hombres, mujeres y niños con características estereotípicas que hacen referencia a “los árabes” y sufren de una manera “íntima”; sin embargo, no son suficientes como para competir con la recurrencia de la imagen que describí.³

Esa manera de sufrir, vinculada con otras características atribuidas al árabe – la forma de rezar, de comer, de protestar, de vestir, de gobernar, etc. – terminan por constituir la imagen del Otro árabe, y sirven como demarcación de la diferencia y la constitución de identidades. Porque mi compañero televidente no sufre de ese modo, no es árabe; él sufre como otros – los occidentales, su *nos-otros* – y pertenece por ende a tal grupo. Pero, además, esta relación nosotros-los otros, se da en un contexto específico, tanto material como simbólico, que se denomina comúnmente como globalización. La globalización, como fenómeno material, posibilita la transmisión de la imagen captada en Medio Oriente en México, y como contexto simbólico, es el espacio donde se piensa una comunidad de seres humanos – que sufren –, constituida por elementos diversos – por los que sufren de modos diferentes.

Me interesa, pues, ese tipo de *imágenes* sobre el Otro en el contexto específico que llamamos globalización, que determina su articulación en los

² Citado por Ulf Hannerz, *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid, Cátedra, 1998, p.193. Los “chicos del kiosco” hace referencia a los lectores del periódico para el que trabaja Nilson.

³ Reconozco que estoy adentrándome en un tema, la articulación de imágenes del otro “oriental”, que exige la referencia al trabajo de Edward Said (*Orientalism, Covering Islam*). No lo ignoro, y llegaré a él más adelante. Por el momento, estas primeras páginas tienen la intención de ser un tanto más informales, a fin de ir aterrizando los temas a profundizar.

medios de información y en el imaginario de la comunidad construida a través de ellas. En particular, abordaré el discurso entorno al Otro Africano en lo que más adelante definiré como la “cultura de lo occidental”. Pero para comprender mejor de lo que se hablará, es necesario discutir las características, la ubicación y las posibilidades de tal objeto de estudio, que en general y para levantar polémica, puede pensarse como parte de la *cultura*. Una vez presentado ese punto, cerrando el círculo hacia lo específico, discutiré la identidad y su relación con las imágenes del otro en tanto elementos de la cultura, para después hacer notar ciertos puntos relevantes sobre esta relación en el contexto de la globalización y la influencia y dinámica de los medios.

La cultura de lo occidental

En una frase, podría decir que esta investigación trata sobre la imagen de África en la cultura occidental. Pero, ¿qué es la cultura? La relevancia de aclarar este punto no se agota en los intereses de mi investigación, pues el término es empleado constantemente en el ámbito académico y político, así como en la vida cotidiana, como un elemento explicativo para las más diversas situaciones. Actualmente, a fin de asegurar mi subsistencia en el transcurso de esta investigación, imparto la materia de historia contemporánea en una preparatoria. Casi en cualquier tema que se discuta, es más que recurrente en los alumnos el uso del término cultura como explicación: la pobreza, el “atraso”, el “subdesarrollo”, la falta de democracia, el terrorismo... Todo eso se explica –dicen– por la “cultura” mexicana, latinoamericana, africana, musulmana, etc. Vale la pena destacar que mientras los “fracasos” son explicados por la cultura, el desarrollo, la democracia, la existencia de potencias internacionales y las grandes economías, son explicadas por los alumnos no por la cultura norteamericana o europea, sino por intereses económicos y políticos, complejas interacciones o, incluso, aprendizaje histórico –

del tipo “después de Auschwitz, Europa no podía permitirse poner en juego los derechos humanos”. La cultura en estos países como Estados Unidos, Francia, Inglaterra o Alemania está en otro lado: está en los museos, en los teatros, en los libros, en las salas de concierto; no en las calles influyendo en las acciones de sus miembros.

Con el fin de que sea útil, no puedo atenerme a usos tan diversos e incongruentes del término, que, sin embargo, tendrán relevancia para la investigación. La ambigüedad y falta de claridad en el uso cotidiano de la palabra “cultura” no es sino un reflejo de la ambigüedad y falta de consenso que sobre el mismo existe en las ciencias sociales. Bajo la distinción freudiana entre cultura y natura, la cultura ha deambulado en el mundo de lo que, opuesto a lo natural, pertenece a lo particularmente humano. De ahí, por ejemplo, el proyecto de las “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaft*) frente a las ciencias de la naturaleza, la noción de “humanidades” o la diferencia más actual entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Así, las definiciones han abarcado, por ejemplo, a las costumbres de los hombres, a las normas interiorizadas de conducta, las tradiciones, el conocimiento acumulado de un grupo social, los valores, las instituciones, etc.

Lo primero que se puede afirmar es, efectivamente, que la cultura pertenece al mundo de lo humano. Esto, sin embargo, no debe llevarnos a afirmar que la cultura es todo aquello que el hombre no haría de manera “natural”. Una lectura como ésta es la que está detrás del encerrar bajo el concepto fenómenos tan diversos como la costumbre, la política, las instituciones, el arte, la religión, etc., estrategia que acaba por convertir al término en algo inútil. Si se aspira a emplear el concepto para comprender fenómenos sociales, es necesario que exista una distancia entre éstos y aquel. Si todo es cultura, la cultura no explica nada.

Partiré de un reduccionismo analítico común, cuya utilidad está sólo en dar el primer paso para su abandono como herramienta de análisis. Me refiero a la distinción, en el “mundo” de lo humano, entre lo objetivo y lo subjetivo. El ser

humano piensa y siente, pero también se manifiesta de manera objetiva, es decir, actúa. Bajo esta óptica, Marvin Harris explica que el debate fundamental enfrentado hoy en la antropología es si la cultura es aquello que el hombre hace, aquello que el hombre piensa, o ambas cosas a la vez.⁴

Pensemos en mi compañero televidente, pero extendamos un poco la historia. Después de una buena cantidad de años mirando los noticieros, mi compañero chistea y parece seguro de sí mismo como para aventurar una hipótesis: los árabes sufren diferente a nosotros. Sin que importe aquí lo elaborado que haya sido, su mente se ocupó en un razonamiento que lo llevó a esa conclusión; se formó una “idea de”, no sólo de los “árabes”, sino de la existencia de una comunidad de personas que ahora identifica como árabes. Con estas ideas en la cabeza, mi compañero actúa no sólo diciendo lo que dijo aquella noche, sino que – no me consta, pero lo encuentro probable – anda por ahí hablando del choque de civilizaciones y la necesidad de un diálogo entre ellas, una comprensión “obvia” del problema en torno al Medio Oriente, dada la “evidencia” de las diferencias fundamentales entre ellos y nosotros: somos tan diferentes, que el problema es que no nos comprendemos, ni *nosotros* a ellos, ni *ellos* a nosotros.

Mi compañero no tiene ningún puesto político o influyente a partir del cual pueda tener ingerencia directa sobre el manejo real del problema. Sin embargo – y aquí reside la relevancia de mi investigación – su idea es compartida por muchos otros, confirmándose constantemente en su entorno, de manera que, sin importar si Rodríguez Zapatero cree realmente lo que dice, las acciones u omisiones de los gobiernos y organismos internacionales puedan legitimarse en un discurso semejante. Citando a Jean-François Bayart:

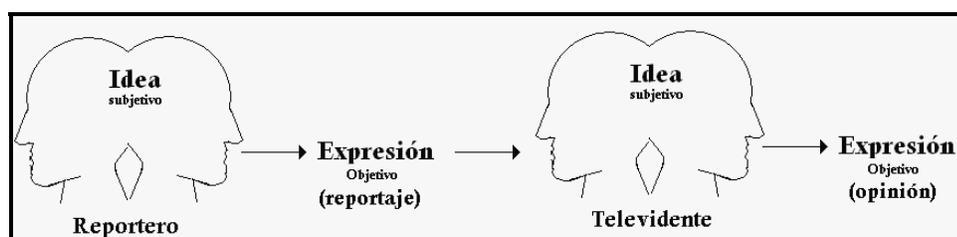
L'étonnant n'est pas que de telles inepties soient proférées avec un aplomb d'arracheur de dents, mais qu'elles occupent une place croissante dans le débat public, au point de finir par l'organiser.⁵

⁴ Marvin Harris, “¿Qué es (son) la(s) cultura(s)?”, en su libro *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica, 2000, pp.17-56.

⁵ Jean François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1966, p.11.

Ahora bien. Tenemos, en el caso de mi compañero y siguiendo a Harris, el lado subjetivo o *ideacional* (la presencia de una idea sobre un tema) y el objetivo o *comportamental* (la expresión y defensa de una idea). Para Harris, el problema es identificar el sitio de la cultura en esos dos elementos. La relevancia de las ideas que mi compañero formuló en lo que expresaría es innegable. Sin embargo, Harris critica la preeminencia de lo subjetivo sobre el comportamiento, lectura que – dice – “esconde una opción doctrinal muy concreta, como es que las ideas determinan el comportamiento.”⁶

Creo necesario complejizar el esquema, para justificar su abandono. Para comprender la existencia de una idea, es necesario tomar en cuenta el mundo objetivo a partir del cual se forma. En el ejemplo que estoy empleando, sería la noticia en la televisión. Así, la relación subjetivo-objetivo se debe ampliar a una relación objetivo-subjetivo-objetivo. Pero, el noticiero es también una manifestación del comportamiento humano, en la medida en la que alguien lo hizo: alguien decidió cubrir el evento, cubrirlo de cierta manera, eligió ciertas imágenes y palabras para describirlo, etc. La cadena se amplía: subjetivo-objetivo-subjetivo-objetivo (esquema 1), y como se podrá ya deducir, la cadena nunca acaba.



ESQUEMA 1

Si el comportamiento (la realización de un reportaje de noticias o la expresión de una opinión) tienen un fundamento subjetivo, su recepción (por el televidente o por algún interlocutor) es igualmente subjetiva. El comportamiento se da, pues, en un espacio *intersubjetivo*, que, sin embargo, no está vacío, pues es éste el sitio de la cultura. Las flechas del esquema no se mueven en el vacío ni – a pesar

⁶ Marvin Harris, *op. cit.*, p.18.

del mismo esquema – fluyen suavemente, pues la posibilidad de que lo que el otro expresa me diga algo, descansa en la existencia de un lenguaje (en el sentido amplio) entre los dos, a través del cual lo expresado *signifique* algo para mí: “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido – dice Clifford Geertz –, considero que la cultura es esa urdimbre...”⁷ Tal comprensión de la cultura surge de la superación de la distinción objetivo-subjetivo, cuyas fronteras se diluyen una vez que se introduce la idea de intersubjetividad. La utilidad de la distinción, y de mi propio esquema 1, está en que – bajo una mirada crítica – permite ver que la cultura se encuentra en ese espacio que es incapaz de mostrar.

El comportamiento, desde una perspectiva fisiológica, puede explicarse por la interacción entre estímulos externos y predisposiciones genéticas. En este sentido, los genes fungen como determinantes intrínsecos al individuo. Por su parte, estas tramas de significación que son las culturas son “fuentes extrínsecas de información”:

Por “fuentes de información” debe entenderse que – lo mismo que los genes – suministran un patrón o modelo en virtud del cual se conforma de manera definida los procesos o sucesos exteriores. Y por ‘extrínsecas’ debe entenderse que – a diferencia de los genes – estas fuentes están fuera del organismo individual y se encuentran en el ámbito de lo intersubjetivo.⁸

La cultura, así, no es ni las ideas del individuo ni su comportamiento, sino una relación de significación, en la que un *símbolo* como la imagen de una mujer portando un velo, lanzando plegarias al cielo, hace referencia no sólo al árabe, sino a una serie de atributos asociados con él. Aun cuando esa relación se actualice en la mente de mi compañero y sea posible *interpretar* su comportamiento hasta llegar a ella, la cultura, en tanto significación, es independiente de él y lo sobrevive. Las culturas se encuentran ahí y echamos mano de ellas en determinado momento. Dentro de una estructura cultural, el apretón de manos entre individuos significa

⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p.20.

⁸ Nicolás Sánchez Durá, “Introducción”, en Clifford Geertz, *Los usos de la diversidad*, p.21.

un saludo. Esa relación apretón-saludo, no deja de existir aun cuando nadie esté saludando en un momento dado. Al observar a alguien dando un apretón de manos, no estamos observando la cultura, sino su puesta en práctica, y es posible llegar a ella a través de la interpretación de dicho comportamiento, que, en tanto acción significativa no es sólo un apretón, sino también un saludo. Así, esta concepción de la cultura, que tomo de Geertz y postulo para mi investigación, resuelve o – mejor dicho – elimina el problema de Harris:

La cultura [...] es pues pública. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es ‘subjetiva’ u ‘objetiva’ [...] está por entero mal planteado. Una vez que la cultura es vista como acción simbólica [...] pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas.⁹

Seguramente ha levantado ya sospechas el término, empleado más arriba, de “cultura occidental”. Reconozco que yo mismo lo encuentro sospechoso, lo que exige un análisis de sus posibilidades y – de ser necesario – matizarlo o modificarlo. El asunto gira en torno a un tema sumamente discutido en la actualidad: la adjetivización de las culturas. Es sencillo moverse en el plano de lo abstracto y discutir el concepto de *la* cultura, llegando a una definición que tenga perfecta coherencia interna. La cosa se complica si intentamos pasar de ahí al estudio de *una* cultura en específico.

Hasta hace poco, la adjetivización de las culturas estaba basada en la división espacial estructurada a partir del reconocimiento de comunidades humanas diferenciadas. En su versión más caricaturizada, y por lo mismo la más común, esta lectura se manifiesta en el “mapamundi”, cuyos múltiples colores resaltan la discontinuidad en el espacio que fundamenta la existencia de naciones.

⁹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p.24. Cabe señalar la lectura equivocada que Harris hace de Geertz. Incapaz de ir más allá de la distinción objetivo-subjetivo, Harris malinterpreta el concepto geertziano a fuer de hacerlo compatible con la distinción que el propio Geertz encuentra irrelevante, identificándolo con las definiciones ideacionales de la cultura. (Ver Marvin Harris, *op. cit.*, p.18).

A cada espacio, le corresponde una nación, a cada nación una cultura. Una vez identificada la existencia de un lugar llamado México, Francia, Rusia, Afganistán, etc., empezamos a hablar de la cultura mexicana, francesa, rusa o afgana. Otra versión, más elaborada si se quiere, pero basada en la misma lógica de unidad entre espacio, comunidad y cultura, es la de los llamados “mapas etnográficos”. El hábito de emplear estas lecturas – señalan James Ferguson y Akhil Gupta – se ha naturalizado. En ambos casos, “el espacio mismo se convierte en una especie de plano neutral, en el que la diferencia cultural [...] y la organización social se encuentran inscritas. De esta forma, el espacio funciona como un principio de organización central para las ciencias sociales, al mismo tiempo que desaparece de toda articulación analítica.”¹⁰ El uso del espacio para ordenar la realidad social y cultural está tan extendido y naturalizado, que se ha vuelto invisible en sus implicaciones.

La mirada crítica ante esta lectura implica, en pocas palabras, cuestionar la posibilidad de una “cartografía de las culturas”,¹¹ que descansa en la existencia de fronteras definidas. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando dichas fronteras se presentan como espacios difusos que complican la tajante discontinuidad que pretende el mapa? El asunto es planteado actualmente por varios autores (Arjun Appadurai, Ulf Hannerz, Lawrence Grossberg, Ferguson, Gupta, etc.), a la luz de los procesos asociados al fenómeno de la globalización, un concepto que carece, sin embargo, de consenso en torno a su definición, tanto entre las distintas disciplinas de las ciencias sociales como al interior de ellas.¹²

La idea de globalización emerge de la afirmación, cierta y simple, de que pasan cosas en una escala global: migraciones, flujos de capitales, intercambios comerciales, procesos de producción, difusión de información e ideas,

¹⁰ Akhil Gupta y James Ferguson, “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”, *Cultural Anthropology*, vol.7, num.1 (1992), p.7 (en adelante, todas las traducciones son mías).

¹¹ Aunque el análisis nos llevará a abandonar esta visión, volveré a ella cuando haga referencia a la idea, básica para mi investigación, de la “geografía imaginaria”.

¹² Véase Jan Nederveen Pieterse, *Globalization and Culture. Global Mélange*, Oxford, Rouman & Littlefield, 2004, pp.8-18.

comunicación a grandes distancias, etc. Empero, sería un error creer que, aunque la globalización implique esto, deba verse como un proceso unidireccional de convergencia global, que tiene las mismas consecuencias y presenta el mismo rostro por dondequiera que se le mire. Volveré a este punto más adelante; por ahora me interesa analizar las consecuencias que algunas de esas cosas que suceden en la globalización tienen sobre el problema de la adjetivización de las culturas.

Por un lado, tenemos la definición de cultura como fue expresada arriba, como tramas de significación a través de las cuales interpretamos la realidad y guiamos nuestro comportamiento. Por otro, la mirada “cartográfica” sobre la cultura, que se basa en tres premisas básicas: 1) que las culturas son aprendidas-adquiridas en el entorno social; 2) que cada cultura es un todo integrado; y que 3) las culturas se presentan “empaquetadas” de formas diversas, diferentes según el colectivo humano.¹³ Una persona crece dentro de una comunidad, que es tal en la medida en la que posee una cultura propia. El individuo aprehende dicha cultura y la reproduce dentro de la comunidad. Si a una comunidad corresponde una cultura, y una comunidad corresponde a un lugar, a cada lugar una cultura. Sin embargo, sucede con la globalización que la gente y las tramas de significación que constituyen una cultura no se encuentran arraigadas a un lugar particular. Los movimientos de personas en la actualidad – sean migraciones temporales, permanentes, refugiados, exiliados o turistas –, así como la proliferación de medios a través de los cuales las significaciones (culturas) de una comunidad llegan a otros espacios, ponen en entredicho las dos últimas premisas mencionadas arriba. Siguiendo a Hannerz: “A medida que las personas se desplazan con sus significados y a medida que los significados encuentran formas de desplazarse

¹³ Véase Ulf Hannerz, “Thinking About Culture in a Global Ecumene”, en James Lull (ed), *Culture in the Communication Age*, London, Routledge, 2001, p.60.

aunque las personas no se muevan, los territorios realmente no pueden ser contenedores de una cultura.”¹⁴

Es esta movilización de culturas lo que intentan explicar teorías como la de la “homogenización” cultural, que afirma la progresiva convergencia de las sociedades humanas en estructuras culturales similares. La más popularizada de éstas es la visión de la “americanización”, según la cual la homogeneidad cultural global se construye bajo el único molde de la cultura americana, siendo, por ejemplo, la “McDonalización” del planeta el más común de sus argumentos. Lo que esta postura falla en reconocer – nos dice Arjun Appadurai – es que “tan rápido como las fuerzas de varias metrópolis son traídas a nuevas sociedades, éstas tienden a indigenizarse de una u otra manera [...] La nueva economía cultural global [por lo tanto] debe entenderse como un orden complejo, traslapado y disyuntivo.”¹⁵

Lo que interesa por ahora señalar es que la “cultura occidental” no puede referirse a la cultura que existe en occidente, entendido éste como un lugar – por amplio que se quiera. Sin embargo, la tendencia a identificarla con un espacio geográfico particular, basado en un corte arbitrario – el lado occidental depende del sitio que se tome como referencia –, nos da la pista para definirla. Si al decir “cultura occidental” se piensa en Estados Unidos y Europa Occidental, es porque se piensa que existe una comunidad – en términos de tramas culturales compartidas – entre ambos *lugares*. Se reconoce, pues, la existencia de un “mundo occidental”, al que se atribuyen características políticas, económicas, sociales y culturales particulares. No abandono por completo el concepto de “cultura occidental”. Propongo, sin embargo, uno nuevo que lo incluya y explique, y que

¹⁴ Ulf Hannerz, *Conexiones transnacionales*, p.24. “The new global economy of culture – señala en el mismo sentido Lawrence Grossberg – entails a deterritorialization of culture [...] and challenges culture’s equation with space.” (Lawrence Grossberg, “The Space of Culture, The Power of Space”, en Ian Chambers y Lidia Curti, *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, London, Routledge, 1996, p.169.)

¹⁵ Arjun Appadurai, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Theory, Culture and Society*, vol.7, num.2 (1990), p.295-6.

denominaré “cultura *de lo occidental*”. Esta cultura de lo occidental no debe verse como la presente en un “mundo” o “espacio occidental” que existe efectivamente como comunidad, sino como la trama de significaciones que se basa en la postulación de la existencia de dicho “mundo” como diferente a otros mundos no occidentales.

Los antropólogos emplean una distinción entre conceptos *emics* y *etics*, que encuentro útil en este momento. Pensando que nuestro objeto de estudio es una cultura en particular, la diferencia se traza según se tome la perspectiva del participante de la cultura o del observador. Desde la primera de estas perspectivas se emplean conceptos y enunciaciones *emics*, que responden a la percepción del participante, por lo que deben, a fin de considerarse válidos, ser reconocidos por éste como representativos, significativos y apropiados para el caso. Desde la segunda perspectiva, la del observador, se emplean conceptos y enunciados *etics*, que pueden no ajustarse a la percepción del participante, y su validez o propiedad responden, más bien, a su aceptación por una comunidad de observadores científicos. Mi definición de la cultura occidental o de lo occidental como *la trama de significaciones que se basa en la postulación de la existencia de un “mundo occidental” y, por lo tanto, de un mundo o mundos no occidentales*, pertenece al tipo de enunciados *etics*. Si bien la idea de una comunidad de observadores científicos que validen el enunciado es debatible, el hecho es que en este momento carezco de dicha validación, lo que no afecta la pretensión de obtenerla. Lo importante aquí es que mi definición de “cultura de lo occidental” es diferente, por ejemplo, a la que mi compañero televidente daría sobre la “cultura occidental”, de la que habla y con la cual se identifica. Su definición, se podría adivinar, es del tipo *emic*. Como él, muchos hablan de la cultura occidental, y en la medida en la que sus ideas o argumentos postulen implícita o explícitamente la existencia de un “mundo occidental”, sus enunciados (*emic*) sobre la cultura occidental son elementos constitutivos de la cultura de lo occidental según mi definición *etic*. En otras

palabras, la cultura occidental de la que hablo, incluye discursos sobre la cultura occidental de la que hablan sus participantes.

Hablando de participantes, pensemos en mi participante modelo: mi compañero televidente. Su afirmación “los árabes sufren diferente a nosotros los occidentales”, postula implícitamente la existencia de ese mundo de “nosotros los occidentales”. La característica del sufrimiento íntimo, que él atribuye a la cultura occidental, no pertenece a la cultura de lo occidental. Lo que pertenece a ella es la idea sobre el sufrimiento íntimo como característico de la cultura occidental: *La cultura de lo occidental postula que en la cultura occidental se sufre de modo íntimo*. Dejando clara esa diferencia, me interesa llamar la atención a un punto: mi compañero no es ni norteamericano, ni europeo, y sólo en dos ocasiones, cabe decir sumamente breves, ha salido de su país. Es mexicano, de clase media, no habla ni inglés ni francés. Hablando de la desterritorialización de la cultura, esta cultura de lo occidental se puede encontrar en cualquier lugar – nótese que no es lo mismo a decir que está en todas partes.

Los otros del mundo

Hasta aquí hemos visto algunas consecuencias de la globalización como fenómeno material – cambios demográficos y proliferación de medios de comunicación e información. Pero, como señalara Roland Robertson, “la globalización se refiere tanto a la compresión del mundo como a la *intensificación de la conciencia del mundo como un todo*.”¹⁶ Sin embargo, esta conciencia del mundo como un todo (habitado por seres humanos que sufren) no agota el asunto, y de hecho es demasiado amplia para ser asimilada. Empleando la idea de Levi-Strauss sobre la ciencia de lo concreto – concepto del que Edward Said echa mano en un sentido similar al mío –

¹⁶ Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992, p.8.

el ser humano requiere ordenar el todo en sus partes, por lo que ese todo “mundo” no puede pensarse sino como la suma de sus partes, distintos mundos en los que la gente sufre de distintas maneras.

Appadurai propone una mirada ante la globalización que impide caer en los errores de los que hablé arriba – pensarla como un proceso de convergencia que tiene las mismas consecuencias en todas las sociedades¹⁷ – y que es útil a mi idea. Para Appadurai, la globalización no está integrada por “relaciones objetivamente dadas que se ven del mismo modo desde cualquier ángulo de visión [sino por] constructos profundamente perspectivos [*perspectival*] producidos por la situación histórica, lingüística y política de diferentes tipos de actores.”¹⁸ Así, las transformaciones que implica eso que llamamos globalización, se constituyen en paisajes (*landscapes*), cuya forma y consecuencias son percibidas de acuerdo a una perspectiva particular. “No hay mirada de la globalización – dice Ferguson – que lo ‘cubra todo’ [...] Todas las miradas (incluso las aparentemente más incluyentes) son de hecho miradas ‘desde algún lugar’.”¹⁹

Es de interés aquí el caso de dos de los paisajes de los que habla Appadurai: el *ethnoscape*, que define como “el paisaje de las personas que constituyen el mundo cambiante en el que vivimos”²⁰, y el *mediascape*, compuesto por “la distribución de las capacidades electrónicas para producir y diseminar información (periódicos, revistas, estaciones de televisión, estudios cinematográficos, etc.) [...] y las imágenes del mundo creadas por esos medios.”²¹ Si en la globalización se

¹⁷ Para otra crítica de esta mirada ante la globalización, vale la pena mencionar el trabajo de James Ferguson en *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, en particular el segundo capítulo, “Globalizing Africa”. En él, Ferguson critica la estrategia de los más renombrados teóricos de la globalización, como Saskia Sassen, Joseph Stiglitz o Manuel Castells, que dejan de lado los casos que no se ajustan a su modelo, en particular la “anomalía continental”, el “continente inconveniente” que es África.

¹⁸ Arjun Appadurai, *art. cit.*, p.296.

¹⁹ James Ferguson, “Globalizing Africa”, en su libro *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Durham, Duke University Press, 2006, p.49.

²⁰ Arjun Appadurai, *art. cit.*, p.297.

²¹ *Ibid.*, p.299. Appadurai identifica otros tres paisajes, que surgen del flujo de tecnologías (*technoscape*), de capitales (*financescape*) y de ideas, fundamentalmente políticas (*ideoscape*).

intensifica la conciencia del mundo como un todo, ¿cómo se constituye esa imagen? Es a través de la dinámica de los medios de difusión y las imágenes que sobre dicho mundo presentan (*mediascape*) que se dibuja el paisaje global, que miramos, o mejor dicho, tenemos idea de los seres humanos que habitan el mundo. Volviendo a Hannerz: “la gente forma sus imágenes del mundo desde distintas fuentes: la escuela, los libros, guías de viaje y ciertamente y no menos importante, los medios de información.”²² “La globalización de la conciencia – dice en otro lugar – también tiene sus funcionarios especializados.”²³

Empleando la perspectiva de Appadurai en torno a la globalización, Veit Erlmann realiza un interesante estudio sobre el género musical llamado “música del mundo” (*World Music*):

World Music – dice – is a new aesthetic form of the global imagination, an emergent way of capturing the present historical moment and the total reconfiguration of space and cultural identity characterizing societies around the world.²⁴

Vale la pena notar que el “género” *World Music* no está basado en características musicológicas de las obras que incluye, como sucede con otros géneros como el jazz, reggae, blues, minimalismo, rock and roll, industrial, etc. Comparar la música de Ravi Shankar con la de Thomas Mapfumo es suficiente para preguntarnos porqué en las tiendas de discos se encuentran ambas en el mismo apartado, bajo la etiqueta de “World Music”. En vez de basarse en características inherentes a las obras, la nominación responde a criterios de ordenación/diferenciación cultural, que tiene su premisa fundamental en la idea de autenticidad. Esta idea, sin embargo, pertenece a lo que he denominado “cultura de lo occidental”, que en uno de sus discursos caracteriza a la cultura occidental como una cultura etnocida, que – a través de su imperialismo cultural – va por el mundo desapareciendo culturas, introduciendo elementos que las pervierten.

²² Ulf Hannerz, “Thinking About Culture in a Global Ecumene”, p.65.

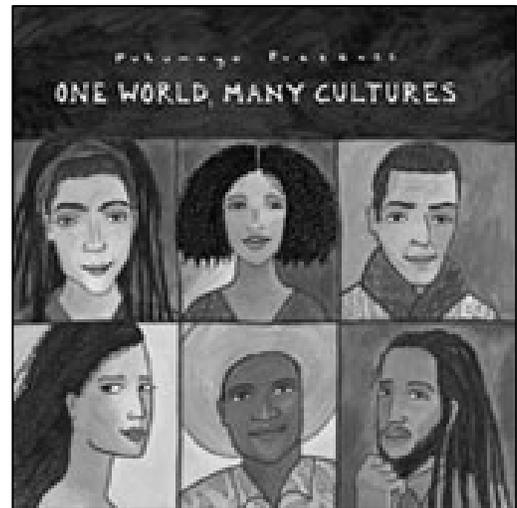
²³ Ulf Hannerz, *Conexiones transnacionales*, p.181.

²⁴ Veit Erlmann, “The Aesthetics of the Global Imagination: Reflections on World Music in the 1990’s”, *Public Culture*, vol.8, num.3 (1996), p.468.

El valor que se le da a la Música del Mundo surge entonces de su carácter de misión de rescate: recuperar y difundir la música de dichos pueblos auténticos, que han sobrevivido al imperialismo occidental. Es un ansia de diferencia – que analizaremos con más detalle adelante – la que lo alimenta:

A new relational aesthetic, a theory of sympathetic mediation [...] has taken the place of an aesthetic founded on the idea that a work of arte contained a set of meanings, some kind of truth that would become apparent through mimetic representation.²⁵

Sería ingenuo pensar que la atribución, por ejemplo, de un carácter místico a la cítara, o de la naturaleza viseral de las percusiones africanas, es ajena a otros elementos que componen la imagen del hindú y del africano, y que no tienen una influencia directa sobre el cómo miramos otros aspectos de dichos sujetos del mundo. La industria discográfica, junto con los medios de información, el cine, la televisión, el internet, etc., constituyen, en términos de Appadurai, el *mediascape*, que



“One World, Many Cultures”, Putumayo World Music

ofrece “una serie de elementos (tales como personajes, diagramas y formas textuales) a partir de los cuales se pueden formular guiones de vidas imaginadas, de la propia como de quienes viven en otros lugares. Estos guiones pueden y de hecho son incorporados en complejos esquemas de metáforas a partir de las cuales la gente vive, en la medida en la que ayudan a construir narraciones del ‘otro’ y proto-narraciones de vidas posibles.”²⁶ Una metáfora es un símbolo, en la medida en la que refiere a algo que no es sí mismo, en otras palabras, significa. La frase de Appadurai, “esquemas de metáforas a partir de los cuales la gente vive”, puede

²⁵ *Ibid.*, p.481.

²⁶ Arjun Appadurai, *art. cit.*, p.299.

sustituirse por “esquemas de significación” o “tramas de significados a partir de los cuales la gente vive”; en una palabra, la cultura.

Las culturas, pues, se transmiten – entre otras formas – a través del *mediascape*. Pero se pueden encontrar ahí diversas culturas. Aquí interesa la cultura de lo occidental como ha sido definida. Si el *mediascape* proporciona los elementos para imaginar tanto la vida propia como la de los otros, la cultura de lo occidental se manifestará en aquellos discursos mediáticos que articulen o fundamenten las diferencias del mundo a la luz de la división occidental/no occidental.

Como ya he dicho, es claro que, en el caso de mi compañero televidente, la nota que vimos aquella noche no produjo por sí misma la distinción occidental/árabe tal y como fue pensada por él. La nota se unió a otros elementos del *mediascape* a los que está expuesto mi compañero, que proporcionan una cierta imagen recurrente. Aquella nota, por ejemplo, no expresaba de manera explícita la distinción occidental/no occidental, pero unida a otras notas informativas – del tipo: “diez personas fueron secuestradas en la ciudad de Bagdad, entre ellas tres occidentales” –, asumió un carácter de confirmación, más que de información. Los medios informativos, así, no sólo proporcionan datos y narraciones de un acontecimiento en tanto noticia, como “lo último”, lo nuevo, lo diferente, lo que el público receptor no sabía, sino que, a través de la recurrencia de imágenes similares en acontecimientos diferentes, participan en la confirmación de lo dado, de lo que no cambia, de la continuidad del otro en tanto otro. Al tiempo que mi compañero se *informa* del nuevo acontecimiento en Líbano, *confirma* – dada la recurrencia de ciertas imágenes – que los árabes siguen siendo árabes. Por otro lado, la preeminencia de un cierto tipo de acontecimiento (conflictos bélicos en el “mundo árabe”, por ejemplo), acaba por hacer de lo nuevo algo no tan nuevo. La concurrencia en los medios del tipo árabe con el tipo de acontecimiento que se sucede en aquel lugar del mundo, orilla a la asociación entre lo que el árabe es y lo que le sucede. La tragedia del mundo árabe surge entonces de lo que tiene de árabe: el fanatismo religioso, la intolerancia, la belicosidad, etc.

De aquí la relevancia de los medios en la articulación y reforzamiento del *estereotipo* – árabe, mexicano, africano, oriental –, que, siguiendo a Homi K. Baba, debe pensarse como “una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que está siempre en “su sitio”, ya conocido, y algo que debe ser ansiosamente repetido.”²⁷ Pero, ¿de dónde surge la necesidad de repetición? Esto nos lleva a retomar el asunto – adelantado al principio de este capítulo – de la identidad, pues la confirmación del otro en tanto el otro es también la confirmación del yo en tanto sí mismo. La relevancia del estereotipo, del árabe por ejemplo, radica en que es aquello que hace posible una afirmación del tipo: “a diferencia de nosotros los occidentales, los árabes son...” tal o cual cosa. Pero la motivación última de una afirmación tal, y de la pregunta por las características del árabe que la precede, no es el conocimiento del árabe, sino el conocimiento de uno mismo. Es el trazo de la diferencia, de la frontera entre un ellos y un nosotros, frontera que – al mismo tiempo – define su existencia en tanto tales. Decir lo que el otro es, es decir, primero, lo que yo no soy, y, al fin, lo que soy. Citando a Montaigne: “No digo los otros, sino para decirme mejor”.

Esto aplica tanto en el plano individual – la relación entre el yo y el otro²⁸ –, como en el plano colectivo, en el que la frontera se traza entre nosotros y los otros, y supone una relación entre los individuos que integran el nosotros y que permite su articulación como *comunidad*. Esta palabra, comunidad, sugiere dos ideas relacionadas: primero, la existencia de un grupo de personas cuyos miembros tienen algo en común, y, segundo, que dichos miembros se distinguen de manera significativa de los miembros de otro grupo de personas o comunidad. Así, el sentido de pertenencia a una comunidad requiere tanto el sentido de similitud como de diferencia; la identidad, pues, no es sólo lo que se es, sino lo que no se es. Sin embargo, como nos dice Anthony P. Cohen en su estudio sobre la construcción de comunidades, “la similitud o diferencia relativa no es un asunto de una

²⁷ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, p.66.

²⁸ Véase el trabajo ya clásico de Ronald D. Laing, *El yo y los otros*, trad. Daniel Jiménez Castillejo, México, FCE, 2000, 187pp.

afirmación 'objetiva': es un asunto de percepción, un asunto que reside en las mentes de los propios miembros.”²⁹ Pero – como ya se dijo – la mente no produce imágenes o ideas *ex nihilo*, sino que las toma de ese espacio intersubjetivo que constituye la cultura, y que proporciona – retomando a Appadurai – los símbolos a partir de los cuales nos miramos a nosotros mismos y a los demás.

No importa, pues, qué tan similares o diferentes somos realmente, sino qué tan similares o diferentes nos percibimos. Y – de hecho – cada individuo juega con distintas identidades dependiendo de las circunstancias y el contexto simbólico en el que se encuentre, poniendo el énfasis en elementos distintos y modificando así las relaciones de similitud y diferencia, sin importar que con mucha frecuencia las identidades empleadas sean contradictorias e incongruentes entre ellas. Mi compañero televidente es varias cosas a la vez: hijo, esposo, mexicano, empleado, católico, izquierdista, occidental, etc. Cada identidad supone la pertenencia a distintas comunidades (la familia, la nación, la empresa, la iglesia, etc.) y no tiene empacho alguno en, al hablar de su mexicanidad, poner el énfasis en ciertos aspectos que lo hacen diferente, por ejemplo, a lo que él piensa que es el estadounidense – el respeto a las tradiciones, la virgen de Guadalupe, el valor de la familia, etc. – y que contradicen aquellos elementos a los que hace referencia al describirse como occidental, elementos que comparte, bajo su percepción, con los otrora otros y ahora parte de su comunidad, los norteamericanos – como pueden ser el valor del individuo y su libertad o el uso de la razón y la ciencia; en una palabra, su “modernidad”. Esto no impide, sin embargo, que él se siga sintiendo él, uno, idéntico a sí mismo, a cada momento:

At any particular moment a person usually experiences his or her articulated self as a symbolic, timeless whole, but this self may quickly be displaced by another, quite different 'self', which is based on a different definition of the situation. The person will often be unaware of these shifts

²⁹ Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge, 1985, p.20.

and inconsistencies and may experience wholeness and continuity despite their presence.³⁰

Recupero las dos ideas que de esto me parecen más importantes. Primero, que la afirmación de la existencia de una comunidad surge de la distinción que se hace entre ella y otra comunidad, es decir, exige la percepción de una diferencia. Segundo, que un individuo juega, según la cultura o entramado de significaciones en que se mueva, con distintas identidades. De aquí se desprende que la cultura de lo occidental es el plano en el que se postula la existencia de una comunidad occidental, que emana de la diferencia que la misma cultura atribuye a otras comunidades. En otras palabras, la cultura de lo occidental y su postulado básico sobre la existencia de un mundo occidental, requieren la construcción y reiteración de los otros: del oriental, del árabe, del africano. Es el miedo a que el mundo se vuelva confuso, a que no pueda afirmarme como alguien frente a ese otro que me muestra el televisor, lo que alimenta la ansiedad de repetición que supone el estereotipo. Por un lado, el temor a que todos seamos lo mismo, por el otro, que seamos tan diferentes que no pueda decir nada del otro, y por lo tanto, nada de mí mismo. Ahí la función del estereotipo, asimila la diferencia sin eliminarla.

El sufrimiento del otro en la cultura de lo occidental

La consecuencia fundamental de lo anterior es que es posible encontrar, dentro de la cultura de lo occidental como discurso significativo, una relación directa entre la imagen del mundo occidental que postula y la articulación de sus otros. En esta investigación, el análisis de la imagen del otro africano en la cultura de lo occidental revelará una cara de dicha relación, que se basa, como se verá, en la premisa fundamental de la superioridad de occidente, y requiere, por lo tanto, de la

³⁰ Catherine P. Ewing, "The Ilusión of Wholeness: Culture, Self and the Experience of Inconsistency", *Ethos*, vol. 18, num.3 (1990), p.251.

reiteración de los estereotipos del africano, cuya variedad – el guerrero, el hambriento, el brujo, el caníbal, el inocente, el buen salvaje, etc. – coinciden en la caracterización de su inferioridad.

No debe subestimarse la relevancia de los reduccionismos producidos por la reiteración del estereotipo. Este estudio no apunta sólo a un fenómeno cultural que se agota en el discurso, sino que se basa en la premisa de que las acciones u omisiones frente a un fenómeno responden a la imagen que de él nos hagamos. Obsérvese la ilustración 2: quizá es una fotografía que no se había visto antes, pero es una imagen que no representa nada nuevo, y pertenece al estereotipo del africano hambriento. ¿Acaso la presentación reiterada de imágenes de este estilo – cuyas características detallaremos más adelante – acompañada por una redacción noticiosa particular, no tiene consecuencias en la comprensión posible del fenómeno? La imagen pública de África, sostenida en el discurso de la cultura de lo occidental y difundida por los medios, informa y legitima las acciones políticas, económicas y culturales que se asumen frente al continente. En la medida en la que la reiteración del estereotipo reduce el alcance de la comprensión, dichas acciones podrán – como de hecho ha sucedido – no sólo ser inútiles, sino de consecuencias fatales.



ILUSTRACIÓN 2: *El hambre en África*

En particular, me interesan las representaciones del sufrimiento africano, pues, como se verá, frente a las imágenes del África folklórica o el África salvaje, el discurso del continente doliente domina el imaginario de la cultura de lo occidental:

Postcolonial Africa, exists in the consciousness of the general public in the rich world – besides through its sexy music – mainly as a succession of unforgettable photographs of large-eyed victims, starting with figures in the famine lands of Biafra in the late 1960's to the survivors of the genocide of nearly a million Rwandan Tutsis in 1994 and, a few upon later, the children and adults whose limbs were hacked off during the program of mass terror in Sierra Leona (more recently, the photographs are of whole families of indigent villagers dying of AIDS).³¹

Pero no se trata sólo de que los africanos sufren, sino que – como los árabes y los occidentales – son representados sufriendo de un modo particular. Mientras el sufrimiento árabe es representado con un carácter de clamor, lleno de lágrimas y gritos a Alá (ilustración 1), el africano que uno ve en los periódicos o noticieros sufre de un modo mucho más silencioso, sin lágrimas, sin gritos, callado, simplemente ahí, como si el sufrimiento no fuera siquiera suyo, sino que estuviera hundido irremediablemente en él. Un sufrimiento, se podría decir, casi resignado. Sí, como me parece claro, se puede interpretar una relación entre la representación del sufrimiento árabe y, por ejemplo, el estereotipo del fanatismo musulmán, o entre el sufrimiento íntimo del occidental y el sitio del individuo y su amor propio en el discurso de dicha cultura³² (el árabe implora a su dios, el occidental asimila, interioriza), ¿qué nos dice ese sufrimiento silente y resignado no sobre el africano, sino sobre la imagen que de él se transmite y los estereotipos asociados que se construyen?

Por otro lado, las representaciones del sufrimiento de los otros están directamente asociadas con el discurso de la superioridad de occidente, a través de una de las características atribuidas a éste: el humanitarismo. Desde el siglo XVIII

³¹ Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York, Picador, 2003, p.71

³² Véase, por ejemplo, Pascal Bruckner, “La elección a través del sufrimiento”, en su libro, *La tentación de la inocencia*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2004, pp.117-148.

– como se verá – la capacidad de compadecerse por el sufrimiento de los otros y condenarlo, ha sido considerada una emoción *civilizada*, propia de occidente, frente a la crueldad del *salvaje* – incapaz de sentir lástima por el otro – o del *bárbaro* – que de hecho goza con el dolor ajeno. A través de una secreta comparación que se ejecuta entre el yo y el otro, el sufrimiento del otro no sólo confirma, en la mirada de la cultura de lo occidental, la superioridad de occidente, sino que funge como justificación de la misión humanitaria como expansión de las bondades de occidente a aquellos cuyo sufrimiento se explica – precisamente – por su no occidentalidad.

Pero, además, si la cultura de lo occidental caracteriza-construye a occidente a razón del sufrimiento del otro, frente a sufrimientos diferentes el occidente se presenta con un rostro diferente. En el discurso público del sufrimiento árabe existen victimarios concretos, actores culpables: grupos musulmanes fanáticos o regímenes teocráticos intolerantes y represivos; una religión caracterizada en el discurso como violenta. Esto puede, por ejemplo, asociarse con el carácter beligerante con el que suele presentarse la relación entre el occidente y el mundo árabe, como se aprecia en la popular lectura del “choque de civilizaciones”. Según el discurso, hay ahí, en el mundo árabe, enemigos de occidente, una “civilización” alternativa que aspira – al igual que occidente – a la universalidad (un eufemismo, si se quiere, para hablar de hegemonía):

...even when the Orient has uniformly been considered an inferior part of the world, it has always been endowed both with greater size and with a greater potential for power (usually destructive) than the West ³³

En el caso de África, en cambio, el sufrimiento pareciera no tener un artífice concreto; occidente no “choca” con una “civilización africana”, ni mucho menos, zulu, yoruba o massai. África, en el discurso, pareciera simplemente hundirse en sí misma, incapaz de presentar – como sí lo hace el mundo árabe – una alternativa de civilización – por positiva o negativa que se le juzgue. Así, mientras las

³³ Edward Said, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York, Vintage Books, 1987, p.4.

“soluciones” frente al oriente implican discursos complejos – aunque absurdos en ocasiones –, en los que se reconocen sujetos con los cuales dialogar o a los cuales perseguir, las soluciones para África son simples y unilaterales: no hay diálogo ni enemigo: basta enviar alimentos y medicinas, basta con que los países ricos entreguen algo de su riqueza al continente o que envíen sus tropas a instaurar la paz; de haber solución, depende sólo de occidente. “Salvemos a África”. Hay, como se verá, una terrible despolitización de los problemas que aquejan al continente.

Para terminar este capítulo, resta hacer algunas observaciones sobre lo que se debe entender por *imagen*, un concepto que he usado frecuentemente sin detallarlo. Dije arriba, refiriéndome a la ilustración 3: “quizá es una fotografía que no se había visto antes, pero es una imagen que no representa nada nuevo.” Esto me sirve para introducir una diferencia importante, entre una imagen gráfica, como lo es la fotografía, y una imagen mental, como lo es una idea. En un sentido general, al hablar de la imagen del otro africano, empleo el término “imagen” como concepción o idea de, sin que esto se restrinja a un sentido gráfico, como una verdad atribuida a un objeto. Siguiendo a Thomas Mitchell, Maimónides, en su lectura de la creación del hombre a “imagen y semejanza de Dios”, interpretó el concepto imagen en un sentido similar: “El término imagen – decía Maimónides – es aplicado a la forma natural: quiere decir a la noción en virtud de la cual una cosa es constituida como sustancia y se convierte en lo que es. Es la verdadera realidad de la cosa.”³⁴

Así, al hablar de la imagen que se tiene del africano, me refiero a lo que se piensa que el africano es, lo que es su realidad y – en algunos casos, incluso – su sustancia, idea que no se agota en las características visibles, sino en atributos morales, fisiológicos – como eso de que los africanos tienen una constitución apta para ciertos deportes –, políticos, sociales, etc. Esta imagen es pues una idea, un

³⁴ Maimónides, *Talmud Scholar*, citado por W.J. Thomas Mitchell, *Iconology. Image, text, Ideology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p.32.

discurso sobre el africano que se puede identificar dentro de la cultura de lo occidental según se ha definido. Me interesa, en este sentido, no sólo lo que se *dice*, sino lo que se *muestra*, las imágenes en un sentido gráfico, lo que me lleva al asunto de la fotografía como un medio para “conocer” la realidad de África y el africano, dada la creciente preponderancia de lo visual en los medios de información.

Es, pues, una pregunta por la capacidad, tanto de la comunicación verbal como visual, de informar sobre la realidad. En lo que se refiere a la comunicación verbal, es clara la posibilidad del sesgo, del ocultamiento, del maquillaje de la información – consciente o inconsciente – que participan en la reiteración del estereotipo. El individuo – el corresponsal, el antropólogo, el cronista o el turista que narra su viaje – se interpone entre la realidad que se pretende conocer y el sujeto cognoscente. Con la fotografía – decía André Bazin – “por primera vez, entre el objeto original y su reproducción, interviene sólo la instrumentalidad de un agente no vivo. Por primera vez, una imagen del mundo es formada automáticamente, sin la intervención creativa del hombre.” Esta confianza en la inmediatez de la fotografía, que captura una realidad por medio de un mecanismo tecnológico y por tanto impersonal, ha dado a la fotografía un lugar central para el supuesto conocimiento del mundo.

La fotografía, efectivamente, no miente. La pregunta es qué verdad dice o es capaz de decir. Lo único de lo que la fotografía es garantía – dejando de lado las complejas implicaciones que sobre esto tiene la manipulación digital – es el hecho de que, en un momento determinado, aquello que la imagen muestra estuvo frente a la cámara. Cómo llegó ahí, qué sucedió antes y qué después, si fue un montaje o no, son cosas que la fotografía es incapaz de decir. Acceder a la realidad a través de este medio supone abandonar las posibilidades de una comprensión compleja de la misma, limitándose a un inventario de los objetos y personas que la componen, de sus posiciones en el cuadro, y la suposición de estados de ánimo, causas y efectos de dicha realidad. Además, siguiendo a Sontag, dicha pretensión implica una

aproximación opuesta a la que está detrás del verdadero interés por la comprensión:

Photography implies that we know about the world if we accept it as the camera records it. But this is the opposite of understanding which starts from not accepting the world as it looks.³⁵

Con estas limitantes – y como veremos en el último capítulo – la fotografía es empleada actualmente no sólo como un medio de información con respecto a África, sino también como un medio que busca generar conciencia sobre las desgracias sufridas por el continente, derivando en lo que en el segundo capítulo definiré como “pornografía del dolor”.

En el siguiente capítulo abordaré un asunto que había dejado de lado y que es, de hecho, un asunto central para la investigación: el carácter histórico de las imágenes del otro, en concreto, de la imagen del otro africano y su función para la construcción del occidental. Si bien una genealogía estricta de este discurso implicaría un estudio que excede mis posibilidades, para lo que aquí interesa bastará analizar la articulación de la relación África-Occidente en el siglo XIX, dentro del contexto del imperialismo europeo en África.

³⁵ Susan Sontag, *On Photography*, New York, Picador, 2002, p.23.

II

EL ÁFRICA DEL IMPERIO

Comienzo con un cliché adaptado. Las culturas no se crean ni se destruyen, no nacen de pronto ni pueden – como acusan algunos – ser destruidas. En el juego de intersubjetividades del que hablé en el capítulo anterior, las tramas de significación a través de las cuales los individuos aprehenden la realidad incorporan constantemente nuevos elementos, tomados de otros esquemas o surgidos de la modificación de relaciones significativas preexistentes. Este hecho dificulta la posibilidad de hablar de una cultura como algo que es siempre idéntico a sí mismo y con límites definidos en todas sus facetas. Por esto, cuando hablo aquí de la cultura de lo occidental, empleo una nominación cuyo universo se extiende a diversos discursos de significación – en ocasiones incluso contradictorios – que comparten determinadas características, y, en concreto, que se refieren a un mismo objeto: occidente.³⁶ En este segundo capítulo, como ya lo adelanté, analizaré dichas características en su formación histórica, haciendo énfasis en las imágenes de África que postulan.

Cuando se habla de estos asuntos resulta siempre arbitrario definir un evento o una fecha específica como punto de partida. La historiografía popular, desde los libros de texto de la infancia hasta los documentales del ahora famoso “History Channel”, tiende a elegir una fecha o un personaje en particular para

³⁶ Me apoyo aquí en una de las hipótesis básicas del trabajo de Michel Foucault en *l'archeologie du savoir*, donde señala que “los enunciados diferentes en su forma, dispersos en el tiempo, constituyen un conjunto si se refieren a un solo y mismo objeto.” (Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón, México, Siglo XXI, 2006, p.51.)

identificar puntos de quiebre: “Después de Galileo, nada podía ser igual”. No quisiera menospreciar aquí a la persona, y es por eso precisamente que hago la distinción entre el “personaje” – término que usé en primera instancia – y la “persona”. El personaje pertenece a una estructura significativa que simplifica, para su fácil comprensión, un proceso histórico mucho más complejo. En todo caso, el uso más adecuado del personaje debe reducirse a una figura icónica.

La mayoría de los libros de historia de la filosofía – por poner un ejemplo – delimitan las transformaciones en el pensamiento filosófico como un diálogo entre personajes: qué de Sócrates hay en Platón, qué de Platón en Aristóteles, qué de Aristóteles en Descartes, qué de Descartes en Malebranche. Después se definen las diferencias, y es en ese espacio, en el cambio del maestro al discípulo, donde se señala la genialidad del último, el aporte gracias al cual, después de él, nada sería igual. Una vez que tomamos distancia de estas individualidades, y nos colocamos, de nuevo, en el plano de la intersubjetividad, cabe preguntar – por ejemplo – por qué la obra de un autor es publicada, leída, escuchada, discutida, conservada y transmitida. Debe haber, al menos en cierto sector del entorno del autor, otros que – si no pensaron ya lo mismo o algo similar – comparten con él un cierto bagaje de nociones básicas que permiten que su idea sea comunicable e incluso atractiva, un bagaje que determina el grado y carácter de la *recepción* que se dé a la obra. Lo que esto implica, en otras palabras, es que para que una obra tenga impacto, no puede ser demasiado novedosa. El verdadero genio, el verdadero “rompe esquemas” – de existir – se queda solo, hablando cosas que nadie puede escuchar.

Hago estas advertencias debido a que en el presente capítulo trabajaré con distintos autores, con textos historiográficos, científicos, políticos y literarios. Al analizar a un autor, sin embargo, no apelo a su genialidad o su autoridad en alguna materia. En cada caso, los fines de este capítulo requieren de una participación activa de la imaginación del lector. Invito a pensar a los autores como algo más que personajes, e imaginarlos como sujetos pertenecientes a un determinado contexto social y cultural. El lector debe, para esto, remontarse a la época a la que hago

referencia, tratar de situarse en el aula de una universidad, en una reunión, en un café, en las calles, e imaginar los textos como lo que en realidad han sido: elementos activos de una cultura, ideas que se piensas, se discuten y se difunden o se olvidan.

Más allá de los acontecimientos históricos específicos a los que haré referencia, quiero que se tenga en mente un ambiente social, en la Europa de los siglos XVIII y XIX, caracterizado por el contacto, cada vez mayor y a través de

FIRST INTRODUCTION IN ENGLAND OF THE BAND OF
SEVEN AUSTRALIAN
BOOMERANG THROWERS.
CONSISTING OF MALE AND FEMALE
QUEENSLAND BLACK TRACKERS
AND
RANTING MAN EATERS!
THE
CELEBRATED BUSHMEN
From the Continent on the other side.
The only captive band of these ferocious, treacherous,
uncivilized savages with deep scars and seams in the
red flesh, and bones and huge rings thrust through
nose and ears as ornaments.
VERITABLE BLOOD-THIRSTY BEASTS
IN DISTORTED HUMAN FORM.
WITH BUT A GLIMMERING OF REASON & GIFT OF SPEECH.
They will be introduced in their
PEACE, WAR, KANGAROO, EMU, & COCKATOO DANCES,
THEIR MIDNIGHT CORROBERIES,
CASTING OF THE SPEAR,
AND
WHIRLING OF THE BOOMERANG
Worth journeying a hundred miles to see these specimens of the
LOWEST ORDER OF MAN.

diversos medios, con “otras tierras” y su población. Además de la experiencia de primera mano que tuvieron exploradores y colonizadores, más importantes resultan las interrogantes y las nociones a las que la población europea estaba expuesta, en la literatura de viajes, en los discursos políticos, en la prensa, en la ciencia, en las tiendas abarrotadas de productos de ultramar, en las carpas y “gabinetes de maravillas”³⁷ que mostraban especímenes – humanos y de todo tipo – traídos de “tierras lejanas”. Trate, pues, el lector, de imaginar y comprender la curiosidad que un

entorno similar podía producir, la sensación de vivir en la fascinación por lo exótico y la necesidad de apropiarse de él, de comprender y dar un nombre al otro.

³⁷ Desde el siglo XVII y hasta bien entrado el XVIII, se volvió una costumbre entre los miembros de las clases altas el poseer pequeños museos privados, en los que se exhibían curiosidades como animales preservados, plantas, minerales, antigüedades y todo tipo de objetos “extraños”, cuyo “desorden”, en cierta forma, motivó la sistematización iniciada por la ciencia moderna.

Debo además reconocer la posibilidad de que se me acuse de elegir mis fuentes según la conveniencia a mi argumento. En cierta medida es cierto – no puede serlo de otro modo. En mi defensa, la relevancia de los autores como figuras representativas saltará a la vista, en la mayoría de los casos, con la simple mención de su nombre. El nombre del autor, empero, puede ser lo de menos. Lo que aquí interesa es el discurso que postula, y no hay mejor prueba del impacto de un discurso que su persistencia en el tiempo. Por esto, es necesario que dé una segunda instrucción al lector: no se aleje del texto. Si este trabajo está en lo cierto, si tiene sentido todo lo que aquí he dicho y todo lo que diré, el lector podrá identificar en su propio entorno los discursos que aquí presentaré. Pregúntese, en todo momento, si lo que se decía en el siglo XVIII o XIX le suena familiar.

África en su sitio y a su tiempo

Dicho todo lo anterior, tomaré como punto de partida la publicación, en 1735, de *Systema Naturae*, del botanista sueco Carolus Linnaeus³⁸ (1707-1778). Linnaeus no fue un genio escribiendo oculto en un ático, sino un graduado de la Universidad de Harderwijk, en Holanda, que tuvo profesores, estudiantes, amigos y enemigos. Su obra, originalmente escrita en latín, fue traducida durante su vida al inglés, francés, alemán, italiano, sueco y español, y pasó de once páginas en su primera edición, a trescientas en la treceava y última. Así pues, la publicación de *Systema naturae*, lo mismo que el carácter de su recepción, resultan sintomáticas, hablan de una predisposición, en diversos sectores de la sociedad europea, para comprender e integrar en sus esquemas culturales el sentido y el contenido de la obra. Igualmente sintomáticas son las expresiones de otros dos personajes icónicos de la época con referencia a Linnaeus: Jean Jacques Rousseau dijo alguna vez no conocer

³⁸ También se le conoce como Carl Linnaeus, Carl von Linné, Carl Linné o Caroli Linnaei. Aquí elijó el nombre con el que él mismo se registró en la universidad.

a “un hombre más grandioso que él”; Goethe, por su parte, escribió que “con la excepción de Shakespeare y Spinoza, no conozco a nadie más que me haya influenciado tanto.” Los cito – espero quede claro – no como muestra de la excepcionalidad de Linnaeus, sino solamente de la recepción que tuvo su obra.

El título completo de la obra de Linnaeus es *Systema naturae per regna tria naturae, secundum clases, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, o traducido al español: “Sistema natural por tres reinos naturales, en acuerdo a clases, órdenes, géneros y especies, con caracteres, diferencias, sinónimos y lugares.” El sentido del trabajo del botanista sueco es simple, a la vez que ambicioso: construir un sistema omnicomprendivo dentro del cual sea posible clasificar cada uno de los seres de este mundo, proyecto que – desde el siglo XVII a la fecha – está identificado con



el programa científico de la historia natural. Como si de pronto todo en este mundo constituyera un misterio, la historia natural se lanzó a analizar, nombrar y clasificar cada objeto con el que se pudiera topar. Como señala Daniel Boornstin, para Linnaeus – en tanto figura icónica de una actitud que habría de generalizarse en la Europa del siglo XVIII – “la naturaleza era una inmensa colección de objetos naturales, entre los cuales él caminaba como superintendente colocando etiquetas. Él tuvo un precursor en esta ardua tarea – sigue Boornstin –: Adán en el Paraíso.”³⁹

Quiero suponer que los contenidos temáticos y las prácticas pedagógicas a las que fui expuesto durante mi infancia no son muy diferentes a las sufridas por la mayoría. Invito pues al lector a remontarse a sus años de educación “elemental”,

³⁹ Daniel Boornstin, *The Discoverers*, Nueva York, Random House, 1983, p.25.

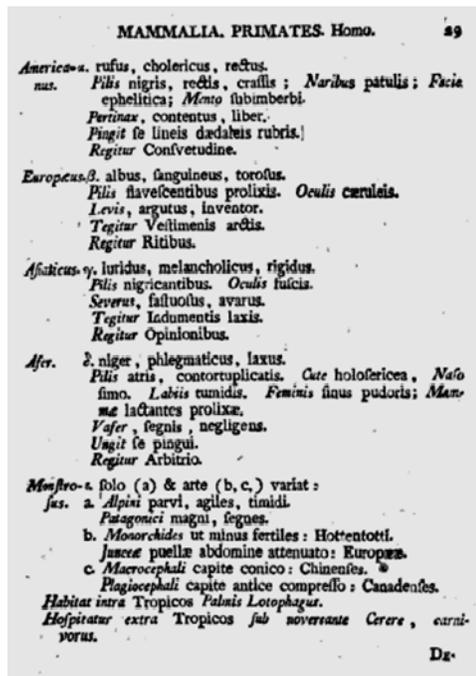
cuando era elemental llevar una asignatura denominada “ciencias naturales”, y era elemental que comprendiéramos que todo en este mundo pertenece a tres “reinos”: el animal, el vegetal y el mineral. La pretensión soberana de dicho sistema quedaba clara desde el título que dio Linnaeus a su primer capítulo: *Imperium naturae*, capítulo seguido por otros tres titulados *Regnum animale*, *Regnum vegetabile* y *Regnum lapideum*.

A mi edad, la tarea resulta sencilla; a los cinco o seis años, no era tan simple. Debía *observar* una serie de ilustraciones en la página de un libro: un pato, una piedra, una persona, una rosa, un pino, arena, un gato, una manzana y un trozo de metal. La imagen me remitía a los seres reales por un principio de semejanza, y, a partir de ciertos criterios que nos había explicado la profesora en la sesión anterior, tenía que ordenar el “caos” en esa página, uniendo cada uno de los seres que la poblaban con una de las tres opciones escritas (por alguien) al borde de la hoja: reino animal, vegetal y mineral. El caso sirve como metáfora. La página es el mundo, repleto de seres que guardan ciertas similitudes y diferencias. El punto aquí es que eso es todo lo que está dado, la presencia de los objetos, solamente. La necesidad de ordenar un aparente caos es algo que añade el ser humano – necesidad por lo demás comprensible –, lo mismo que el sistema y los criterios de clasificación. Las opciones en el borde de la página bien pudieron haber sido otras:

Cuando levantamos una clasificación reflexionada – se pregunta Foucault –, cuando decimos que el gato y el perro se asemejan menos que dos galos, aun si uno y otro están en cautiverio o embalsamados, aun si ambos corren como locos y aun si acaban de romper el jarrón, ¿cuál es la base a partir de la cual podemos establecerlo con certeza? ¿A partir de qué “tabla”, según qué espacio de identidades, de semejanzas, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir tantas cosas diferentes y parecidas? ¿Cuál es esta coherencia, que de inmediato sabemos no determinada por un encadenamiento *a priori* y necesario, y no impuesta por contenidos inmediatamente sensibles?⁴⁰

⁴⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1998, p.5.

Es, a fin de cuentas, un asunto de elección, elección que no resulta necesariamente consciente, sino que es representativa de los valores a partir de los cuales una estructura de significación aprecia los diversos elementos de un objeto. Todo en este mundo mantiene diferencias y semejanzas, el asunto es en qué diferencias y semejanzas nos basamos para distinguir o emparentar a los seres que observamos. No puedo dejar de preguntarme qué hubiera respondido mi profesora de haberle interrogado, una vez concluida su explicación, por qué mejor no clasificábamos las cosas por colores.



En ese nombrar y clasificar a los seres de esta tierra, Linnaeus dio al ser humano su “nombre científico”: *homo sapiens*,⁴¹ miembro del reino animal, clase de los mamíferos, en el orden de los primates, género *homo* y especie *sapiens*. En 1758, además, Linnaeus distinguió cinco variedades de *homo sapiens*, y sus descripciones dejan ver que, tratándose del ser humano, la clasificación no podía reducirse a un catálogo de características físicas:

Americano: Piel cobriza, colérico, erecto;
 Cabello negro, lacio, delgado;
 Fosas nasales anchas; Rostro
 Áspero; Barba escasa;
 Obstinado, tenso, libre.
 Se pinta a sí mismo con delgadas líneas rojas.
 Regido por la costumbre.

⁴¹ De hecho, la nomenclatura científica que se emplea hasta la fecha por zoólogos y botanistas, fue postulada por el propio Linnaeus, retomando la idea cartesiana de la definición por género y especie, y proponiendo el latín como lenguaje “universal” de su época.

Europeo: Blanco, activo, musculoso;
Cabello rubio, abundante: Ojos azules;
Amable, elocuente, inventivo.
Usa vestimentas cerradas.
Gobernado por leyes.

Asiático: Oscuro, melancólico, rígido.
Cabello negro, ojos oscuros.
Severo, arrogante, avaro.
Usa vestimentas flojas.
Gobernado por la opinión.

Africano: Negro, flemático, relajado.
Cabello negro, enroscado.
Piel suave, nariz plana, labios
hinchados; mujeres pudorosas, grandes mamas.
Engañoso, indolente, negligente.
Se unta a sí mismo con grasa.
Gobernado por el capricho.⁴²

Considero útil destacar algunos puntos de esta clasificación. Por un lado está la base geográfica de la distinción. Para lograr este acomodo por continentes fue necesario ignorar las posibles semejanzas que guarda, por ejemplo, una población africana con una americana o europea, y favorecer, en cambio, aquellas que la vinculan con otras poblaciones de su continente. Por otro lado, considerando la amplitud del conjunto (“población africana”), resultaría obvio esperar una caracterización bastante vaga. Sin embargo, Linnaeus no se detiene en una simple descripción de los elementos más visibles – por ejemplo, el tono de la

⁴² La traducción al español es mía, a partir de la 13ª edición en latín de 1768 y la traducción al inglés de John G. Burke, en “The Wilds Man’s Pedigree”, en Edward Dudley y Maximilian E. Novak, *The Wild Man Within*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1972, pp.266-7. Una última categoría correspondía al “monstruo”, que incluía a los duendes y los gigantes. Cabe señalar que en aquella época existía la convicción de que la región sudamericana de la Patagonia estaba poblada por gigantes, seres humanos de más de dos metros y medio de estatura. De hecho, el nombre Patagonia sustituyó al nombre “Tierra de los Patagones”, siendo “patagones” el nombre que los primeros españoles dieron a los tsonek – manera en la que se llamaban a sí mismos los pobladores de la región. Patagón, a su vez, se piensa derivado del gigante Pataghon, personaje de la novela de caballería española *Primaleón*, escrita por Francisco Vázquez en 1512.

piel –, sino que enlista características que hoy consideraríamos ajenas a las ciencias naturales, como las costumbres, el carácter y la forma de gobierno.

Esta vinculación entre características físicas y prácticas de orden social, este determinismo biológico, cobraría fuerza hasta consolidarse en el concepto decimonónico de raza, que tendría un significado muy diferente al que se le venía dando hasta entonces. Antes de su incorporación en el discurso de la historia natural, “el significado del término ‘raza’, referido a los seres humanos, estaba asociado principalmente con la descendencia aristocrática y la pertenencia a una dinastía específica o casa reinante [...] La sistematización pseudobiológica y antropológica del término durante los siglos XVIII y XIX [en cambio], lo vinculo con la idea de características fenotípicas sobre generalizadas, designadas para categorizar a los pueblos de todos los continentes y países.”⁴³

En este sentido, las categorías elegidas y las caracterizaciones construidas por Linnaeus suponen una serie de juicios sobre las formas europeas y no europeas, que permiten trazar no sólo la diferencia, sino incluso una estructura que bien puede concebirse como jerárquica. Del europeo activo y musculoso, pasamos al asiático melancólico, hasta el africano flemático y relajado; de la amabilidad, la elocuencia y la inventiva europea, al mañoso, indolente y negligente africano. De aquellos que se gobiernan a través de leyes, a quienes lo hacen a partir de la costumbre, de opiniones y, en último término, por el capricho – o lo que es lo mismo, carecen por completo de gobierno.

Pero Linnaeus y los naturalistas no estaban solos en este afán por tipificar a los seres de este mundo, incluyendo al ser humano.⁴⁴ Una vez que las ideas de la Ilustración habían postulado la igualdad entre la especie humana en tanto poseedores de razón, vemos un impulso en el sentido opuesto a esa universalidad, una labor intelectual por señalar y explicar las diferencias entre los “iguales”. Diez

⁴³ R. Wodak y M. Reissigl, “Discourse and Racism: European Perspectives”, *Annual Review of Anthropology*, num.28, 1999, p.177.

⁴⁴ Véase Karl Figlio, “The Metaphor of Organization: An Historiographical Perspective on the Bio-Medical Sciences of the Early Nineteenth Century”, *History of Science*, vol.14, num.1 (1976), pp.17-35.

años antes de que Linnaeus postulara su división del *homo sapiens*, en 1748, Charles-Louis de Secondant, barón de Montesquieu (1689-1755), publicó *De l'esprit des lois*. Consciente de la diversidad, señala Todorov, “Montesquieu emprende su estudio, lo cual significa que busca las razones de esta diversidad y también sus límites. La tipología vendrá a remplazar al caos.”⁴⁵

Para Montesquieu, los seres humanos – lo mismo que todos los seres de esta tierra – se encuentran sometidos a leyes naturales, dictadas por Dios a favor de la conservación del universo. Pero, además, en tanto seres inteligentes, los seres humanos “pueden tener leyes hechas por ellos mismos.”⁴⁶ El carácter de los pueblos y sus leyes positivas están determinados a su vez por las condiciones geográficas en las que se desarrollan. Así, por ejemplo, Montesquieu explica la existencia de la esclavitud en Asia y África:

En Asia ha habido siempre grandes imperios; en Europa no han podido subsistir. Ello se debe a que el Asia que conocemos tiene mayores llanuras, está dividida por los mares en fragmentos mucho más grandes, y como está más al Sur, las fuentes se agotan más fácilmente, las montañas están menos cubiertas de nieve y los ríos son menos caudalosos, formando así barreras más franqueables.

El poder debe ser siempre despótico en Asia, pues si la servidumbre no fuese extremada, se produciría una división que la naturaleza del país no podría soportar.

[...]

África goza de un clima parecido al sur de Asia, y vive la misma esclavitud.⁴⁷

Aunque explicando las diferencias de un modo distinto, Montesquieu ordena a los seres del mundo, en particular – que es lo que aquí interesa – a los seres humanos, en un orden que, como el de la historia natural, posee un carácter específicamente espacial: hay distintos sitios, poblados por distintos seres humanos, con distintas costumbres y características. Aunque pudiera existir una comparación valorativa que derivara en una estructura jerárquica entre las

⁴⁵ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. Martí Mur U., México, Siglo XXI, 2003, p.413.

⁴⁶ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, trad. Amelié Cuesta, México, Gernika, 2005, p.32.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 352.

sociedades humanas – como es posible identificar en las descripciones de Linnaeus –, en la que, cabe decir, Europa siempre ocuparía la cúspide, el sitio de los pueblos se suponía fijo: “El poder – decía Montesquieu – debe ser siempre despótico en Asia.” Aunque ya deambulaba en algunas cabezas, la loca idea de que un ser pudiera, *con el tiempo*, adquirir las características de otro – como ver a los monos desarrollarse en seres humanos –, no se mencionaba mucho.

Poco a poco, sin embargo, la introducción del concepto de “civilización”, en un nuevo sentido estrechamente vinculado a la noción de “progreso”, trasladaría las clasificaciones del plano espacial al plano temporal. Ya en Michel de Montaigne (1533-1592), por ejemplo, encontramos una noción similar, aunque que con una visión más bien negativa de algunas formas europeas, bajo la noción – que cobraría fuerza en el siglo XIX – de “el buen salvaje”:

Paréceme que las naciones a que me refiero son *aún* bárbaras porque han recibido poco amañamiento del espíritu humano, y se hallan muy próximas a su candidez original. *Todavía* obedecen a las leyes naturales.

[...]

Podemos, pues, llamar bárbaros a aquellos pueblos respecto a la razón, pero no respecto a nosotros, que los superamos en toda suerte de barbarie [...] No disputan la posesión de tierras nuevas, ya que gozan de una natural fecundidad que les provee, sin esfuerzo ni trabajo, de todo lo necesario; y ello en tal abundancia que no necesitan ensanchar sus límites. Se hallan *aún* en la fase feliz de no desear nada que no sea lo que les piden sus naturales necesidades, y consideran superfluo lo restante.⁴⁸

En esta concepción, los seres humanos atraviesan por distintas fases, avanzan sobre el tiempo y ese avance supone ciertas transformaciones específicas. En su relación con el pasado – nos dice Hayden White – “cuando los iluministas pasaban revista al pasado remoto, estaban obsesionados por las diferencias entre ese pasado y el mundo que ellos mismos ocupaban, a tal punto que casi propendían a idealizar su propia edad y contraponerla al pasado remoto como su opuesto antitético. Los salvaba de la inclinación a idealizar su propia época [como

⁴⁸ Montaigne, “De los caníbales”, en *Ensayos completos*, Tomo I, Barcelona, Folio, 2001, pp.155-7 (mis cursivas).

a Montaigne algunos siglos atrás] el escepticismo que guiaba su uso de la razón en la crítica de los males de su tiempo.”⁴⁹ Como señala el mismo White, hubo una excepción fundamental, un “personaje” que cayó en la tentación y dio inicio a una tradición de pensamiento histórico que se consumaría en Condorcet. Se trata del economista francés Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), quien, aunque profundamente influenciado por Montesquieu en el énfasis puesto en las condiciones geográficas, postuló como centro de su teoría una clasificación netamente temporal. Entre 1750 y 1751, Turgot dictó una serie de conferencias en las que intentó formular, de manera científica, una idea del progreso de la civilización – piénsese, al leerle, en ese ir y venir de seres y noticias de “tierras lejanas”:

Así, el estado presente del mundo [...] muestra, al mismo tiempo, todas las graduaciones del barbarismo al refinamiento, revelándonos de ese modo, en una sola mirada [...] todos los pasos dados por la mente humana, un reflejo de todas las etapas por las que ha pasado.⁵⁰

Turgot desarrolla, a partir de un acontecimiento bíblico, un esquema general de las etapas socioeconómicas por las que ha atravesado el ser humano. Reducido al salvajismo tras el Diluvio, los hombres vivieron en pequeños grupos de cazadores nómadas, hasta que finalmente descubrieron que podían criar ciertos animales en vez de cazarlos. De aquí, Turgot siguió el desarrollo del hombre a través de la etapa bárbara o pastoral hasta la etapa de la agricultura, en la que una población establecida, con un excedente de producción y la necesidad de defensa, motivó una diferenciación social más compleja. Este cuadro – no puedo evitarlo – me invita también a remontarme a mis días de infancia, en concreto, a las horas dedicadas al estudio de la “Historia Universal”, en las que conceptos como “cazadores-recolectores”, “agricultores”, “nómadas” y “sedentarios”, no hablaban

⁴⁹ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 2005, p.68.

⁵⁰ Turgot, “A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind”, citado por Ronald Meek, *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, Inglaterra, Cambridge, 1973, p.51.

sólo de una caracterización de un grupo humano específico, sino de un determinado estadio en el “desarrollo humano”. Permitían, de esa manera, catalogar a las sociedades como más o menos complejas, o – desde esta visión progresivista – más o menos desarrolladas.

Antes de que estas ideas tuvieran preeminencia, en 1736 comenzó la publicación en Londres de *An Universal History. From the Earliest Account of Time*, una obra colectiva en la que participaron diferentes autores como George Sale, George Pzalmanazar, Archibald Bower y John Campbell. De los 16 volúmenes que la integraban, dos estaban dedicados a África, y – si bien se hacía referencia a ciertas actividades de los europeos en el continente – el cuerpo del trabajo se ocupaba, en su mayoría, de la historia, las formas de gobierno y las costumbres de los propios africanos; en otras palabras, a su complejidad. La obra – nos dice Philip D. Curtin – “fue un esfuerzo serio y ambicioso por entender el mundo Africano con una tolerancia y un interés que se desvanecería durante el curso del siglo XIX.”⁵¹

Como señalaba ya en el primer capítulo, la exposición reiterada a ciertos discursos y las imágenes que postulan, predispone al sujeto para que – aun cuando posea una experiencia de “primera mano” – no pueda ver sino aquello que espera encontrar. En el caso de los exploradores europeos que visitarían África desde la segunda mitad del siglo XIX, su mirada estaba más que predispuesta para encontrarse con pueblos salvajes, hombres negros, caprichosos, negligentes y relajados, formando grupos humanos de estructura simple e históricamente atrasados.⁵²

En el caso concreto de las imágenes del africano que postuló en este nuevo discurso el naturalismo, cabe citar a otro de sus grandes exponentes, George

⁵¹ Philip D. Curtin, *The Image of Africa. British Ideas and Actions. 1780-1850*, Madison, University of Wisconsin, 1964, p.13.

⁵² “Por más involucrados que estuvieran [los viajeros] con los grupos dominantes y concientes de las intrigas políticas y rivalidades [...], siempre fueron incapaces de percibir el funcionamiento real del estado, sin reconocer la complejidad de las reciprocidades y fuerzas al interior. Vieron los reinos como meros despotismos personales, y a los reyes como monarcas absolutos.” (Dorothy Hammond y Alta Jablow, *The Myth of Africa*, Nueva York, The Library of Social Sciences, 1977, p.34.)

Cuvier (1769-1832), en quien encontramos generalizaciones similares a las de Linnaeus, el reduccionismo sustentado en la noción de “raza”, y la aplicación de un esquema ahora temporal de ordenación. Para Cuvier, “la raza negra está confinada al sur del Monte Atlas; sus características son compleción negra, cabello grueso, cráneo comprimido y nariz achatada. En la prominencia de la parte baja del rostro, y la delgadez de los labios, evidentemente se aproxima a la tribu de los monos. Las hordas de las que se compone esta variedad han permanecido siempre en un estado de total barbarie.”⁵³

Tarikhu Farrar da un ejemplo muy claro de esta nueva concepción de la civilización, vista desde el progreso de los pueblos, y del acomodo temporal de la diversidad humana. En su artículo “When African Kings became ‘Chiefs’”, Farrar muestra cómo, mientras para el europeo medieval el líder de una sociedad africana, aunque pagano, era denominado “Rey”, para el europeo del siglo XIX será sólo un “jefe”, *lejos aún* de la estructura política más compleja que supone el reino. Farrar explica:

...las sociedades no occidentales fueron ahora consideradas como compañeros de viaje de los europeos, andando bajo el mismo camino del progreso. Los paisajes a lo largo de este camino podían ser definidos por su correspondiente apropiado en la historia de Europa.⁵⁴

Desde finales del siglo XVII, la llamada “querrela entre los antiguos y los modernos”, por medio de la recuperación del pasado greco-latino y su vinculación con el presente europeo como punto de referencia en el tiempo, sustituyó la noción de *cristiandad* con la idea de Europa como elemento central de la identidad y la cultura occidental, tal y como serían articulados por la cultura de lo occidental. La fórmula “el progreso de la civilización”, por su parte, permitió reconocer la superioridad de los modernos sin que fuera necesario herir la susceptibilidad de

⁵³ Citado por Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, V.I., Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p.101.

⁵⁴ Tarikhu Farrar, “When African Kings Became ‘Chiefs’. Some Transformations in European Perceptions of West African Civilization, c.1450-1800”, *Journal of Black Studies*, vol. 23, num.2 (1992), p.259.

los clasicistas. Los otros, los no europeos, jugaron en esto un papel fundamental, al aportar la evidencia empírica de que existe un progreso en la humanidad, un único e ineluctable progreso. Fue este un presupuesto que fundó la metodología comparativa de disciplinas nacientes como la antropología y la sociología, a partir de la idea de que, “en ausencia de evidencia histórica [...], las fases tempranas de la civilización pueden reconstruirse empleando información derivada de la observación de pueblos que aún viven en las primeras ‘etapas’ del desarrollo.”⁵⁵

La dinámica del discurso identitario que surgiría de estas transformaciones – como adelantaba ya en el primer capítulo – es de dos sentidos. En línea con mi referencia a Montaigne y su frase “no digo los otros sino para decirme mejor”, la construcción de los Otros no occidentales respondió, en primera instancia, a la necesidad de definir esa comunidad que se denominaría occidente. Como en la necia búsqueda de un eslabón perdido – cuya existencia se postula sólo por la coherencia con determinadas creencias sobre los seres y sus relaciones –, “investigando al salvaje el Occidente colocó un espejo en el que pudiera encontrar una imagen tangible, aunque inventada, de sí mismo. Los no-europeos llenaron los espacios vacíos de la escala del ser, proveyendo el contraste frente al cual el hombre cultivado se pudiera distinguir a sí mismo. En esta escala, además, el Africano fue asignado a una posición fundamental: él marcó el punto en el que la humanidad daba pie a la animalidad.”⁵⁶

Lo que vemos es la construcción de los cimientos de la cultura de lo occidental, la definición de las características fundamentales de su postulado central: el occidente, no sólo como una ubicación geográfica específica, sino como un conjunto de seres humanos que comparten ciertas características políticas, económicas y sociales que lo ubican en una posición más avanzada en el desarrollo histórico de la humanidad. En esta caracterización, los discursos de la cultura de lo occidental tomarían su material de las profundas transformaciones que sufría

⁵⁵ George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology*, Londres, The Free Press, 1978, p.15.

⁵⁶ Jean y John Comaroff, op. cit., p.99.

Europa desde el siglo XVII: el desarrollo tecnológico, la urbanización, la construcción de Estados-nación, la especialización y división del trabajo, y el desarrollo del pensamiento científico. Colocadas como la fase más avanzada de una escala progresiva del desarrollo, estas características harían “evidentes” el “atraso” de las sociedades no occidentales, entre las cuales África representaría la fase primigenia.

Si en la lógica de las edades de la cultura de lo occidental, Europa representaba el desarrollo del potencial humano, la edad madura, África, desde el siglo XVIII a la fecha, estará marcada por el tópico de la infancia. Presento al explorador, historiador y filósofo inglés William Winwood Reade (1838-1875), en su *African Sketchbooks* (1873):

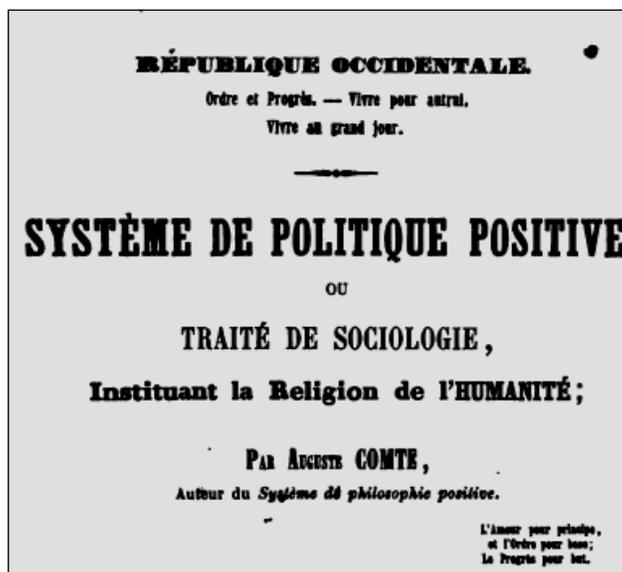
They are only grown up children after all. Like other children they dance and play, and tell one another stories...and sing the same song over and over again, like children they are greedy, cunning, sensitive, loveable, and fondling, easily excited to laughter and to tears; like children also their anger is a madness: like children also they are cruel; like children they pilfer on the sly, and beg, beg, beg, without any feeling of shame.⁵⁷

El tono, en el fondo de la descripción, es la inocencia del africano sobre su situación. Es el africano desnudo que no ha desarrollado aún el sentido del pudor; es el africano fascinado con supersticiones y seres mágicos, incapaz todavía del pensamiento religioso ni, mucho menos, del pensamiento científico. Incluso en sus peores momentos de crueldad, el africano no puede ser culpable y se requiere – en cambio – protegerlo de sí mismo y tutelararlo.

⁵⁷ William Winwood Reade, *African Sketchbooks*, citado por Dorothy Hammond y Alta Jablow, *op. cit.*, p.69.

Adelantándome a mediados del siglo XIX, quisiera detallar un poco el proyecto histórico propuesto por Auguste Comte (1798-1857), el tercero en una línea que – tomándolos como personajes – puede trazarse desde Condorcet a Saint-Simon, y de este a Comte. Su proyecto, descrito en *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité* (1854), resulta representativo pues contiene dos elementos claves de la mirada europea sobre África, y que encontramos – como veremos más adelante – en buena parte de los discursos actuales sobre África dentro de la cultura de lo occidental. Me refiero a la unión de un componente de pretensión científica con un elemento netamente emotivo: “*L'amour pour principe et l'ordre pour base; le progrès pour but*”, rezaba el lema de su filosofía positiva. El humanitarismo (un humanismo transformado en acción) da al conocimiento “objetivo” del nosotros y los otros una orientación ética, un deber ser con respecto a las condiciones que se “descubren” en la realidad y se proyectan al futuro.

El humanismo supone la igualdad en el ser humano, idea de la cual se deriva



la existencia de una comunidad humana como tal. La noción del progreso de la civilización, por su parte, postula una Historia Universal, en cuyo final todos los pueblos de la tierra han de converger (Fukuyama no es ningún excéntrico). Pero esta historia no es providencial: es el ser humano quien la construye. En este orden de ideas, si ha quedado claro que hay

un grupo humano que ha avanzado más en esa historia ¿no resultaría – desde el humanismo – éticamente reprochable que no hiciera nada por los otros?

Para Comte, había llegado la hora de que el ser humano se apropiara de su historia, que hiciera uso del conocimiento científico para garantizar el avance del progreso humano – esta es la deuda que tiene con Condorcet – y la convergencia y bienestar de los pueblos.⁵⁸ Lo que Comte vislumbra es un orden global en el que ciertas formas (“europeas”) habrían de extenderse a todo el mundo: la vida industrial y la organización del trabajo que la acompaña, ciertos gustos estéticos, una sola ciencia, la república democrática como forma de gobierno y una moral fundada en lo que llamó la “religión de la humanidad”, en un espiritualismo que tuvo mucha influencia de Saint-Simon.⁵⁹

El proceso comenzará en Francia, “el núcleo de la humanidad”, desde donde el perfeccionamiento espiritual y las nuevas formas políticas y sociales se extenderán primero en “Occidente”⁶⁰ para que éste coordine su desarrollo en el resto del mundo: “La presidencia de la humanidad – decía Comte – le fue conferida irrevocablemente al Occidente.”

Por más confiado que Comte se mostrara con su esquema, hay un punto en donde pareciera dudar y en el que termina por postular dos caminos posibles para la historia de la humanidad. En concreto, se trata de lo que puede y debe suceder con la diversidad humana, según se responda hasta qué grado el otro puede dejar de ser eso mismo. En ocasiones, Comte afirma que el otro (el africano) puede dejar de serlo, en la medida en la que su condición no es sino un atraso con respecto a la condición del ‘nosotros’ (los europeos). Una vez que occidente tome en sus manos

⁵⁸ Quizá hoy Comte hubiera sido llamado un tecnócrata, un tecnócrata – sin embargo – con el que no me desagradaría sostener una buena charla.

⁵⁹ Para llegar a esta caracterización, se debió abandonar el determinismo geográfico que veíamos en Montesquieu y en Turgot, y que garantizaba la persistencia de las diferencias entre las sociedades humanas: “Las leyes fundamentales de la evolución humana – decía Comte – [...] convienen necesariamente a todos los climas y a todas las razas, salvo por simples desigualdades en cuanto a rapidez.” (Citado por Todorov, op.cit., p.47.)

⁶⁰ Con “Occidente”, Comte se refería específicamente a Inglaterra, España, Italia, Francia y Alemania.

la responsabilidad de trabajar en el avance de esas sociedades, el orden global que Comte vislumbra es un orden completamente homogéneo de seres humanos iguales en todas sus formas. Con esta idea, hoy Comte hubiera sido abucheado por “imperialista”.

En otras ocasiones, sin embargo, Comte se hubiera ganado las palmas de muchos de mis contemporáneos, con una visión que – si bien resulta ser esencialmente racialista – tiene todos los tintes del multiculturalismo actual. En esta idea, claramente opuesta a la anterior, el otro es irremediablemente otro: el ser blanco, amarillo o negro – las tres grandes razas que identifica – conlleva ciertas facultades exclusivas e inmutables. Al blanco la inteligencia, al amarillo la acción, y al negro el sentimiento. La convergencia última de la humanidad no estaría entonces en la homogeneidad de los seres humanos, sino – y aquí viene el slogan – en la complementariedad de sus diferencias.

Pero Comte no proponía esto de la nada, no invitaba a los europeos a salir al mundo. A comienzos del siglo XIX, las potencias europeas ya tenían presencia en casi todos los continentes. El comercio con el Oriente Medio, las colonias en América y Asia, y la trata de esclavos, la explotación de materias primas y las misiones evangelizadoras en África, constituyeron una compleja red comercial, política y cultural. En el transcurso de ese siglo, sin embargo, se daría un cambio cuantitativo y cualitativo en la actividad europea en otras partes del mundo. En primer lugar, de principios del XIX a 1914, el dominio europeo se duplicaría en términos de extensión geográfica, pasando de una a dos terceras partes de la superficie terrestre, con una tasa de crecimiento de 240 mil millas cuadradas por año (véase mapa).

Por otro lado, se introduce – fundamentalmente en la política colonial de Gran Bretaña y después en Francia – una diferencia cualitativa en términos del control de la metrópoli sobre el gobierno de las colonias, diferencia que se puede formular como el cambio de una política colonialista a una de carácter imperialista. Siguiendo a Robert F. Young, “el colonialismo funcionaba como una

actividad en la periferia, orientada económicamente; [...] el imperialismo, por otro lado, operaba desde el centro como una política de Estado, orientada por grandes proyectos de poder.”⁶¹

Como dejan ver los casos de la colonización británica de Norteamérica, la India o África, la política colonialista tenía – desde la perspectiva de la corona – un carácter meramente económico. Con el beneplácito de la metrópoli, empresas privadas como la *East India Company* o la *British South Africa Company* – cuyo propietario, Cecil Rhodes, fue uno de los mayores impulsores de la expansión



Caricatura de Edward Li. Sambourne, representando a Cecil John Rhodes, tras anunciar la construcción de una línea telegráfica de El Cairo a Cape Town.

británica en el continente africano – ejercían un poder soberano sobre los territorios que ocupaban, con el único fin de explotar los recursos materiales y humanos de la región. No existían, sin embargo, fronteras delimitadas formalmente, y los europeos ocupaban pequeños enclaves desde los cuales reconocían la autoridad de gobernantes en las poblaciones nativas aledañas, con quienes comercializaban y – como en el caso de África Occidental – negociaban la compra-venta de esclavos. En el transcurso del siglo XIX, el desarrollo del proyecto imperialista supondría la creación de un sistema

centralizado, en el cual la metrópoli tendría una influencia directa en el gobierno de las colonias, y reclamaría la soberanía sobre territorios formalmente delimitados.⁶²

⁶¹ Robert F. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001, pp.16-7.

⁶² Volviendo a Comte, vale la pena señalar que – aun cuando hubiera afirmado que “la presidencia de la humanidad le fue conferida a Occidente”, esta expansión del dominio formal de Europa sobre el resto del mundo es opuesta a su programa histórico, que postulaba el liderazgo de Europa – fundamentalmente – a través de la educación y el ejemplo. Esto requería que los pueblos

Sin duda, una de las explicaciones más aceptadas para esta expansión ha sido de corte económico. Difundida por Lenin en su obra *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, de 1916, tomaba su inspiración de economistas contemporáneos como John Hobson (*Imperialism. A Study*, 1902) y Rudolf Hilferding (*Das Finanzkapital*, 1910). Esta teoría se basa en el contexto imperante del desarrollo del sistema capitalista, que produjo una serie de recesiones y crisis económicas, que hicieron necesaria una reestructuración tanto de los mercados como de las inversiones. El resultado de estas “exigencias” fue una presión cada vez mayor sobre los gobiernos para implementar políticas proteccionistas. Eric Hobsbawm, en su obra *La era del imperio, 1875-1914*, explica:

Cuando [las economías] eran lo suficientemente fuertes, su ideal era el de la ‘puerta abierta’ en los mercados del mundo subdesarrollado; pero cuando carecían de la fuerza necesaria, intentaban conseguir territorios cuya propiedad situara a las empresas nacionales en una posición de monopolio o, cuando menos, les diera una ventaja sustancial. La consecuencia lógica fue el reparto de las zonas no ocupadas del tercer mundo.⁶³

Así, en pocas palabras, la teoría económica sostiene que el expansionismo imperialista europeo respondió a la necesidad, creada por el desarrollo de la economía capitalista, de controlar nuevos espacios de mercado e inversión, para ubicar los excedentes de producción y capital que suponía el crecimiento económico. Frente a esta hipótesis de corte marxista,⁶⁴ surgieron otras como la teoría del atavismo social de Joseph Schumpeter (*Imperialism and Social Classes*, 1918), que se basaba en lo que él consideraba un deseo natural del hombre de

del mundo tuvieran una imagen positiva de Europa y – por lo tanto – que ésta abandonara las prácticas represivas asociadas con el colonialismo, lo que explica la oposición de Comte a la ocupación francesa de Argelia.

⁶³ Eric Hobsbawm, *La era del imperio, 1875-1914*, trad. Siam Faci Lacasta, Buenos Aires, Crítica, 1998, p.67.

⁶⁴ Cabe mencionar que la hipótesis leninista sobre el imperialismo sostenía que, como consecuencia lógica del desarrollo capitalista, que extendería este sistema económico y sus intereses de clase hasta agotar las posibilidades de expansión, el periodo imperialista culminaría en un enfrentamiento entre las potencias europeas y en la superación del capitalismo hacia el comunismo. Eliminando esta inferencia teórica – de orden mucho más histórico-especulativo –, la explicación económica de la expansión imperialista se ha mantenido casi sin variación.

dominar a su prójimo sólo por el gusto de dominarlo, es decir, sin ningún objetivo específico. Surgió también la explicación a través del impulso nacionalista, desarrollada por Wolfgang J. Mommsen (*Das Zeitalter des Imperialismus*, 1969), que rechaza la teoría económica, al considerar que los intereses comerciales se encontraban subordinados a los deseos nacionalistas de expansión.⁶⁵

De lo que se trata aquí, sin embargo, no es de poner a prueba estas hipótesis explicativas, ni de generar una nueva explicación alternativa. La relación entre la cultura y un hecho social – en este caso, la expansión imperialista – no es unidireccional ni, mucho menos, una relación de causa-efecto. La cultura delimita el espacio de lo posible y le da sentido al acto, lo significa. Al mismo tiempo, empero, el acto significado refuerza la trama de significación que lo informa. La relación, por lo tanto, es de dos sentidos. Hablé ya de la historia natural y la estructura discursiva en la que descansaba como método clasificatorio. Alan Bewell, en “Romanticism and Colonial Natural History”, explica la relación entre este discurso y el hecho concreto del colonialismo europeo:

Menos una ideología que un campo de conocimiento en el que las ideologías entraban en juego, [la historia natural] era la ciencia colonial *par excellence*, la ciencia orientada fundamentalmente a dar sentido al mundo colonial [...] Lo mismo que el colonialismo hizo posible la historia natural, proveyendo un flujo constante de especímenes y textos de regiones lejanas, [...] la historia natural proveyó la base discursiva en la que los europeos aprendieron, interpretaron y se apropiaron del mundo colonial. Aportó la mediación discursiva primaria entre los europeos y la amplia geografía física y cultural en la que se encontraron.⁶⁶

En el caso de la expansión imperialista europea, existió igualmente un discurso, emparentado, como vimos, con el de la historia natural, que – siguiendo con Bewell – constituiría el campo de conocimiento en el que las ideas entraban en

⁶⁵ “Los motivos económicos [...] contribuyeron a la exacerbación de las pasiones imperialistas de la época, únicamente en la medida en la que iban unidas a expectativas y ambiciones políticas de matiz nacionalista. Sólo en la encrucijada de las rivalidades nacionalistas, el capitalismo moderno empezó a desarrollar razgos imperialistas.” (Wolfgang J. Mommsen, *La época del imperialismo. Europa 1885-1918*, México, D.F., Siglo XXI, 2003, p.13).

⁶⁶ Alan Bewell, “Romanticism and Colonial Natural History”, *Studies in Romanticism*, vol.43, num.1 (2004), p.11-2.

juego. En pocas palabras, dicho discurso se basa en la superioridad europea, la noción del progreso de la civilización, y la responsabilidad europea frente a los otros contruidos por el propio discurso. La posición se revela en las palabras del físico y diplomático francés Jules Harmand (1845-1921), quien en 1910 se refería a la naturaleza de la relación entre Europa y sus otros:

Es necesario, entonces, adoptar como principio y punto de partida el hecho de que existe una jerarquía de razas y de civilizaciones y de que nosotros pertenecemos a la raza y la civilización superiores, aunque reconociendo que, al mismo tiempo que la superioridad confiere derechos, impone también estrictas obligaciones. La legitimidad básica de la conquista de los pueblos nativos es la convicción de nuestra superioridad, no sólo mecánica, económica y militar, sino moral. Nuestra dignidad descansa en esa cualidad, y subyace a nuestro derecho de dirigir al resto de la humanidad.⁶⁷

El alcance de este esquema de significación, su predominancia más allá de las diferencias ideológicas, se deja ver en la postura de Alexis de Tocqueville (1805-1859), uno de los mayores defensores del principio de igualdad, y que, sin embargo – quizá por su propia nostalgia aristocrática –, fue un arduo defensor del imperialismo francés, y admirador de la expansión británica. Basta leer la reacción de Tocqueville ante el conflicto entre China y Gran Bretaña durante las llamadas Guerras del Opio (1839-1842 / 1856-1860):

No puedo sino regocijarme en la idea de una invasión del Imperio Celestial por un ejército europeo. Así, por fin, la movilidad de Europa ha enfrentado la inmovilidad china.

[...]

Es un gran evento, especialmente si uno piensa que es sólo la continuación, el último en una serie de eventos de la misma naturaleza, todos ellos impulsando a la raza europea fuera de su hogar y sometiendo exitosamente a todas las otras razas a su imperio e influencia. Algo más vasto, más extraordinario que el establecimiento del Imperio Romano está creciendo en nuestro tiempo, sin que nadie se de cuenta; es la esclavización de cuatro partes del mundo por la quinta.⁶⁸

⁶⁷ Citado por Philip D. Curtin, *Imperialism*, Nueva York, Walker, 1971, pp.294-5.

⁶⁸ Alexis de Tocqueville, citado por Roger Boesche, “The Dark Side of Tocqueville: On War and Empire”, *The Review of Politics*, vol.64, num.4 (2005), pp.739-40.

Este orgullo europeo tuvo un único enemigo, que amenazaría la identidad de Europa hasta mediados del siglo XX – aunque difícilmente podríamos decir que ha desaparecido. Me refiero al nacionalismo, y su estrecha relación con el imperialismo decimonónico, identificable, por ejemplo, en la invención de nuevos nombres de gran resonancia, en los que, “en una nueva fórmula de aritmética moral, lo más grande es asociado con lo mejor.”⁶⁹ Así sucedió con nociones como la *Greater Britain*, la *Plus Grande France* o la *Grosser Deutschland*. La *Plus Grande France*, por ejemplo, fue un término popularizado por Chailley-Bert, que respondió a la publicación, en 1869, de la obra del historiador inglés Charles Dilke, *Greater Britain*, en la que el autor exaltaba la extensión y persistencia de la civilización británica.

Aun cuando se reconociera la existencia de una identidad europea u occidental, el nacionalismo postulaba la diferencia entre los distintos pueblos que la integraban. La idea de que cada nación poseía características exclusivas llevaba, por lo tanto, a la conclusión de que, en la misión civilizatoria, cada una de ellas tenía distintos beneficios que ofrecer al resto del mundo. En ocasiones, no pocas, este discurso supuso la confrontación entre los distintos proyectos imperialistas, como se percibe en el novelista francés Maurice Barrès, quien implícitamente alude al imperialismo británico acusándolo de tener una orientación meramente económica e interesada, y oponiendo a él – en línea con Comte – una visión mucho más “humanitaria” y filantrópica del imperialismo francés:

La preponderancia de las ideas – decía –, y el imperio de la mente y el corazón, esas son nuestras metas. Para otros, la primacía financiera o los negocios; para nosotros, siempre y antes que nada, el amor a la humanidad.⁷⁰

⁶⁹ Raymond F. Betts, *The False Dawn. European Imperialism in the Nineteenth Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975, p.11.

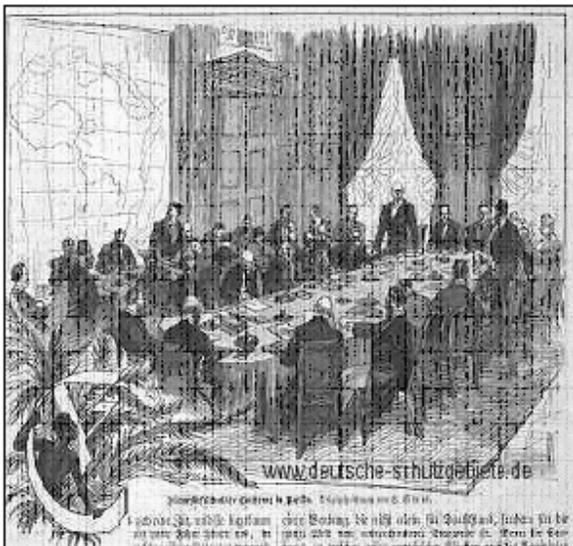
⁷⁰ Citado por Raymond F. Betts, *Tricoleur. The French Overseas Empire*, Londres, Gordon & Cremonesi Publishers, 1978, p.38. Sobre los detalles de la rivalidad francesa y británica en el imperialismo decimonónico en África, véase Prosser Gifford y Roger Lois (eds), *France and Britain in Africa: Imperial Rivalry and Colonial Rule*, New Haven, Yale University Press, 1978, 989pp.

En el caso concreto de África, existe un acontecimiento paradigmático de esta nueva pretensión imperialista. Me refiero aquí al Congreso de África Occidental de Berlín, celebrado entre 1884 y 1885 con la participación de Francia, Alemania, Inglaterra, Portugal y Bélgica como actores centrales. Desde la década de 1870, se desataron distintos movimientos de expansión imperialista de las potencias europeas en África. Primero, el Duque de Brabante, recién coronado rey de Bélgica en 1865 como Leopoldo II, hizo público su interés por controlar el territorio del Congo. Para lograr sus objetivos, Leopoldo I contrató los servicios del periodista y explorador Henry Morton Stanley, fundó una compañía privada disfrazada de organización científica y filantrópica – la *International African Society* – y convocó a la Conferencia Geográfica de Bruselas en 1876. El proceso culminó con la creación del Estado Libre del Congo, que – haciendo evidente la ironía de su nombre – fue declarado y reconocido por todas las naciones europeas como propiedad privada de Leopoldo II.

Por otro lado, la corona de Portugal – tras haber sido excluido de la Conferencia de Bruselas – decidió enviar misiones de exploración y conquista, que llevarían a la anexión de los estados de Mozambique. Por último, la rivalidad entre Francia y Gran Bretaña por la partición dual de Egipto en 1879, exacerbó el expansionismo de estas potencias que, a fines de 1883, abandonaron el esquema de dominio informal y comenzaron las anexiones imperiales. Ante el evidente expansionismo de países mucho más poderosos y el temor consecuente de ser expulsado de África, Portugal propuso celebrar una conferencia para dirimir los conflictos; Bismarck le tomó la palabra a Portugal y convocó al Congreso de África Occidental, que se reunió en Berlín del 15 de noviembre de 1884 al 26 de noviembre de 1885, y en el cual se definieron las “reglas” del comercio y la colonización en el continente africano.⁷¹

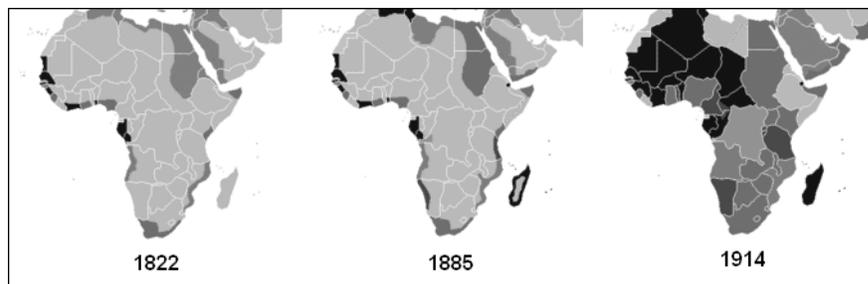
⁷¹ Véase G.N. Usoigwe, “La división y conquistas europeas en África: visión general”, en Adu Boahen (coord.), *Historia General de África*, Tomo VII, Madrid, UNESCO-Technos, 1981, pp.41-67.

Con leer las palabras introductorias del documento redactado en el Congreso, encontramos fácilmente el discurso de la superioridad europea y su responsabilidad moral para con la población africana. Más allá de si alguno de los participantes realmente creían en dicho discurso – eso es, hasta cierto punto, imposible de saber – la retórica del Congreso estuvo impregnada del mismo. Invito a imaginar la escena (apoyo, de cualquier modo, con la imagen): un grupo de grandes hombres con elegantes trajes, rodea una mesa frente a la cual se despliega el mapa de África; la discusión debió haber sido árida, y los argumentos diversos. Al final, sin embargo, se llegó a un consenso:



Deseando regular, en un *espíritu de buen entendimiento mutuo*, las condiciones más favorables para el *desarrollo del comercio y de la civilización* en algunas regiones de África [...] deseosos por otro lado de prevenir malos entendidos y conflictos que en el futuro puedan provocar la toma de nuevas posesiones en África, y al mismo tiempo preocupados por los medios de *eleva el bienestar moral y material de las poblaciones indígenas*, han resuelto...⁷²

Para 1914, con excepción de Liberia y Etiopía, todo el continente había sido distribuido entre las potencias europeas.



Expansión europea en África

⁷² Tomado de “General Act of the Congress of Berlin Concerning the Congo”, *American Journal of International Law. Supplement: Official Documents*, vol.3, num.1 (1909), p.7-25 (mis cursivas).

El siglo XVIII fue testigo de una transformación radical en la significación del hecho del dolor, tanto propio como ajeno, asociada con la novísima noción – de antecedentes cristianos y reformulación ilustrada – de “Humanidad”. Desde aquella época, dicho término ha tenido dos sentidos básicos: el primero se refiere al conjunto de seres humanos que – parafraseando a Burke – han existido, existen y existirán. La sola postulación de este conjunto conlleva, a su vez, una valoración cuya alcance excede los límites de cualquier ideología, y que define – en mucho – el espacio último de la justificación discursiva de diversas y contradictorias acciones tomadas en la historia desde el siglo XVIII. Incluso aquellos que acusan un abuso del término, lo hace por el bien de la humanidad. Esta valoración moral deja ver, por su parte, el segundo uso que se le da al término, pues “humanidad” no es sólo algo que existe y que hay que proteger, sino algo que se posee o – al menos – que se debe poseer: “ten un poco de humanidad”, se dice. Y la humanidad ha de tenerse, precisamente, ante el sufrimiento ajeno.

El debilitamiento del discurso cristiano en el marco de la cultura del sufrimiento, supuso la desnudez total del dolor, su problematización como un dolor que no redime, que no acerca a Dios, que no limpia del pecado ni purifica el alma. Desde ese momento, y en el contexto imperante del “proceso de la civilización”, la compasión, la condena ante el dolor ajeno y el compromiso – por lo menos expresado – de hacer algo para erradicarlo, fueron identificadas como emociones distintivamente civilizadas:

Para mediados del siglo XVIII – nos dice Norman S. Fiering –, la opinión de que una persona que no es movida por el dolor de otros es una especie de monstruo, una creación antinatural, y que Dios ha dado a hombres y mujeres sentimientos innatos de compasión, simpatía y benevolencia como un medio para dirigir a la humanidad a la virtud, se convirtió virtualmente en un dogma filosófico y psicológico.⁷³

⁷³ Norman S. Fiering, “Irresistible Compassion: An Aspect of Eighteenth-Century Sympathy and Humanitarianism”, *Journal of The History of Ideas*, Vol.37, num.2 (1976), pp.204-5. “No resulta disparatada la idea – nos dice también Fernando Escalante – de que la civilización haya

Fiering menciona a Dios como la base de esta nueva sensibilidad, lo que representa sólo una de sus facetas, y – de hecho – no la que dio origen a esta nueva noción del dolor. Lo que se observa en el siglo XVIII, más bien, es una adaptación del discurso religioso a la nueva mirada ante el dolor que cobró forma en el proceso de secularización de la cultura en Europa, proceso frente al cual – nos dice Fernando Escalante –, “progresivamente, las iglesias procuran restaurar su autoridad acreditando su utilidad social mediante la prédica moral y la práctica de la caridad.”⁷⁴

Esta nueva sensibilidad frente al dolor está íntimamente ligada, por ejemplo, al surgimiento de la medicina moderna. Hasta el siglo XVIII, la medicina en Europa asumía la postura cristiana del dolor como algo no sólo inevitable, sino necesario, en tanto era considerado parte del proceso de curación. En el transcurso de ese siglo, sin embargo, médicos y cirujanos se tornaron cada vez más sensibles al dolor que infligían a sus pacientes, y se inició, en distintos niveles, el desarrollo de técnicas quirúrgicas orientadas a eliminar el sufrimiento. Este cambio se percibe en la transformación del término “anestesia”, el cual, a principios del siglo XVIII, se refería a una deficiencia negativa de sensibilidad. A finales del mismo siglo, en cambio, “anestesia” se referiría al “alivio médico y positivo de la sensación, una bendición más que un defecto.”⁷⁵

De la mano con esta nueva sensibilidad frente al dolor, respondiendo a ella y reforzándola, surge lo que Karen Halttunen llama la “pornografía del dolor”, la

‘reblandecido’ a los hombres, haciéndolos más sensibles al dolor, y no es infrecuente que esa probable sensibilidad, y la mayor intensidad con que se siente el sufrimiento, llegue a usarse como criterio de distinción” (Fernando Escalante, *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, México, Paidós, 2000, p.48.) Véase también la obra de Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Trad. Ramón García, México, FCE, 1989, 581pp.

⁷⁴ Fernando Escalante, *op. cit.*, p.150.

⁷⁵ Steven Bruhn, “Aesthetics and Anesthetics at the Revolution”, *Studies in Romanticism*, vol.32, num.2 (1993), p.404. Esta idea me resulta fascinante, pues hace evidente que, más que un “avance del conocimiento científico”, la medicina moderna surge como respuesta a necesidades culturalmente definidas.

representación visual del sufrimiento ajeno, que invadió la prensa y la literatura desde aquellas épocas. En esta línea,

El arte sentimental asumió la tarea de enseñar la virtud ablandando el corazón y produciendo lágrimas de tierna simpatía, un objetivo reforzado por la crítica de arte en el siglo XVIII, que enfatizó la respuesta emocional en vez del juicio racional como el criterio apropiado de evaluación. El arte sentimental ofreció imagen tras imagen de sufrimiento lastimero – escenas de pobreza, encarcelamiento, esclavitud, las consecuencias de la guerra, animales atormentados, mujeres en pena – todas orientadas a producir la simpatía del lector y, así, fortaleciendo (y demostrando) su virtud.⁷⁶



“Michael McGarvey Beating his Wife to Death” (1841)

Es en este contexto cultural que podemos leer, por ejemplo, la imagen que muestra el grabado “Michael McGarvey Beating his Wife to Death”, incluido en un libro cuyo título resulta igualmente revelador: *Tragedies on the Land, Containing an Authentic Account of the Most Awful Murders that Have Been Committed in This Country...Embellished with Numerous Spirited Engravings*. Además del hecho mismo que se muestra, el sentimentalismo es reforzado por la iluminación – inexplicable desde la trayectoria que sigue la luz en el cuadro – de los rostros de la víctima y el victimario. Además, la mujer que mira la escena desde la puerta, en la sección

⁷⁶ Karen Halttunen, “Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture”, *American Historical Review*, vol.100, num.2 (1995), p.307.

izquierda de la imagen, permite llevar la condena no sólo al acto de infligir dolor, sino a la omisión de no hacer nada por impedirlo.

Impulsado por la nueva sensibilidad, apoyado en sus argumentos y haciendo uso de sus estrategias discursivas – tanto gráficas como literarias – cobraría fuerza un movimiento que resulta fundamental para comprender la imagen del sufrimiento africano en los discursos imperialistas decimonónicos: el movimiento abolicionista. Este movimiento condensó toda una serie de críticas a la “barbarie occidental”, que se habían dado – por más esporádicas que fueran – desde la primera colonización europea en América – con Las Casas, por ejemplo – y que encontramos también desde Montesquieu:

Les decimos que son hombres, al igual que nosotros, que están redimidos por la sangre de su Dios muerto por ellos, y luego los hacemos trabajar como bestias de carga; los alimentamos muy mal; si quieren huir, les cortamos una pierna y les hacemos girar con los brazos el eje de los molinos de azúcar, una vez que les dimos una pierna de palo. ¡Después de esto nos atrevemos a hablar del derecho de gentes!⁷⁷

El problema de la esclavitud llenó los debates y discursos de la época, desde mediados del siglo XVIII hasta finales del XIX, aunque oficialmente el asunto se había decidido – al menos para el imperio británico – a principios del XIX. De acuerdo con Ralph A. Austen y Woodruff D. Smith, “el movimiento [abolicionista] y la reacción a él actuó como creador de nuevas creencias [...]. El debate [...] produjo un conjunto de actividades y objetivos políticos hacia África que, amplificándose en el siglo XIX, constituyeron una ideología que ayudó a determinar la política hacia África. Preeminente entre estos fue la noción de una misión para contribuir con los pueblos atrasados.”⁷⁸ Sobre esta observación de Austen y Smith debemos matizar sólo un punto: lo que construyó el debate en torno a la esclavitud – en principio – no fue una ideología, sino un campo de

⁷⁷ Montesquieu, citado por Marc Ferro, *La Colonización. Una historia global*, trad Eliane Cezanave, México, Siglo XXI, 2000, p.233.

⁷⁸ Ralph A. Austen y Woodruff D. Smith, “Images of Africa and British Slave-Trade Abolition: The Transition to an Imperialist Ideology, 1787-1807”, *African Historical Studies*, vol.2, num.1 (1969), p.69.

significación en el cual – según hemos visto en otros planos – las ideologías se sustentan y desarrollan.

Como deja ver la crítica de Montesquieu, la relevancia del tema de la esclavitud está en las contradicciones que – sin recurrir a otros argumentos – implicaba entre la doctrina humanitaria y la práctica real del europeo frente a su otro africano. La contradicción, sin embargo, no fue “descubierta” en el siglo XVIII, pues ya la conciencia cristiana había tenido que lidiar con el asunto. Por ejemplo, Donald L. Noel, en “Slavery and the Rise of Racism”, sostiene que el racismo contra la gente de piel negra pudo haber surgido como una estrategia discursiva para evitar la culpa de una cultura cristiana que predicaba el amor al prójimo, y que, por lo tanto requería hacer del otro un otro inferior.⁷⁹

El principal argumento religioso para la esclavitud se tomó del Génesis (9:22-27), donde Cham, hijo de Noé, viendo la desnudez de su padre, que dormía bajo el influjo del alcohol, en vez de cubrirle, corrió entre risas a avisar a sus hermanos:

- 24 Y despertó Noé de su vino, y supo lo que había hecho con él su hijo el más joven.
- 25 Y dijo: “Maldito sea Canaán [hijo de Cham]: siervo de siervos será a sus hermanos.⁸⁰

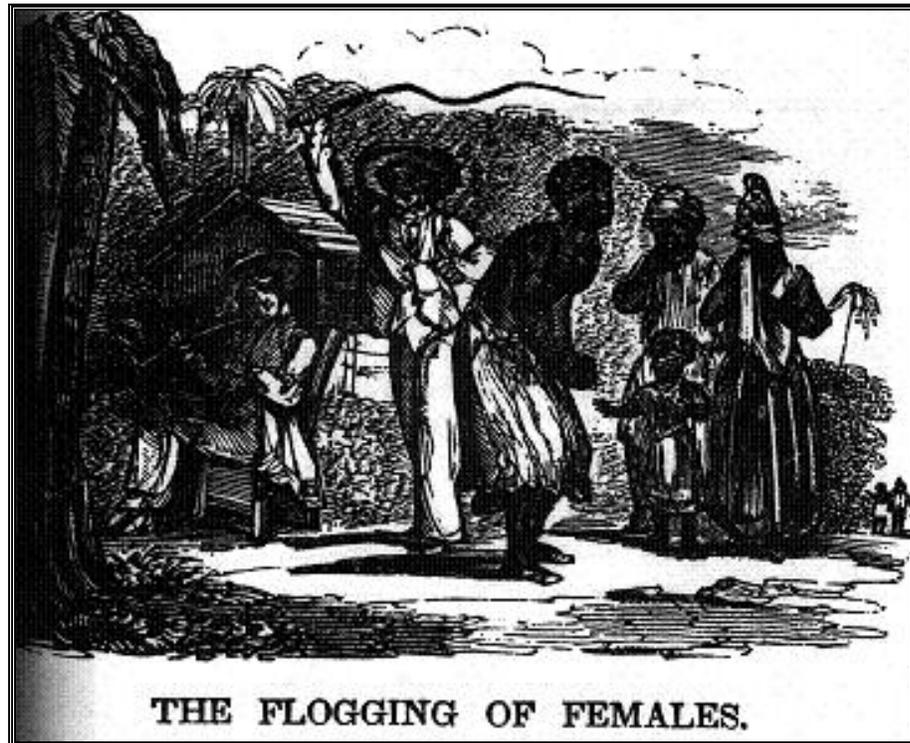
El punto, en último término, era si el sufrimiento al que el esclavo era sometido – y que fue representado y denunciado cada vez más desde mediados del siglo XVIII⁸¹ – podía o no ser justificado, si tenía algún sentido o razón de ser. Como “hijos de Cham”, los africanos eran sometidos a la esclavitud en acuerdo con

⁷⁹ Véase Donald L. Noel, “Slavery and the Rise of Racism”, en Donald L. Noel (ed.), *The Origins of American Slavery and Racism*, Columbus, Charles E. Merrill, 1972, p.164.

⁸⁰ En [Génesis] vv.25-7, se supone que los hijos de Noé se convertirán en los ancestros de diferentes naciones. La incongruencia de que sea Canaán y no su padre quien sea maldito está conectada con la tradición de Israel de odio a los cananitas, quienes son vistos como esclavos. (John Burton y John Muddiman, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p.47). Véase, también, Winthrop D. Jordan, “The Soul of Men: The Negro’s Spiritual Nature”, en su libro *White over Black. American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, Tennessee, University of North Carolina Press, 1968, pp.174-215.

⁸¹ Casos representativos son *Thoughts upon The African Slave Trade*, de John Newton (1788), *Letters on the Slavery Trade*, de Thomas Cooper (1787) y *Thoughts Upon Slavery*, de John Wesley.

una condena impuesta desde un cierto orden divino. En este sentido, el europeo inflingía al africano un dolor que expiaría el pecado cometido por su antecesor. Una vez que el proceso de secularizar eliminara la noción del dolor como expiación, es posible, sin embargo, encontrar discursos en los que el determinismo divino que condena al africano a la esclavitud, es sustituido por un determinismo científico, basado en posturas racialistas y un cierto “orden natural” que asigna un papel a cada raza según sus cualidades.



Grabado incluido en la publicación periódica *The Anti-Slavery Record* I, num.10 (1835).

Así, en 1849, casi cincuenta años después de que la esclavitud había sido abolida en las colonias inglesas, Thomas Carlyle (1795-1881) escribió un incendiario artículo en la *Fraser's Magazine* londinense, en el que explícitamente acusa a la sensibilidad de los abolicionistas de haberlos “hundido en profundos océanos de ‘benevolencia’, ‘fraternidad’, ‘principio de emancipación’, ‘filantropía cristiana’ y otras jergas de apariencia amable, pero profundamente infundadas, y al

final, ominosas y confusas.”⁸² Basado en la “evidente” inferioridad africana, Carlyle descubre la lógica “natural” que justificaba la esclavitud, a pesar – incluso – de su propia sensibilidad (permítame el lector no traducir el texto, a fin de no afectar su tono):

You are not “slaves” now; nor do I wish, if it can be avoided, to see you slaves again; but decidedly you will have to be servants to those that are born wiser than you, that are born lords of you – servants to the whites, if they are (as what mortal can doubt they are?) born wiser than you. That you may depend upon it, my obscure black friends, is and was always the law of the world, for you and for all men; to be servants, the more foolish of us to the more wise.⁸³

Aunque resulta obvio que la nueva sensibilidad frente al dolor motivaría la adhesión de cada vez más personas al movimiento abolicionista, el caso de Carlyle resulta representativo, pues deja ver cómo la esclavitud era defendible desde la misma sensibilidad, es decir, por el bien del propio africano. Además de que el someterse a la “ley del mundo” de la que habla Carlyle representaría ya un bien en sí mismo – en tanto es hacer lo que se debe hacer – , el autor encuentra en la esclavitud un mal menor para el africano, frente a la decisión recién tomada de dejarlo libre y la posibilidad de que – como resultaba evidente para Carlyle – fuera incapaz de “desarrollar” la tierra en la que habita y cayera víctima de sí mismo:

Quashee,⁸⁴ if he will not help in bringing out the species, will get himself made slave again (which state will be a little less ugly than his present one) and with beneficent whip, since other methods avail not, will be compelled to work. Or, alas [...] let him, by his ugliness, idleness, rebellion, banish all white men from the West Indies, and make it all one Hayti, with little or no sugar growing, black Peter exterminating black Paul, and where a garden of

⁸² Thomas Carlyle, “Occasional Discourse on the Negro Question”, *Fraser’s Magazine*, Vol.XL, 1849, p.529.

⁸³ *Ibid.*, p.535-6.

⁸⁴ Quashee es el nombre dado al día domingo en el idioma akan, hablado hasta la actualidad en Ghana y Surinam. Era usual que los esclavos en las Indias Occidentales pusieran a sus hijos el nombre del día en que nacieron (Quashee, Cudjoe, Cubbenah, Quaco, Quao, Cuffee, Quamin). Quashee, sin embargo, se convirtió en una forma común entre los ingleses para referirse a los esclavos.

the Hesperides might be, nothing but a tropical dog kernel and pestiferous jungle.⁸⁵

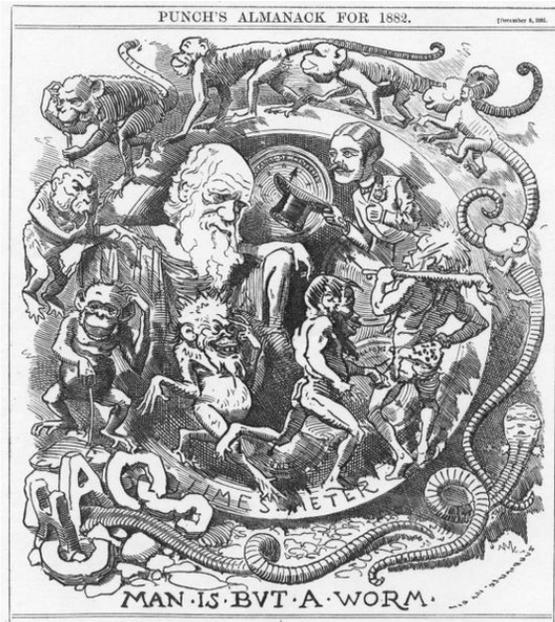
Un nostálgico empedernido del orden medieval, en el que cada ser tiene su sitio y sólo el sufrimiento de los grandes espíritus puede llegar a producir grandes cosas, pero, al mismo tiempo, adaptándose al discurso predominante del nuevo sentimentalismo, Carlyle acepta el dolor africano como un llamado al gran hombre europeo para salvar al otro de sí mismo, devolviéndolo al lugar que la “ley del mundo” le impone. Así, es sólo el sufrimiento europeo el que adquiere un tono sacrificial, en tanto producirá algo de mayor valor y enriquecerá el espíritu humano:

The West Indies grow pineapples, and sweet fruits, and spices; we hope they will, one day, grow beautiful, heroic human lives too, which is surely the ultimate object they were made for; beautiful souls and brave; sages, poets [...] heroic white men, worthy to be called old Saxons [...] But under the soil of Jamaica, before it could even produce spices, or any pumpkin, the bones of many thousand British men had to be laid.⁸⁶

Desde donde se le quiera ver, de acuerdo con la ley natural, para Carlyle el africano está destinado a sufrir. Por su propia constitución natural, si se le deja solo, si se le concede su libertad, el africano terminará pereciendo bajo su propia pereza y salvajismo. Es por esto que – al menos en su discurso – la esclavitud se le presenta a Carlyle con un rostro de humanitarismo. De hecho, si uno analiza su argumento y las críticas que hace al sentimentalismo de su época, parece que – sin hacerlo explícito – la defensa de la esclavitud desarrollada por Carlyle se postula como un humanitarismo que aspira a ser realista frente a lo que denuncia como un utopismo sentimentalista de su época.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 534.

⁸⁶ *Loc. cit.*



La noción de que es la inferioridad del africano la que justifica su dominio por parte del europeo está íntimamente ligada a las ideas del llamado Darwinismo social, que cobraría preponderancia desde mediados del siglo XIX. El darwinismo social, que supuso la aplicación de la teoría evolucionista de Herbert Spencer y de las leyes biológicas de Charles Darwin sobre la vida animal y vegetal

en la interpretación del desarrollo de las sociedades humanas, no puede definirse como una ideología o movimiento intelectual o cultural único, sino que debe verse como una estructura interpretativa, una trama cultural basada en el principio de la supervivencia del más fuerte y en la que se fundamentarían distintas ideologías o discursos sobre la historia y la relación entre los seres humanos.

El principio de la selección natural, la idea – asumida por sus creyentes como ley de la naturaleza y postulada originalmente por Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829)⁸⁷ – de que es el más apto el que *debe* sobrevivir, surge originalmente para explicar la supervivencia de las distintas especies animales y vegetales. Pero, como vimos, desde Linnaeus, el discurso científico predominante postulaba la unidad de la especie humana, aun cuando ésta fuera dividida entre razas. Así que, para que el principio de la selección natural fuera aplicable a los seres humanos, se

⁸⁷ De hecho, pareciera que el término “Darwinismo social” se debe más a la popularidad de Darwin que a una real afinidad con sus postulados. Fue Herbert Spencer quien, desde su obra *Social Statics, or The Conditions essential to Happiness specified, and the First of them Developed* (1851), pero sobre todo en *Principles of Biology* (1861), aplica algunos de los principios de la teoría evolutiva lamarckiana al ámbito social, en concreto a la economía. Sería, en todo caso, un Lamarckianismo social. De hecho, fue Spencer quien formuló por primera vez la famosa expresión de la “supervivencia del más apto” (*survival of the fittest*)

echó mano de las categorías que distinguían – y distinguen – a los distintos elementos de la especie, como las nociones de raza, cultura o nación.

De este modo, el darwinismo social opuso al sentimentalismo surgido en el siglo XVIII la crudeza de una realidad inexorable: el entorno es siempre hostil, y es sólo el fuerte quien sobrevive. Desde la noción de la *realpolitik* hasta el superhombre nietzscheano, la crítica irá dirigida al utopismo humanitarista, al sentimentalismo piadoso que – volviendo a Carlyle – impide ver que lo que está en juego es la supervivencia, si no de uno mismo, sí del grupo al que se pertenece. En la retórica del darwinismo social, el futuro de la raza europea dependía – guste o no – de su capacidad para dominar a los más débiles, capacidad que durante el siglo XIX se haría evidente en las incontables victorias militares de Europa en África. El argumento, al final, era seductor y frecuentemente usado, aunque tuviera una extraña y absurda circularidad: la ley natural dice que el fuerte debe dominar al débil; Europa domina a África; Europa es más fuerte que África; *ergo*, Europa *debe* dominar a África. Así, la conquista de un pueblo se volvía en la prueba irrefutable de que era legítimo conquistarlo. Para algunos, en el devenir de la evolución de la especie humana y en la expansión del hombre blanco como el más fuerte de su tipo, el africano quedaría como un bello recuerdo – de nuevo, Reade:

[Africa] will finally be divided almost equally between France and England [...] Africa shall be redeemed. [...] In this amiable task, they [the africans] may possibly become exterminated. We must learn to look upon this result with composure. It illustrates beneficent law of Nature, that the weak must be devoured by the strong [...] When the cockereys of Timbuctoo have their tea gardens in the Oases of the Sahara; when hotels and guide-books are established at the source of the Nile; when it becomes fashionable to go yachting on the lakes of the Great Plateau; when noblemen building seats in Central Africa, will have their elephant parks and their hippopotame waters, young ladies on camp-stools, under palm trees will read with tears *The Last of the Negroes*.⁸⁸

⁸⁸ William Winwood Reade, *African Sketchbooks*, citado por Dorothy Hammond y Alta Jablow, *op. cit.*, p.72-3.

Junto al humanitarismo y la filantropía, y sobre todo a finales del siglo XIX y hasta la Segunda Guerra Mundial, el darwinismo social estaría en la base de muchos de los discursos de legitimación del imperialismo europeo. “all is race; there is no other truth”, decía Benjamin Disraeli (1804-1881), escritor y político inglés, creador del Partido Conservador en 1846, primer ministro de 1874 a 1880 y promotor del imperialismo británico. Otros, como Jules Ferry (1832-1909) en Francia, lograban construir una argumentación humanitarista del imperialismo, desde los postulados del darwinismo social:

Il y a un second point, un second ordre d'idées que je dois également aborder [...]: c'est le côté humanitaire et civilisateur de la question. [...] Messieurs, il faut parler plus haut et plus vrai! Il faut dire ouvertement qu'en effet, les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures...Je répète qu'il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures.

Así, como consecuencia de la expansión natural e inexorable de las razas superiores, o como justificación de la misión civilizatoria, la noción del sufrimiento africano es inseparable de la trama cultural del imperialismo decimonónico en Europa, y ésta, a su vez, de la identidad de occidente. El caso de la esclavitud, en este sentido, resulta representativo, pues, en la retórica del humanitarismo antiabolucionista, permite tanto la crítica a lo perverso de la civilización occidental como la argumentación de su virtud: occidente como la solución a sí mismo. El peso de esta estructura crítica de la construcción de la identidad occidental se muestra en Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, el Marqués de Condorcet (1732-1794), quien, en su “Epístola dedicatoria a los esclavos negros”, intenta salvar el orgullo europeo atribuyendo la barbarie de la esclavitud a los colonos de América:

Amigos míos,
Aunque no tenga el mismo color que vosotros, os he considerado siempre como hermanos. La naturaleza os ha formado para tener el mismo espíritu, la misma razón, las mismas virtudes que los blancos de Europa. Hablo sólo

de los de Europa; pues por lo que toca a los blancos de las colonias, no os haré la ofensa de compararlos con vosotros.⁸⁹

Esta distinción entre los blancos europeos y los blancos en América se encuentra en las raíces de un tema frecuente en los discursos sobre la identidad occidental y su misión para con África y el resto del mundo, que cobraría mayor presencia en la segunda mitad del siglo XX. Si en momentos – como vimos – la competencia por la antorcha de la civilización se daba entre las naciones europeas, el desarrollo de Estados Unidos como potencia internacional desde mediados del XIX motivaría – como en el caso del antiamericanismo francés – a la distinción entre Europa como comunidad y Estados Unidos, que básicamente tiende a asumir los mismos tintes de la crítica de Barrès, citada antes, al imperialismo británico:

La preponderancia de las ideas – decía –, y el imperio de la mente y el corazón, esas son nuestras metas. Para otros, la primacía financiera o los negocios; para nosotros, siempre y antes que nada, el amor a la humanidad.⁹⁰

Pero volviendo a Condorcet, en su propio discurso la distinción se torna difícil de mantener, y no puede sino señalar la culpa europea, en una retórica recurrente en los antiabolucionistas – y, más adelante, en las corrientes artísticas primitivistas o en el discurso “anti-imperialista” actual –, en el que se acusa las consecuencias perversas de la intromisión de los vicios europeos en la inocencia primitiva del mundo africano:

Frecuentemente – decía Condorcet – los propios europeos fomentan estas guerras con su dinero o con sus intrigas; de modo que son culpables no sólo del crimen de reducir a los hombres a la esclavitud, sino, también, de todos los asesinatos cometidos en África para preparar ese crimen. Poseen el arte pérfido de excitar la avaricia y las pasiones de los africanos, de inducir al padre a entregar a sus hijos, al hermano a traicionar al hermano, al príncipe a vender a sus súbditos. Han proporcionado a este desdichado pueblo el gusto destructor de los licores

⁸⁹ Condorcet, “Epístola dedicatoria a los esclavos negros”, en *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, y otros textos*, trad. Francisco González Aramburu, México, FCE, 1997, p.307.

⁹⁰ Citado por Raymond F. Betts, *Tricoleur. The French Overseas Empire*, Londres, Gordon & Cremonesi Publishers, 1978, p.38.

fuertes. Le han transmitido ese veneno que [...] se ha convertido, gracias a la activa avidez de los europeos, en uno de los azotes del globo; ¡y todavía se atreven a hablar de humanidad!⁹¹

Nos topamos, de nuevo, con el tema de la inocencia vinculado al tópico de la infancia, así como el carácter eminentemente pasivo – o, en todo caso, reactivo – del africano frente a Europa como principio activo. Incluso el sufrimiento inflingido al africano por el propio africano, se explica por la intromisión del europeo, que produce una respuesta obvia del infantilismo africano: “Like children, they are greedy, cunning, sensitive...like children, also their anger is a mandess”, decía Reade. En esta imagen discursiva, el europeo no hace sino emplear la inocencia del africano, que se fascinará, “como niño con juguete nuevo”, con las riquezas que le ofrece el comercio de esclavos o el obedecer a los intereses europeos. La imagen está presente lo mismo en el dictador africano representado con las manos llenas de anillos de oro y que presume infantilmente su Roll-Royce, que en las grandes masacres, cuando una pregunta central que se hace todo mundo es “¿Quién les dio las armas (a estos niños)?”

Pero, junto al sufrimiento inflingido a través de las guerras o la explotación, el africano en el discurso de la cultura de lo occidental ha sufrido, principalmente y en una palabra, la carencia: carencia de alimento, de lluvia para los cultivos, de recursos, de educación, de civilidad, de gobierno, e incluso de historia. Es este un sufrimiento que surge – en el discurso, siempre en el discurso – de la condición propia que se atribuye al africano, tanto del sitio que ocupa en el desarrollo de la humanidad (sitio de “atraso” o, en otras palabras, de “carencia de desarrollo”), como del entorno geográfico en el que se encuentra, desde el *primaveal chaos* del que habla Winston Churchill en su *My African Journey*, hasta el África Indomable del Discovery Channel, pasando, obviamente, por el inhabitable Desierto del Sahara.

Existe el hecho del dolor como una experiencia física y psicológica específica, pero, y es esto lo que aquí interesa, el dolor es interpretado,

⁹¹ Condorcet, *op. cit.*, p.311.

comprendido, justificado o rechazado a partir de una determinada trama cultural. Desde estas mismas tramas de significación, además, ciertas situaciones o condiciones objetivas de un sujeto pueden ser leídas como sufrimiento, sin que éste exista realmente en el sujeto al que se le atribuye. La estructura básica de esta operación es la comparación de la situación del otro con la propia, que es además considerada como la más benéfica. Al final, la comparación toma la forma de un “pobre de él que carece de todo lo que yo tengo.” De ese modo, la misión civilizatoria en África, que asume cada vez más tintes de rescate, revela en su retórica lo que el europeo más apreciaba de la caracterización que hacía de su propio mundo.

Obviamente, no existía una homogeneidad total en los discursos, y cada ideología o corriente de pensamiento político, económico, social o moral, postulaba su propia receta para erradicar el sufrimiento africano, que, sin embargo, para todos nacía del mismo hecho: su carencia de educación – sea religiosa, como para los misioneros ingleses, o laica, como postularía el imperialismo francés –, de desarrollo tecnológico y científico y de instituciones políticas avanzadas.

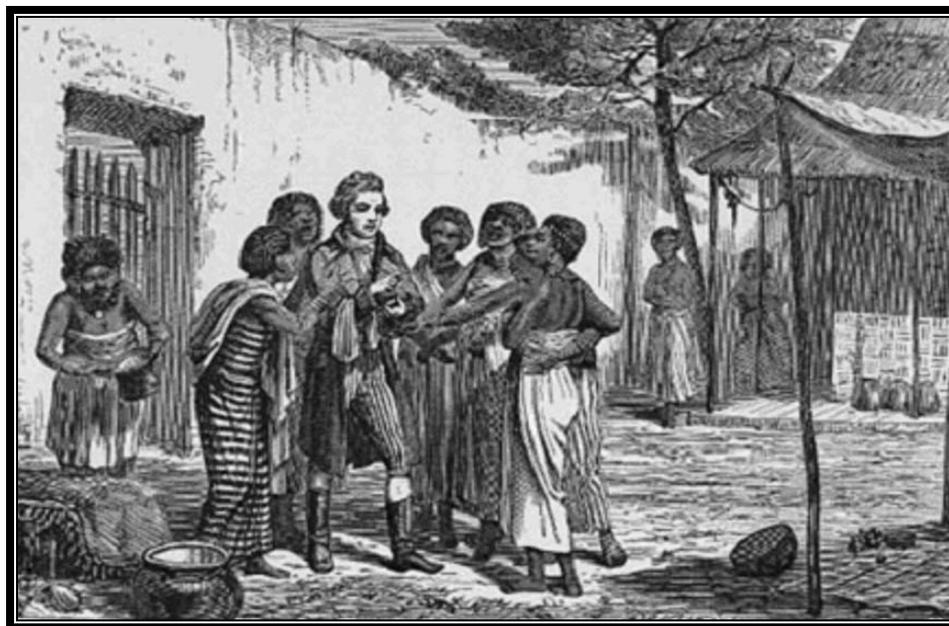
Así, desde finales del siglo XVIII en Inglaterra y durante la segunda mitad del XIX en Francia, surgieron distintas asociaciones que, integradas en su mayoría por políticos, empresarios y académicos, asumieron un carácter humanitarista, promoviendo la exploración en África, a fin de conocer el territorio y la población que sería beneficiada con la expansión de la ciencia, la tecnología, el comercio y la cultura de Europa. En Francia, por ejemplo, surgió el *Comité de l’Afrique Française*, que reclamaba el derecho de Francia sobre la mayor parte de África, a razón de los “evidentes” logros culturales del imperialismo francés en Argelia, Túnez, Senegal y el la cuenca del Congo. Esta agrupación, como la mayoría de las asociaciones francesas del tipo, seguía el ejemplo de los ingleses, quienes tenían más de cien años de experiencia en los asuntos de “exploración y salvamento” de África. Así, desde 1788 se había fundado en Londres la que fue, quizá, la más importante de estas asociaciones, la *Association for Promoting the Discovery of the Interior Districts of*

Africa, llamada también *African Association*, en cuyos documentos encontramos la retórica de la que se valía para justificar sus actividades de exploración y de promoción de la expansión Europea en África:

Con medios tan pacíficos como los propósitos son justos, la conveniencia de la vida civil, los beneficios de las artes mecánicas y de manufactura, los logros científicos, las energías del hombre cultivado, y la elevación del carácter humano, pueden ser en cierto grado llevadas a naciones hasta ahora dedicadas a un barbarismo sin esperanzas y a un conformismo uniforme.⁹²

En 1795, la *African Association* contrataría los servicios del explorador escocés Mungo Park (1771-1806), con el objetivo de detallar el curso del río Níger desde la costa de Gambia. Al volver de esta primera misión – de la segunda no volvería – Park publicó la narración de su viaje en su obra *Travels in the Interior Districts of Africa*, que se convertiría en el libro más leído y representativo de la literatura inglesa de viajes. Con algunas excepciones, las narraciones de exploraciones europeas en África solían ser realizadas por naturalistas o por exploradores influenciados por el ánimo de la historia natural como empresa de descripción y clasificación de seres. Esta pretensión científicista producía textos tediosos en los que los personajes – y con ellos la trama – desaparecen casi por completo, siendo, por lo mismo, mucho menos atractivo para un sector más amplio de lectores. Así, por ejemplo, Anderson Sparrman, en su *Voyages to the Cape of Good Hope* (1783), advertía en el prefacio que su libro “no es una novela disfrazada de libro de viajes”. Igualmente, Wialliam Paterson, en *Narrative of Four Voyages* (1789) prevenía al lector sobre el hecho de que “muchos de los prodigios y situaciones extraordinarias sobre las que me han preguntado [...] no se encontrarán en mi diario.”

⁹² Citado por Kate Ferguson Mansters, en su “Introducción” a la obra de Mungo Park, *Travels in the interior Districts of Africa*, Londres, Duke University Press, 2000, p.9.



Mungo Park, en cambio, se convierte en el personaje central de su narración, la historia de un europeo que – en aras de una misión –atraviesa todo tipo de situaciones en una tierra lejana y desconocida, retórica que encontraremos cien años después en Rudyard Kipling y su poema “The White Man’s Burden” (1899), el himno del sacrificio imperialista occidental:

Take up the White Man’s burden –
Send forth the best ye breed –
Go send your sons to exile
To serve your captive’s need
To wait in heavy harness
On fluttered folk and wild –
Your new-caught, sullen peoples,
Half devil and half child.

[...]

Take up the White Man’s burden –
And reap his old reward:
The blame of those ye better
The hate of those ye guard –
The cry of hosts ye humour
(Ah slowly) to the light.⁹³

⁹³ Rudyard Kipling, “The White Man’s Burden”, en *Rudyard Kipling’s Verse: Definitive Edition*, New York, Doubleday, 1929.

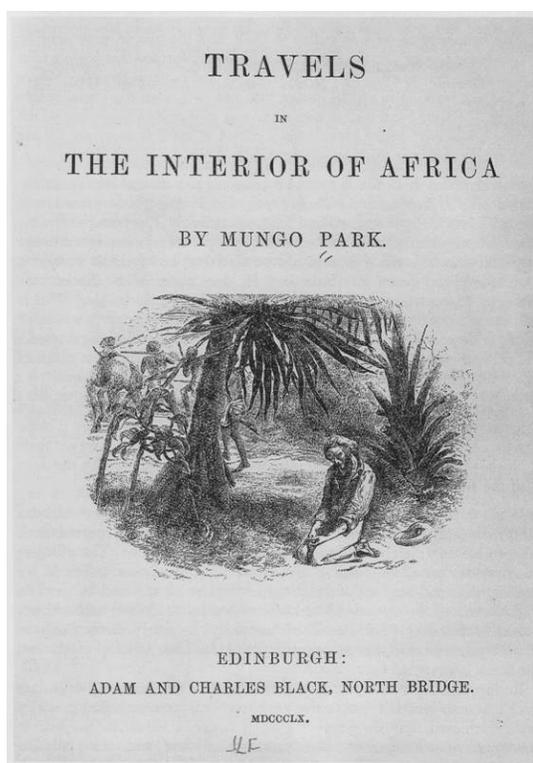
Como señala Mary Luoise Pratt, la obra de Park “ejemplifica la erupción del modo sentimental en la narrativa Europea a finales del siglo XVIII [...] Él escribió, y se escribió a sí mismo, no como un hombre de ciencia, sino como un héroe sentimental. Se convirtió a sí mismo en el protagonista y figura central de su propia narración, que toma la forma de una serie épica de juicios, retos y encuentros con lo impredecible.”⁹⁴ De este modo, y a través de la amplia recepción que tuvo su obra, la narración de Park no sólo alimentó el sentido de la misión civilizatoria, sino que dio fuerza al tema del individuo europeo que carga sobre sí la grandeza y el espíritu heroico de su raza/cultura y que está dispuesto a todos los riesgos por un objetivo que lo supera, como lo es el beneficio de los otros en desgracia. Y es tan elevada esta actitud, que ni siquiera el africano más brillante que Park dijo conocer – Karfa, su “asistente” durante el viaje – podía comprender:

El me decía continuamente: “¡mi viaje [con usted] ha sido sumamente próspero!” Pero observando el estado desarrollado de nuestras manufacturas y nuestra manifiesta superioridad en las artes de la vida civilizada, en ocasiones aparecía pensativo y exclamaba: *fato fing inta feng*, “el hombre negro no es nada”. Otras veces, él me preguntaba con gran seriedad qué pudo haberme inducido, a mí que no era comerciante, a explorar un país tan miserable como lo era África. Él quería decir con esto que, después de lo que debía haber visto en mi propio país, nada en África podía, en su opinión, merecer un momento de atención. Yo he conservado esos pequeños fragmentos de carácter de este valioso Negro [...] porque se me muestran como prueba de que posee una mente por encima de su condición. Y para aquellos lectores que aman contemplar la naturaleza humana en sus variedades, y seguir su progreso de la tosquedad al refinamiento, espero que el recuento que he hecho sobre este pobre africano no sea inaceptable.⁹⁵

Resulta evidente en Park la noción de superioridad europea y la condescendencia con el “pobre africano”. Para Park, es esta pobreza lo que hace tan grande su obra, lo que justifica la grandilocuencia con la que termina su narración al público europeo. Y es que este párrafo corresponde a las últimas páginas de su obra, cerrando y dando sentido al ciclo iniciado con la imagen que se

⁹⁴ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: travel writings and transculturation*, Londres, Routledge, 1992, pp.74-5.

⁹⁵ Mungo Park, *op.cit.*, p.304.



muestra en la portadilla del libro, el grabado “The Author Abandoned”, imagen representativa del sufrimiento al que se sometió el autor durante su travesía.

Pero, además, el párrafo citado muestra algo sobre lo cual no me he detenido aún. Llama la atención – y si no la llama, invito que se le ponga – la frase “Él quería decir con esto que, después de lo que debía haber visto en mi propio país, nada en África podía, en su opinión, merecer un momento de atención.” Se trata de una estructura que predomina en las descripciones de África y el africano, y

que determina la forma y dinámica del sistema de significación y comunicación entre el africano, el narrador europeo y su público. Park monopoliza la interpretación de lo dicho por Karfa, en su curiosidad sobre qué pudo haber inducido a Park, “que no era comerciante, a explorar un país tan miserable como lo era África.”⁹⁶ Park interpreta a Karfa a la luz del propio discurso de la cultura de lo occidental, en el que África, efectivamente, no tenía nada que ofrecer a Europa además de esclavos y recursos materiales. Pero él, el héroe filantrópico, no va a África a recibir nada, sino a probarse a sí mismo y darse a aquellos en carencia.

⁹⁶ La curiosidad de Karfa, por ejemplo, se pudo haber interpretado desde otra perspectiva, si se toma en cuenta que – como vimos – Park visita África cuando la mayor parte de la presencia europea en el continente tiene fines comerciales y de explotación.



En 1719 se publicó la novela *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe, obra que, de acuerdo con Dominique O. Manonni,⁹⁷ dio un fuerte impulso al género de la novela en Inglaterra y representa el prototipo de la literatura de viajes dentro de lo que llamo la cultura de lo occidental. No por azar, la novela narra la historia de un europeo que crea un feudo para sí mismo en una lejana isla no europea, en la que se topa con otros a quienes debe hacer *sus* otros. La estructura de esta relación será tripartita: el salvaje, los bárbaros y el civilizado. El

carácter de Robinson como sujeto civilizado se muestra no sólo en la inteligencia y habilidad técnica para superar los problemas que enfrenta y transformar la naturaleza en productos para su comodidad, sino también en la humanidad que lo empuja a rescatar al salvaje del sufrimiento al que es sometido por los bárbaros que en ocasiones visitan la isla. La novela, y en concreto la relación que presenta entre Robinson y el salvaje, muestra además – como vimos en Park – el dominio del europeo en el mundo de los significados. Es el supremo acto creador, nombrar, el que ejecuta Robinson: aquel salvaje no tiene nombre, y permanece en el mundo de lo no humano hasta que el hombre blanco le asigna uno: Viernes. La descripción de Defoe-Robinson de la relación tras el rescate, habla por sí misma:

Después de dormitar durante media hora, se despertó y salió de la cueva a buscarme. Yo me hallaba ordeñando mis cabras, que estaban en el cercado contiguo, y, cuando me vio, se acercó corriendo y se dejó caer en el suelo, haciendo toda clase de gestos de humilde agradecimiento. Luego colocó su cabeza sobre el suelo, a mis pies, y colocó uno de ellos sobre su cabeza [...]

⁹⁷ Dominique O. Manonni, *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, Nueva York, F. Preager, 1965, 218pp.

Acto seguido, comenzó a hacer todas las señales imaginables de sumisión y servidumbre.

Entonces comencé a hablarle y a enseñarle a que él también lo hiciera conmigo. En primer lugar, le hice saber que su nombre sería Viernes, que era el día en que le había salvado la vida. También le enseñé a decir amo, y le hice saber que ese sería mi nombre. Le enseñé a decir sí y no, y a comprender el significado de estas palabras. Luego le di leche en un viejo cacharro de barro, y le mostré cómo bebía y mojaba mi pan. Le di un trozo de pan para que hiciera lo mismo e inmediatamente lo hizo, dándome muestras de que le gustaba mucho.⁹⁸

Los personajes son situados en su nivel, caracterizando sus entornos y actividades inmediatas: uno sale de la cueva, el otro ordeña vacas en el cercado. Nótese, además, que Robinson no sólo nombra a Viernes, sino que *se lo hace saber*, por lo que la comprensión de éste sobre su propio nombre depende igualmente de la capacidad de Robinson para hacerle entender. Además, creando a Viernes, Robinson se crea a sí mismo: “le enseñé a decir amo, y le hice saber que ese sería mi nombre.” Pero hay algo más, pues el monopolio sobre el mundo de la representación, en su carácter de narración para un público europeo, se hace más fuerte por la narrativa en primera persona, que determina la relación entre el autor y los personajes, en la que el único ser complejo, el único por el que Defoe se esfuerza en comprender, es Robinson. Todo lo que se ofrece es lo que Robinson ve, interpreta, piensa y comprende, desde las estructuras de significación con las que llega a la isla. Es esta la forma básica que domina en la novela de viajes y la crónica de exploración, y que – como veremos más adelante – está presente en las grandes producciones cinematográficas actuales sobre África.⁹⁹

⁹⁸ Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, trad. Julio Vacarezza, Buenos Aires, Acme Agency, 1949, pp.128-9.

⁹⁹ Añado esta nota algunos meses después de terminado este capítulo. Leyendo – sin ninguna relación con esta investigación – la novela *Niels Lyhne* de Jens Peter Jacobsen (1847-1885), me topé con un fragmento que vale la pena citar. Jacobsen detalla los juegos del pequeño Niels: “Todo lo que había causado impresión a Niels, lo que había visto, lo que había entendido o malentendido, lo que admiraba o sabía digno de admiración, todo lo incorporaba en la historia. [...] La historia del niño se apoderó de sentimientos e ideales, tanto propios como ajenos, se apoderó de personajes y de sucesos, de vidas y de libros tanto como pudo. [...] Era como el jardín de hadas que se abre a la más mínima señal elevándolo en todo su esplendor, dejando fuera a todos los demás, y que por arriba se cierra con palmeras susurrantes, y por abajo, entre flores de sol bajo

¿El otro por sí mismo?

Hasta aquí he mostrado las imágenes de África predominantes en la cultura de lo occidental durante el siglo XIX, imágenes que – como intentaré ilustrar en el siguiente y último capítulo – informan muchos de los discursos actuales sobre África. Quisiera, antes de llegar a ello, analizar dos casos que resultan representativos del predominio de estas imágenes en el contexto del imperialismo, y que permiten ver que no se trata de un simple discurso de legitimación que oculta intenciones de conquista y dominio, sino de esquemas reales de significación que motivaron a miles de europeos y no europeos a participar en el proyecto imperialista, al tiempo que proveyeron la base discursiva para los movimientos independentistas en el proceso de descolonización tras la Segunda Guerra Mundial. Me refiero aquí a dos movimientos dirigidos por africanos (de nacimiento o descendientes) que, tomando como marco la propia cultura de lo occidental, pugnaron por el progreso o la reivindicación del continente africano: el panafricanismo de finales del siglo XIX y principios del XX, y el movimiento de la *négritude*,¹⁰⁰ que cobraría fuerza a finales de la Segunda Guerra.

Como vimos, la característica fundamental de las imágenes de África en la cultura de lo occidental – y lo que de hecho las hace posibles como tales – es la postulación de un “mundo africano”, el afirmar la existencia de África como algo más que un simple espacio geográficamente delimitado, gracias al cual puede postularse, igualmente, la existencia de un “mundo occidental”. Se trata, pues, del reduccionismo que encontramos desde Linnaeus, la suposición de que existe un “modo africano”, un “ser africano”, una “cultura africana”; en pocas palabras, es la

hojas estrelladas, en tallos de coral que se abren paso formando nuevos caminos por doquier y constantemente; si tomabas uno, llegabas allí, y si tomabas otro, allá; llegabas a Aladino y Robinson Crusoe, a Vaulunder y Henry Maynard, a Niels Klim y Mungo Park, a Peter Simple y Ulises.” (Jens Peter Jacobsen, *Niels Lyhne*, Trad. Ana Sofía Pascual, Barcelona, Acantilado, 2003, p.27).

¹⁰⁰ Para evitar confusiones, con *négritude* me referiré al movimiento, mientras usaré el término *negritud* – en español – como sinónimo de *negrura* o *carácter negro*.

vinculación del adjetivo “africano” con ciertas formas políticas, económicas, sociales, culturales e incluso fisiológicas específicas.

Se requiere, por lo tanto, dar contenido al adjetivo. En ello, casi todos coinciden. A diferencia del Oriente, que se postula como un mundo alter o anti-occidental, África se percibe como el mundo no-occidental por excelencia, marcado siempre por la carencia de todo lo que hace a occidente ser lo que es. Así, África es la infancia, la inocencia, el capricho, la ignorancia, el orden o el caos primigenio. A continuación, este “mundo africano” es colocado en la escala del “progreso humano”, con el “mundo occidental” a la vanguardia. Es aquí donde surge la alternativa, según se postule o no la posibilidad de que el mundo africano se occidentalice y la responsabilidad de trabajar por su desarrollo (lo que podríamos llamar el “humanitarismo occidentalizador”), o se le piense, en cambio, encerrado en su mismidad. En este último caso, los discursos también se bifurcan, entre aquellos que postulan un orden en el que el africano, en tanto tal, sirva al proyecto occidental, y los que pugnan por el respeto a su diferencia, atacando la expansión imperialista que la amenaza. De estos dos discursos, será el primero – en línea con Carlyle y el darwinismo social – el que predominaría en el siglo XIX, mientras el segundo cobraría fuerza, primero, con los movimientos artísticos primitivistas y la “recuperación” y promoción que harían del “arte negro” pintores como Matisse, Picasso, Vlaminck o Derain, y autores como Breton, Eluard o Tzara en su crítica a la civilización occidental,¹⁰¹ y, después, en el multiculturalismo actual.

Todas las variaciones que he simplificado aquí – el “humanitarismo occidentalizador”, el darwinismo social, el primitivismo y el multiculturalismo –, y sus diversas manifestaciones sobre las cuales no profundizaré, tienen como base el mismo marco discursivo, que es el fundamento y posibilidad de las imágenes de África como referente y posibilidad de “occidente”: el reduccionismo de un “mundo

¹⁰¹ Véase Jean-François Staszak, “Primitivism and the Other. History of Art and Cultural Geography”, *GeoJournal*, num.60, 2004, pp.353-364.

africano” y su caracterización como carente. Ahora bien, como veremos a continuación, es de esta misma base que parten los movimientos del panafricanismo y la *négritude*.

El primero de ellos, el movimiento panafricanista, surgió en Inglaterra, Estados Unidos y el Caribe en los últimos años del siglo XIX, cuando – nos dice Alexandre Mboukou – “misioneros negros e inmigracionistas del Nuevo Mundo declararon el principio de que los Negros del Nuevo Mundo tenían un deber y una misión de ir a África, redimir a su gente de sus formas paganas, y guiarlos al progreso.”¹⁰² Así, partiendo del humanitarismo imperialista europeo, descendientes de africanos en América y Europa asumirían como suya la “misión civilizatoria”, retomando sus premisas básicas de que existe el progreso humano, que “occidente” lo representa y que el mundo africano se encuentra rezagado. El “mundo africano”, sin embargo, era su mundo, y por ello tenían una responsabilidad histórica ante él. Así, por ejemplo, el escritor, historiador y sociólogo norteamericano, W.E.B. DuBois (1868-1963), promotor de la *PanAfrican Conference* celebrada en Londres en 1900, se veía a sí mismo y a sus compañeros en el movimiento como occidentales, pero sólo con referencia su lugar de nacimiento, ideas políticas, lenguaje y religión. En el fondo, en esencia, en la piel – decía –, eran Negros, “miembros de una vasta raza histórica que desde los principios de la creación ha dormido en el bosque de su tierra.”¹⁰³

Aunque el objetivo último del panafricanismo de principios del siglo XX era la independencia y el progreso de África, el imperialismo europeo no era visto necesariamente con malos ojos, pues – como para muchos europeos y basada en las mismas imágenes de África – existía la preocupación de que la libertad inmediata derivara en un caos incontrolable. Así, mientras DuBois presentaba al

¹⁰² Alexandre Mboukou, “The PanAfrican Movement, 1900-1945: A Study in Leadership Conflict Among the Disciples of PanAfricanism”, *Journal of Black Studies*, vol.13, num.3 (1983), pp.275-6.

¹⁰³ Citado por Imanuel Geiss, *The PanAfrican Movement. A History of PanAfricanism in America, Europe, and Africa*, trad. Ann Keep, Nueva York, African Publishing Co., 1974, p.179.

panafricanismo como “una ayuda en la promoción de la autodeterminación nacional entre los africanos, bajo liderazgo africano y por el beneficio de los propios africanos”,¹⁰⁴ en el Tercer Congreso Africano, de 1923, los panafricanistas se mostraban más como reformistas del imperio que como independentistas, demandando una voz en el gobierno imperial, el derecho al acceso a la tierra y sus recursos, juicios por jurados formados por sus pares, educación básica gratuita, amplio entrenamiento técnico para la industria moderna, educación superior para los más aptos, la abolición de la trata de esclavos, etc.¹⁰⁵

Es obvio que el panafricanismo no se agota en lo mencionado. Sin embargo, estas características son suficiente para definirlo como un movimiento netamente político que – similar a otros movimientos del siglo XIX en todo el mundo, como los *narodkin* en Rusia o los liberales en América Latina – se basaban en los principios ilustrados del racionalismo y el liberalismo, y asumían la creencia en un progreso alcanzable – como lo había probado ante sus ojos el “mundo occidental” – a través de la igualdad política y la educación. Quiero enfatizar, además, el hecho de que la idea del progreso postulada por el panafricanismo – como se puede ver en sus demandas – no era diferente a aquella que defendían y decían representar quienes se llamaban a sí mismos “occidentales”: el progreso como el creciente bienestar de los individuos a través de la educación, la transformación de la naturaleza y el crecimiento económico fundados en el desarrollo tecnológico y científico. Así, la elite ilustrada, que había sido expuesta a la cultura de lo occidental estudiando en Estados Unidos, Europa o en las pocas universidades de África, tenían la responsabilidad de “ir al pueblo” – retomando a los populistas rusos –, “ir a África” para liberarla a través del conocimiento y la igualdad ante la ley. En este sentido, nada separa al panafricanismo de lo que unas páginas atrás llamé el “humanitarismo occidentalizador”.

¹⁰⁴ Citado por George Padmore, *PanAfricanism or Communism: The Coming Struggle for Africa*, Londres, D.Dobson, 1956, p.106.

¹⁰⁵ Véase *Ibid.*, p.118.

Ahora bien. Contrario al panafricanismo, pero siempre dentro del marco discursivo de la cultura de lo occidental, el movimiento de la *négritude* apostará por la defensa de la diferencia de África frente al “mundo occidental”. Mucho más un movimiento artístico y cultural – aunque sería empleado por muchos de los movimientos independentistas durante la descolonización, como en la noción de *authenticité* desarrollada por Joseph-Desiré Mobutu en Zaire –, la *négritude* “representa un truco desafiante, una operación de inversión literaria de las situaciones y valores [occidentales] con reminiscencias de Nietzsche.”¹⁰⁶ Así, en el discurso de la *négritude*, la característica que definió durante tanto tiempo la posición del africano a los ojos del europeo – la piel negra –, se revertiría para convertirse en el eje de la identidad del africano frente a sí mismo, alimentando una combatividad en nada parecida al reformismo panafricanista de principios de siglo:

- Regarde, il est beau, ce nègre...

- Le beau nègre vous enmerde, madame!

Le honte lui orna le visage. En fin j'étais libéré de ma ruminatiion. Du même coup, je réalisais deux choses: j'identifiais mes ennemis et je créais du scandale. Comblé.¹⁰⁷

Mientras el panafricanismo tuvo como centro Estados Unidos y Londres, la *négritude* se concentró principalmente en París, en torno a revistas como *Légitime défense* (1932) y *Présence Africaine* (1947) y al *1er Congrès International des Ecrivains et Artistes Noirs*, de 1956, y fue liderado por personajes como Léopold Sédar Senghor (Senegal, 1906-2001), Aimé Césaire (Martinica, 1913) y Léon-Gontran Damas (Guyana Francesa, 1912-1978). En pleno apego al marco discursivo de la cultura de lo occidental, la *négritude* se fundará en la postulación de dos mundos, el

¹⁰⁶ Abiola Irele, “Négritude, Literature and Ideology”, *The Journal of Modern African Studies*, vol.3, num.4 (1965), p.507.

¹⁰⁷ [- Mira, es lindo ese negro.

- ¡El lindo negro la manda a la mierda, señora!

La vergüenza le adornó la cara. Finalmente, estaba liberado de mi rumia. De un mismo golpe, realicé dos cosas: identifiqué a mis enemigos y cree un escándalo. Satisfecho.] Franz Fanon, *Peau Noire Masques Blancs*, Paris, Éditions Du Seuil, 1965, p.112.

“occidental”, que será objeto de la crítica, y el “africano”, cuya identidad será identificada/construida, defendida y articulada a fin de ubicar su originalidad y papel en el “concierto” de los pueblos del mundo.¹⁰⁸

Me interesa profundizar en la *négritude* tomando en cuenta el contexto histórico específico en el que se desarrolló, pues éste tuvo fuertes consecuencias en el discurso de la cultura de lo occidental, de las cuales la *négritude* es sólo un ejemplo. En este sentido, las dos guerras mundiales – nunca está de más decirlo – devastaron no sólo material, sino también anímicamente a los europeos. Después de la Gran Guerra del 14, la Segunda Guerra Mundial no haría sino confirmar en la mirada europea que algo no había salido bien en su proyecto de civilización. A diferencia del panafricanismo, que se desarrolló a finales del siglo XIX, durante la *belle époque* europea que produciría en la elite africana el deseo de hacer a África partícipe de ese esplendor, la *négritude* nace en un clima de escepticismo, angustia y – me atrevería a decir – fatalismo del “espíritu europeo”. Los Manifiestos del Surrealismo de Bretón no son sino una muestra, y la relación entre el surrealismo y la *négritude* ha sido señalada por varios autores.¹⁰⁹ También, como nos dice V.Y. Mudimbe,

La *Présence Africaine* de Alioune Diop, es, desde sus orígenes, un manifiesto y un programa. Desea introducir en el centro de la cultura y el poder francés lo que se ha negado a las colonias, es decir, la dignidad y la otredad. Estamos en la posguerra. La iniciativa por sí misma no sorprende. Después de todo, *Esprit* de Emmanuel Mounier o *Les Temps Modernes* de Jean Paul Sartre, atestiguan un proyecto similar : específicamente, la promoción del mundo de la persona y los derechos de la subjetividad.¹¹⁰

¹⁰⁸ Alioune Diop, en su texto “Niam n’goura ou les raisons d’être de *Présence Africaine*”, explicó el carácter de esta revista, que debía – dijo – “estar abierta a la colaboración de todos los hombres de buena voluntad capaces de ayudarnos a definir la originalidad africana y a acelerar su inserción en el mundo moderno.” (Citado por Bernard Mournalies, “*Présence Africaine: Geography of an ‘Ideology’*”, en V.Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p.5.

¹⁰⁹ Véase, por ejemplo, el capítulo “Surréalisme et critique de l’Occident”, de Lilyan Kesteloot, en su libro *Les écrivains noirs de langue française: naissance d’une littérature*, Bélgica, Université de Bruxelles-Institut de Sociologie, 1963, pp.44-52.

¹¹⁰ V.Y. Mudimbe, “Introduction”, en Mudimbe, *op. cit.*p.5.

Además, junto a los movimientos existencialistas y de la otredad (alimentado este último por autores como Karl Jasper y Emmanuel Levinas a partir de la “experiencia judía”), el marxismo, y la crítica que de él harían los autores de la *négritude* como Senghor y Kwame Nkrumah, sería también un elemento central para este movimiento africano.

La “crisis de la civilización” asume en la *négritude* el tono de la denuncia. Ya desde 1932, en París, un grupo de estudiantes negros (la mayoría de ellos de origen martiniqués), al presentar la revista *Légitime défense*, denunciaban el “mundo burgués occidental”: “Entre las inmundas convenciones burguesas – decían –, abominamos muy especialmente la hipocresía humanitaria, esta emanación apestando a putrefacción cristiana. Odiamos la piedad. No nos importan sus sentimientos.”¹¹¹

Aún vendría la Segunda Guerra Mundial. Después de ésta, Aimé Césaire, uno de aquellos jóvenes de Martinica, daría forma y sustento a la denuncia:

El hecho es que la llamada civilización europea – civilización “occidental” – tal y como ha sido formada por dos siglos de dominio burgués, es incapaz de resolver los dos problemas principales a los que su existencia ha dado origen: el problema del proletariado y el problema colonial; que Europa es incapaz de justificarse a sí misma bien sea ante la razón, bien ante la “conciencia”; y que, cada vez más, se refugia en una hipocresía que es tanto más odiosa, pues es cada vez menos capaz de engañar.

*Europa es indefendible.*¹¹²

La cuestión, más que una defensa de la igualdad entre los hombres, será articulada alrededor de las características que se suponen específicas a cada grupo humano. Los grupos humanos, sin embargo, no serán otros que los postulados por el discurso de la cultura occidental a partir de la experiencia imperialista. Así, para la *négritude*, la diferencia básica se sustentaría, como lo había sido para los europeos desde el siglo XVIII, en la oposición fundamental entre lo blanco y lo negro,

¹¹¹ Citado por Lilyan Kesteloot, *op.cit.*, p.25.

¹¹² Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, trad. Joan Pinkham, Londres, Monthly Review Press, 1972, p.9.

incorporándose de ese modo a los discursos racialistas de la cultura de lo occidental. Para sus autores, ser negro implica ciertas características que van más allá del color de la piel, sólo que en su caso, invirtiendo las categorías de asociación entre blanco-bondad-belleza-verdad, el negro, su negritud, se postularía como el símbolo de su superioridad frente a una civilización decadente. Así, Senghor denunciaba la “voz blanca”:

Toi le grandporveyeur des vautours et des hyènes,
le poète du Vallon-de-la Mort
On cherchait un guerrier, tu ne fus qu'un boucher.
Les ravins son torrents de sang, la fontaine source de sang.
Les chiens sauvages hurlent à la mort dans les plaines où plane l'aigle
de la Mort.¹¹³

Cito, también, a León Gontran Damas, en *Black Label*, donde señala la imposibilidad de la unidad entre la diferencia y dibuja un mundo negro basado en la belleza, la sabiduría, el sentimiento y el goce, en oposición implícita al racionalismo, el materialismo y la belicosidad del “mundo occidental”; es, de este modo, la carencia de lo que marca a occidente lo que engrandece al “mundo negro”:

Jamis le blanc ne sere nègre
car la beauté est nègre
et nègre la sagesse
car l'endurance est nègre
et nègre le courage
[...]
car l'art es nègre
et nègre le mouvement
car le rire est nègre
car le joie est nègre
car la paix est nègre
car la vie est nègre¹¹⁴

¹¹³ [Tú el gran abastecedor de los buitres y hienas, el poeta del Valle de la Muerte / se buscaba un belicoso, no fue más que un carnicero. / Los barrancos son torrentes de sangre, la fuente, fuente de sangre. / Los perros salvajes gritan a la muerte en los llanos donde planea el águila de la Muerte.] Léopold Sédar Senghor, “La Voix Blanche”, *Éthipiques*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1974, p.59.

¹¹⁴ [El blanco nunca será negro / ya que la belleza es negra / y negra la sabiduría / ya que la resistencia es negra / y negro el coraje (...) ya que el arte es negro / y negro el movimiento / ya que la risa es negra / ya que la alegría es negra / ya que la paz es negra / ya que la vida es negra] León Gontran Damas, *Black-Label. Poèmes*, Paris, Gallimard, 1988, p.52.

Como reivindicación del “orgullo africano”, la negritud se constituyó entonces – lo mismo que en los discursos europeos de la cultura de lo occidental, pero con una valoración distinta – en una especie de esencia, de sustrato cuasi-metafísico que impregnaba toda la cultura en África y permitía hablar, así, de una “cultura africana”, en torno a la cual se intentó construir la identidad y resistencia del continente frente al imperio. Así escribía Franz Fanon desde Martinica:

De l'autre côté de monde blanc, une féérique culture nègre me saluait.
Sculpture nègre! Je commençai a rougir d'orgueil.¹¹⁵

Además, en la *négritude* encontramos el tema de la intromisión destructiva de la civilización occidental en la pureza de África, tema que ya había señalado dentro de los discursos abolicionistas y, en particular, en Condorcet. Surge aquí una imagen que – como veremos – predomina en las representaciones actuales de África, en la línea tanto del ecologismo como del multiculturalismo, y que Benetta Jules-Rosette denomina como *Afrique-nature*, en la que “la pureza natural de un África virgen e idílica es vista como fuente de fuerza y unidad. África vista con nostalgia, como una fuente ancestral y una espléndida memoria que une la gloria pasada a la dignidad presente.”¹¹⁶ En las líneas iniciales de su poema “Congo”, Senghor abre la puerta al viaje nostálgico que le sigue, repleto de sol, vegetación, canoas, bailes y tambores:

Oho! Congo oho! Pour rythmer ton nom grand sur les eaux sur les fleuves
sour tout mémoire
[...]
Ohe ! Congo, couchée dans ton lit de forêt, reine sur l'Afrique domptée.¹¹⁷

Esta *Afrique-nature*, devastada por la terrible maquinaria destructiva del imperialismo occidental, produce en el discurso una segunda imagen dominante: la

¹¹⁵ [Desde la otra costa del mundo blanco, una mágica cultura negra me saludaba. ¡Escultura negra! Comencé a enrojecer de orgullo.] Franz Fanon, *op. cit.*, p.119.

¹¹⁶ Benetta Jules-Rosette, “Conjugating Cultural Realities: *Présence Africaine*”, en V.Y. Mudimbe, *op. cit.*, p.23.

¹¹⁷ [¡Oho! El Congo oho! ¡Para dar ritmo tu gran nombre sobre las aguas sobre los ríos sobre toda memoria [...] ¡Ohe! El Congo, dormido en tu cama de bosques, reinas sobre el África superado.” Léopold Sédar Senghor, “Congo”, en *Éthiopiennes*, p.18.

Afrique en combat. En esta imagen, África es simbolizada emergiendo a través del paisaje de una villa en llamas: “la villa – nos dice Jules-Rosette – puede estar en llamas como parte de un plan político o simplemente por causas naturales. La imagen del África emergente, sin embargo, enmascara la represión colonial como la causa de la destrucción.”¹¹⁸ Es Césaire en “*Afrique*”:

ta tiare soplairé à coups de crosse enfoncée jusqu’au cou
ils l’ont transformée en carcan; ta voyance
ils l’ont crevée aux yeux; prostitu’e ta face pudique;
emmusel’e, hurlant qu’elle était gutturale,
ta voix, qui parlait dans le silence des sombres.¹¹⁹

La imagen es absoluta: África sufre, África como ser, como objeto, toda ella. En todas las imágenes de África dentro de la cultura de lo occidental, sin embargo, este sufrimiento se postula siempre a razón del “mundo occidental”. Para algunos, “el problema de África” es un exceso de occidente; para otros, la necesidad de que este intervenga aún más. Profundizaré en esto en el siguiente capítulo. Antes, quisiera presentar el texto de una nota hallada en 1998 en el cuerpo de dos niños guineanos, de catorce y quince años, que se encontraron muertos en el tren de aterrizaje de un avión que llegaba a Bruselas. Su vínculo discursivo con lo analizado hasta aquí debe ser ya evidente.¹²⁰

Conakry, 29/7/98

Sus Excelencias, miembros y oficiales de Europa,

Es un honor distintivo y un privilegio escribir esta carta para hablarles sobre el objetivo de nuestro viaje y nuestro sufrimiento, nosotros, los niños y la juventud de África. Ponemos nuestra confianza en ustedes.

¹¹⁸ Benetta Jules-Rosette, *art. cit.*, p.24.

¹¹⁹ [Tu triara solar derribaron a golpes de rifle hasta tu cuello / la convirtieron en un collar de acero; tu clarividencia / la estallaron en tus ojos; prostituyeron tu cara púdica / gritando que era gutural, enmudecieron / tu voz, que hablaba en el silencio de las sombras.] Aimé Césaire, “*Afrique*”, en *Ferremets*, Paris, Editions Du Seuil, 1960, pp.79-80.

¹²⁰ La carta está escrita en francés; traduzco al español de la traducción al inglés realizada por James Ferguson en el capítulo “*Mimicry and Membership*”, en James Ferguson, *op. cit.*, p.155-6.

Primero que nada, les presentamos nuestros saludos, los saludos más dulces, adorables y respetuosos de la vida. Con este fin, por favor, sean nuestro apoyo y ayuda, nosotros, la gente de África. De lo contrario, ¿a quién podremos acudir por ayuda?

Les suplicamos, vengan a nuestro rescate. Piensen en su amor por su bello continente, su gente, su familia, sobre todo, el amor por sus niños, que aman tan cariñosamente como a la vida misma. Piensen, además, en el amor y la amabilidad del creador “Dios”, el Todo Poderoso que les ha dado las buenas experiencias, la salud y el poder para construir y organizar tan bien su continente, que se ha convertido en el más bello y admirable de todos.

Miembros y oficiales de Europa, apelamos a su gracia y solidaridad para venir a nuestro rescate. Por favor, ayúdenos. Estamos sufriendo enormemente en África. Ayúdenos, tenemos problemas, y esos problemas incluyen la carencia de derechos de los niños.

Los problemas que tenemos son: guerra, enfermedad, desnutrición, etc. Con respecto a los derechos de los niños, en África, y en especial en Guinea, tenemos muchas escuelas, pero una gran carencia de educación y enseñanza. Sólo en las escuelas privadas se puede obtener buena educación y buena enseñanza, pero se requiere mucho dinero y nuestros padres son pobres, deben alimentarnos. Por lo tanto, no tenemos instalaciones deportivas para el soccer, basketball, tenis, etc.

Por lo tanto, nosotros los africanos, especialmente nosotros los niños y la juventud de África, solicitamos a ustedes levanten una gran organización efectiva para África, de manera que pueda progresar.

Y si ustedes descubren que hemos sacrificado nuestras vidas, es porque hemos sufrido demasiado en África. Necesitamos su ayuda para luchar contra la pobreza y poner fin a la guerra en África. Nuestro deseo más grande, sin embargo, es estudiar, y les pedimos que nos ayuden a estudiar para ser como ustedes in África.

Finalmente, les suplicamos nos perdonen por atrevernos a escribirles esta carta, a ustedes, personas importantes a las que nosotros respetamos [...]

Escrito por dos niños guineanos,
Yaguine Koita y Fodé Tounkara

III

LA TRAGEDIA AFRICANA

Lo que quisiera hacer en este último capítulo es mostrar la presencia de las imágenes de África analizadas en el capítulo anterior dentro de la cultura actual de lo occidental. Conversando con una persona – a quien aprecio y respeto por sus conocimientos y agudeza intelectual –, le planteé esta idea, que, básicamente, supone que las imágenes de África predominantes actualmente tienen su origen en el imperialismo del siglo XIX y que, salvo por algunas adecuaciones a los contextos presentes, han cambiado muy poco. Su respuesta fue clara: me dio la razón en el análisis que desarrollo sobre los siglos XVIII y XIX, pero no estaba de acuerdo con la idea de que hoy las imágenes fueran las mismas. Citó a varios autores – en su mayoría antropólogos – que parten del rechazo a esas imágenes en su aproximación al continente, y abundó en un debate que existe hoy en día en torno al etnocentrismo de las ciencias sociales y su origen y naturaleza imperialista, un debate que ha cobrado fuerza a partir de la ya famosa controversia entre los antropólogos Marshall Sahlins y Gananath Obeyesekere sobre el “pensamiento salvaje”.

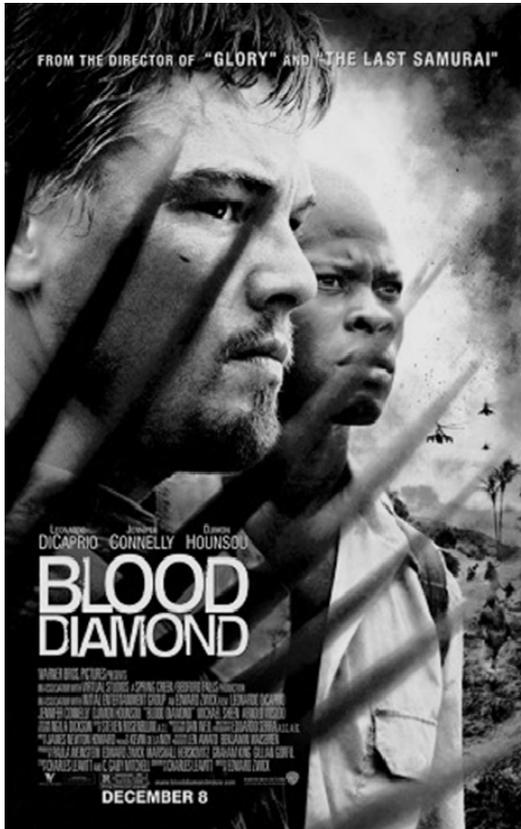
Su reacción fue comprensible, y no es la única que he recibido en ese sentido. Es, sin embargo, una crítica que sería válida si mi pretensión fuera afirmar que actualmente nadie piensa a África fuera de las imágenes construidas en el siglo XIX. Si – como señalé en el primer capítulo – las imágenes de África me interesan como sustento para legitimar frente a la opinión pública ciertas acciones u omisiones concretas, el que un grupo de decenas, cientos o hasta miles de

pensadores o antropólogos alrededor del mundo estén produciendo miradas alternativas o – como intento hacer yo – deconstruyendo las existentes, no tiene mucha importancia aquí. En este sentido, la relevancia de un discurso sobre África, su capacidad para motivar y dar sentido a acciones concretas, depende de su predominancia en la cultura pública, del alcance que tenga el medio a través del cual se difunda; es decir, de su presencia en lo que – tomando a Appadurai – definimos antes como el *mediascape*.

Los debates sobre el etnocentrismo de las ciencias sociales poco impactan en la opinión pública y la cultura de masas, y si lo hacen es a través de una vulgar conversión que mantiene la división entre mundo occidental y no occidental, para acusar al primero y victimizar al segundo. Si se da esta traducción, es porque en la cultura popular predominan las tramas de significación de la cultura de lo occidental tal y como la definí en el primer capítulo y desarrollé en el segundo.¹²¹ Poco importa aquí si algún funcionario de Naciones Unidas ha leído – por ejemplo – la obra de Gérard Prunier sobre el problema en Darfur, que presenta un complejo análisis de los factores políticos, económicos y sociales que intervienen en el conflicto que a la fecha se desarrolla en esa región del Sudán. Poco importa también – de nuevo, aquí – si Naciones Unidas tiene “intereses ocultos” en el conflicto o salda algunas cuentas políticas pendientes con otros actores que los

¹²¹ “Las conversaciones más librescas – señala Fernando Escalante – se refieren [...], siempre, aunque sea de modo oblicuo o mediato, a la sociedad en que tienen lugar: los lectores [...] se encuentran con su vida en los libros, adquieren otra perspectiva y otra forma de conciencia que aflora en libros, revistas, periódicos, y que tarde o temprano encuentran su cauce en la conversación general. Y así sucede, por ejemplo, que se incorporen al sentido común Marx, Freud o Milton Friedman, sin que la mayoría los haya leído [...]” (Fernando Escalante Gonzalbo, *A la sombra de los libros. Lectura, mercado y vida pública*, México, El Colegio de México, 2007, p.95.) La idea merece una observación relevante para mi argumento. Las ideas de un autor, por más leído que sea, no son incorporadas al sentido común de manera inmediata ni en su forma pura. El trayecto de los espacios marginales de discusión académica a la comida familiar, la conversación cafetera o, incluso, la manifestación política, no está garantizado y – de abrirse – está lleno de obstáculos que producen un resultado diferente al producto inicial. El Freud del sentido común no es el mismo al Freud de Lacan, como tampoco el Marx de las juventudes zapatistas en México es el mismo que el Marx de Adorno. Aunque algunos diálogos actuales en el ámbito académico postulen el asunto de la mirada sobre África, esa mirada, en el sentido común, carga con una historia de reafirmación que viene – como hemos visto – desde el siglo XIX.

tengan. Podrán saber más de lo que dicen saber, o tener otros objetivos de los que declaran perseguir; al final, la legitimidad de su acción o inacción depende del discurso que ofrezcan a la opinión pública y de la relación que este tenga no con lo que dice Prunier, sino con lo que dice, por ejemplo, Hollywood, Le Monde, The History Channel o El País.



Es por esto que en este capítulo me concentraré en mostrar las imágenes de África presentes en áreas predominantes del *mediascape*, en particular la cinematografía de consumo masivo, la redacción periodística de la llamada “prensa internacional”, y el fotoperiodismo. Quiero, además, aclarar que las imágenes que aquí discutiré no agotan el espectro de los discursos sobre el continente. Su relevancia, sin embargo, como en el análisis de los discursos decimonónicos, será evidente con la mención de sus fuentes, que no serán ahora autores de renombre, pensadores,

científicos o escritores, sino algunos filmes de los llamados “taquilleros”, diarios de distribución internacional masiva y quizá algunos fotógrafos galardonados.

El capítulo, así, estará estructurado en dos partes, la primera dedicada a la ficción cinematográfica sobre África, y la segunda a la “objetividad” de la cobertura de los medios de información, dos esferas que, sin embargo – y como veremos – no están muy alejadas una de la otra, dado el carácter de denuncia que la industria cinematográfica actual asume con respecto a África. La apoteosis de esta mezcla que apuesta al entretenimiento para concientizar, que arroja la denuncia social a

través del espectáculo cinematográfico, se encuentra en el filme de Edward Zwick, *Blood Diamond* (2006), en el que somos llevados de la mano del niño más lindo de Hollywood – aunque para algunos sea ya un “actor serio” –, Leonardo DiCaprio, a “conocer” las atrocidades de la guerra civil que “azotó” Sierra Leona en la década de las noventa, así como las terribles consecuencias del mercado negro de diamantes y su relación con los conflictos militares en África.

Esta pretensión de objetividad – al menos sobre ciertos temas – que encontramos en *Blood Diamond*, está presente también en otras producciones cinematográficas de consumo masivo – y que analizaré igualmente a continuación – como son *The Constant Gardener* (Fernando Meirelles, 2005), *Hotel Rwanda* (Terry George, 2004) y *The Last King of Scotland* (Kevin MacDonal, 2006). Cada una de estas películas busca – a través de distintos medios pero dentro del mismo marco discursivo – captar la atención del espectador para mostrar ante el “público occidental” el sufrimiento del que han sido y siguen siendo víctimas los africanos, sufrimiento que es, al mismo tiempo, el tema central para la prensa internacional en su cobertura del continente.

“This is Africa...T.I.A.”, dice Danny Archer (Leonardo DiCaprio) en una de las primeras escenas de *Blood Diamond*. Archer – un contrabandista de Zimbabwe que proporciona armas a los rebeldes de Sierra Leona a cambio de diamantes – se encuentra en un bar con la idealista y de “buen ver” reportera estadounidense, Maddy Bower (Jennifer Connelly). En un interesante diálogo – interesante al menos para los fines de este trabajo – Archer simplifica con desdén y en unas cuantas frases la situación en África, y culmina pronunciando las siglas T.I.A., “This is Africa”, ante el silencio de Bower que, sin desmentirlo, no quiere rendirse ante aquel panorama.

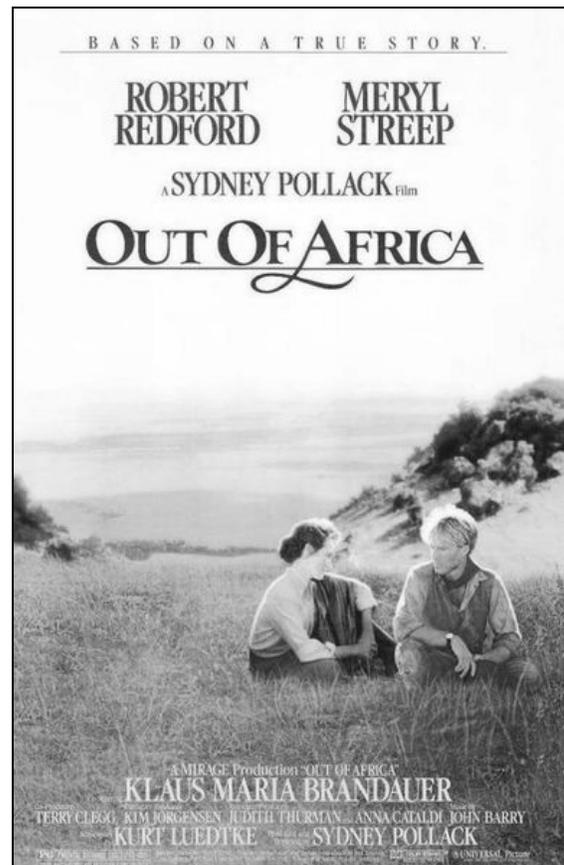
Inicio con esto pues me da pie para referir la característica fundamental de la estrategia discursiva en torno a África dentro de las producciones cinematográficas que analizaré. Partiendo de una división explícita o implícita entre Occidente y África, estas películas pretenden hablar no sólo de Sierra Leona,

Rwanda o Uganda, sino de África como un “mundo”, como un objeto de conocimiento: “esto es África”. Como decía al final del capítulo anterior, la división Occidente/África supone la postulación de África como algo más que un espacio geográficamente delimitado, donde el adjetivo *africano* toma una significación particular.¹²²

En este sentido, las películas de las que hablaré – y la mayoría de las que se desarrollan en dicho continente – no eligen el lugar de manera arbitraria, ni por la idoneidad estética de sus locaciones para la historia que se desee contar. La historia es siempre algo que sucede en África, y que sólo ahí puede suceder, porque África es de cierto modo. Esto se ve reforzado por la tendencia actual de contar historias basadas en hechos de la vida real, en línea con las intenciones de denuncia y conciencia. Dentro de las posibles historias de la “vida real”, ¿cuál es el África que se elige, el África que se dibuja en los filmes? ¿Cuáles son las tramas que, dentro de

¹²² Volviendo al asunto del adjetivo, me topé recientemente, leyendo *Elizabeth Costello* de J.M. Coetzee, con un ejemplo interesante. Coetzee narra el viaje de la novelista Elizabeth Costello en un crucero, en el que fue contratada para la entretención de los pasajeros. En el mismo crucero participa Emmanuel Egundu, un escritor nigeriano que impartiría una plática titulada “The Novel in Africa”. Egundu, más que hablar de la novela en África, elige hablar de la novela *africana*, retomando a uno de los autores de la *négritude*. Egundu cita la defensa que Cheikh Hamidou Kane hacía ante la crítica de que los escritores de la *négritude* escribieran en francés, argumentando que eran “realmente africanos porque nacieron en África, viven en África, su sensibilidad es *africana*.” Es Egundu: “There is nothing mystical in Cheikh Hamidou’s response, nothing metaphysical, nothing racist. He merely gives proper weight to those intangibles of culture which, because they are not easily pinned down in words, are often passed over. The way that people live in their bodies. The way they move their hands. The way they walk. The way they smile or frown. The lilt of their speech. The way they sing. The timbre of their voice. The way they dance. The way they touch each other; how the hand lingers; the feel of the fingers. The way they make love. The way they lie after they have made love. The way they think. The way they sleep. We *African* novelists can embody these qualities in our writings [...] The *African* novel, the true African novel, is an oral novel. On the page it is inert, only half alive; it wakes up when the voice, from deep in the body, breathes life into the words, speaks them aloud. The African novel is thus, I would claim, in its very being, and before the first word is written, a critique of the Western novel, which has gone so far down the road of disembodiment.” (J.M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, Nueva York, Viking, 2003, pp.44-5, mis cursivas) Vale la pena, también, citar las reflexiones de Costello sobre la charla de Egundu: “As for his beloved oral novel – nos dice Coetzee – [...], she finds the idea muddled at its very core. *A novel about people who live in an oral culture*, she would like to say, *is not an oral novel. Just as a novel about women isn’t a women’s novel.* In her opinion, all of Emmanuel’s talk of an oral novel, a novel that has kept in touch with the human voice and hence with the human body, a novel that is not disembodied like the Western novel [...], is just another way of propping up the mystique of the African as the last repository of primal human energies.” (*op. cit.*, p.53, cursivas del autor).

las estructuras predominantes de la cultura de la occidental, África permite? África es el lugar donde el pueblo inocente se ilusiona con cada nuevo líder, sólo para ser sometido a un nuevo dictador que ha perdido la cabeza; África es el lugar donde el pueblo inocente es víctima de los intereses de occidente, donde las tribus se matan entre ellas, donde los niños son arrastrados a hacer la guerra por hombres-niños que – sin conciencia – juegan a ser Rambo, y donde occidente reafirma su identidad, sea esta noble o vergonzosa.



Hasta la década de los noventa, el África en el cine de consumo masivo era, predominantemente, un espacio salvaje o idílico que servía de fondo para tramas de corte netamente ficticio. Encontramos, en este sentido, historias de aventura como *King Salomon's Mines* de 1950 (dirigida por Compton Bennett y Andrew Marton, y basada en la novela homónima publicada en 1885 por Henry Rider Haggard), con su personaje principal, Allain Quatermain – prototipo del

aventurero en tierras lejanas que se consolidaría en 1981 con Indiana Jones en *Raiders of the Lost Ark* –,¹²³ o románticos dramas como en *Out of Africa* (Sydney Pollack, 1985), inspirada en el libro autobiográfico, del mismo nombre, de Isak Dinesen (1935).¹²⁴ A diferencia de esta línea de representación, el África del cine actual es, en una idea, el África doliente, predominando historias basadas en acontecimientos reales de gran impacto o inspiradas en ellos.

En el cine, África es actualmente el lugar donde Occidente es puesto a prueba. Como el Kurtz de Joseph Conrad en *Heart of Darkness*, el humanitarismo de un David Livingstone, la audacia de un Mungo Park o la nobleza que Tarzan llevaba en la sangre – literalmente –, el Occidente en África, caracterizado por una empresa, un gobierno o un personaje, puede ser destructivo y sostener la maquinaria sangrienta que azota al continente, o convertirse en héroe brindando a África el beneficio de su occidentalidad, a través de su inteligencia o sus recursos.

En el mismo tenor, mostraré cómo el personaje occidental – sin importar su sitio en la estructura maniquea predominante en el filme – es siempre representado como un ser complejo, cuyo pasado, vicios, traumas y virtudes se ponen en juego en el desarrollo de la trama. El personaje africano, en cambio, es un personaje sencillo, inocente, que nunca acaba de comprender bien a bien qué es lo que sucede a su alrededor. Su pasado no es el suyo, su biografía, sino – en todo caso – el de su tribu o continente. De este modo, incluso en el caso de *The Last King of Scotland*, que pretende ser un retrato de Idi Amin, presidente de Uganda de 1971 a 1979, la historia no es sino la de un “occidental”, el doctor Nicholas Garrigan, y su trágica estancia de exotismo, aventura, ilusión y decepción en África.

¹²³ Antes de *King Solomon's Mines* de Bennett y Marton, la novela fue también adaptada al cine por Robert Stevenson en 1937. En 1985, además, se produjo en Estados Unidos una versión cómica de J. Lee Thompson, acercándose más a una parodia de Indiana Jones, así como una miniserie para la televisión, dirigida por Steve Boyum.

¹²⁴ El análisis de estos filmes puede resultar igualmente revelador, pero no me ocupo de ellos aquí pues me interesa la cinematografía más actual. Remito, sin embargo, al libro de Ruth Mayer, *Artificial Africas. Colonial Images in the Times of Globalization* (New Hampshire, University Press of New England, 2002, 370pp.)

Blood Diamond toma un hecho real, como es la relación entre la extracción y contrabando de diamantes con el financiamiento de la guerrilla en Sierra Leona durante la guerra civil en los noventas, para construir una trama de acción y drama entre los tres personajes centrales: el contrabandista y ex-militar sudafricano Danny Archer, el pescador mende Solomon Vandy (Djimon Hounsou) y la idealista y atractiva reportera estadounidense Maddy Bower. De hecho, en una de las primeras escenas, se presenta el desarrollo de una conferencia del G8 sobre los diamantes, celebrada en Antwerp Bélgica, en la que se plantea – de una manera bastante simple – el contexto de la historia:

Throughout the history of Africa, whenever a substance of value is found, the locals die, in great number and in misery...now, this was true of ivory, rubber, gold and oil...it is now true of diamonds. According to a devastating report by Global Witness, these stones have been used to purchase arms and finance civil war...we must act to prohibit the direct or indirect import of all rough diamonds for conflict zones.

La trama de la película, en sí, se dispara cuando Solomon Vandy – tomado como prisionero por la guerrilla que incendió su aldea y secuestró a su hijo para adoctrinarlo como niño-soldado – es obligado a trabajar en la extracción de diamantes y encuentra un enorme diamante que logra enterrar en un lugar que sólo él conoce. Su camino se cruza con el de Archer cuando ambos se encuentran en prisión y el contrabandista escucha la historia de la piedra. Más adelante, Archer ofrece a Vandy ayudarlo en la búsqueda de su familia, a cambio de que lo lleve al lugar donde escondió el diamante. Maddy Bower, por su parte, busca datos para una historia periodística sobre la relación entre los diamantes, la guerrilla y los compradores occidentales. El triángulo se cierra cuando Archer le ofrece dicha información, con tal de que lo ayude a ayudar a Vandy.

“The child is the jewel”, explica Edgar Zwick en los comentarios a la película, dejando clara la relación que vincula a Vandy – interesado sólo en

encontrar a su hijo – con Archer. La analogía hijo/diamante, además, se puede igualmente extender al pequeño cuaderno que Archer lleva consigo y que contiene la información tan preciada para Bower.



El carácter del personaje africano, su inocencia y su ingenuidad con respecto a todo lo que sucede a su alrededor se revela a cada instante. La película comienza, de hecho, representando la idílica vida de este pescador y su familia, su “existencia pastoral en un bello lugar”, como señala el propio Zwick. Unos minutos más adelante, la guerrilla ataca la aldea, asesinando a sus habitantes, secuestrando y mutilando a los sobrevivientes y prendiendo en llamas las chozas (recuérdese el tópico de la aldea en llamas planteado en el segundo capítulo).¹²⁵ La forma en la que Archer ofrece su ayuda a Vandy, además, deja clara la estructura que asumirá la relación entre los dos personajes, basada en la astucia del hombre blanco y la inocencia del africano. Así, ante la negativa inicial de Solomon por aceptar la ayuda de Archer, este le increpa en tono tajante: “Look at me...I know people, white people, huh? Without me, you are just another black man in Africa”

Si analizamos la historia como la búsqueda de un objetivo (el diamante, el hijo, la información), búsqueda que conlleva una serie de riesgos y obstáculos a

¹²⁵ “La villa – nos dice Jules-Rosette – puede estar en llamas como parte de un plan político o simplemente por causas naturales. La imagen del África emergente, sin embargo, enmascara la represión colonial como la causa de la destrucción.” (Véase página 104, nota 117).

vencer – que son, de hecho, los elementos que conforman la historia como tal –, es fácil ver que lo que salva constantemente a los personajes es la audacia y el ingenio de Archer o Bower, mientras la inocencia de Solomon resulta inútil o, incluso, peligrosamente torpe. Así sucede en una escena en la que Vandy y Archer deben cruzar un puente vigilado por miembros de la guerrilla, y este último intenta explicar a Solomon que se harán pasar por un guerrillero y su prisionero blanco. Sin necesidad de que Salomón lo comprendiera, el plan es llevado a cabo y la situación se salva con dos sorprendidos y certeros disparos de Archer contra los guardias. El asunto de los disparos, además, no es irrelevante, si se compara la precisión de Archer con la lluvia de balas que disparan los guerrilleros africanos durante la película.

Además de la escena del puente, hay otros casos representativos, como el intento de Archer por convencer a Vandy de hacerse pasar por camarógrafo, a fin de poder viajar con los miembros de la prensa internacional – en un tono, cabe decir, mucho menos amable que el de Robinson Crusoe, si se quiere:

Archer: Now, remember: all you say is “I’m the cameraman”, all right?

Vandy: Listen...I cannot do this.

Archer: Why not?

Vandy: Because I am not a journalist.

Archer: Of course you are not.

Vandy: Well, then how can I say I am?

Archer: Because you do. Because that’s how you get your damned son back, all right?

Es significativo también que, al final de la historia, el único personaje que se transforma es Danny Archer, lo que permite leer la relación que se presenta entre este, Bower y Vandy como una llamada de atención no sólo sobre el mercado negro de los diamantes y su impacto en los conflictos bélicos en África, sino sobre la necesidad de una mayor conciencia y sensibilidad de Occidente frente a África. Explico el esquema: el humanitarismo y la pasión por la verdad y la justicia, encarnados en Bower, son el rostro positivo de Occidente, mientras Vandy y su “existencia pastoral en un hermoso lugar” – y en concreto su relación con su hijo,

Dia Vandy – representan el África a salvar. Es, claramente, un África de sencilla belleza y valores comunitarios, tal y como es expresada por el propio Vandy cuando, en una de las últimas escenas, intenta convencer a su hijo, convertido en soldado por la guerrilla, de que bajara el arma que apuntaba contra Archer:

What are you doing? You are Dia Vandy, of the proud Mende tribe. You are a good boy who loves soccer and school. Your mother loves you so much. She waits by the fire making plantains, and red palm oil stew with your sister N'Yanda...and the new baby. The cows wait for you...and Babu, the wild dog who mind no one but you...I know they made you do bad things, but you are not a bad boy. I am your father, who loves you. And you will come home with me, and be my son again.

El argumento de Solomon, sobra decir, convence a Dia. Pero esta África del buen salvaje, a la altura de la que defendieran los más comprometidos abolicionistas del siglo XIX, se ve amenazada por un África del mal salvaje, de guerreros hambrientos de sangre que – como en la escena tras la toma de Freetown y retomando un estereotipo frecuente de la violencia salvaje e irracional – danzan sin sentido aparente alrededor del fuego, apuntando sus armas al cielo. Esta África violenta que se presenta en *Blood Diamond*, sin embargo – y a falta de cualquier otra explicación de corte político, económico o social en el filme –, descansa en último término, y volviendo a Condorcet, en los intereses mezquinos y el consumismo inconciente de Occidente. Atrapado entre esa África y el lado maligno de Occidente, se encuentra Archer al borde del colapso – como el Kurtz de Conrad: un hombre blanco que alimenta la maquinaria homicida a costa de su integridad, con tal de obtener lo más que pueda en un continente que parece no tener remedio. El asunto lo explica él mismo en una de sus conversaciones con Bower, quien se define en su papel de conciencia:

Archer: Don't tell me, you are here to make a difference.

Bower: And you are here to make a buck?

Archer: I'm here for lack of a better idea.

Bower: That's a shame.

Archer: Not really...Peace corps types only stay around long enough to realize they are not helping anyone; governments only want to stay in

power until they have stolen enough to go into exile somewhere else; and the rebels, they are not sure they want to take over, otherwise, they'll have to govern this mess...But T.I.A.”



Al final, Archer cambia y decide entregar a Solomon el diamante, a fin de que pueda llevarlo a Europa y recuperar a su familia. Es ahí cuando Vandy entra ese “mundo europeo”, yuxtapuesto en varias ocasiones a la historia en África, siempre con una cinematografía que transmitiera adecuadamente la diferencia entre ambos “mundos” que la película pretende comunicar. El propio Zwick comenta sobre esto: “You see the differences in the worlds here, that sort of very monochromatic mat black of Africa, juxtapose to the coldness of the European setting.”

La entrega del diamante a Vandy por parte de Archer, además, es una metáfora bastante clara del mensaje final de la película, cuando, durante el Proceso de Kimberly, celebrado en la ciudad homónima de Sudáfrica en 2000, un hombre al micrófono presenta a Solomon, quien aparece silente y vestido de traje:

The natural resources of a country – dice el hombre – are the sovereign property of its people. They are not ours to steel in the name of our comfort, our corporations, our consumerism...the Third World is not a world apart, and the witness you will hear today speaks on its behalf. Let us hear the voice of that world. Let us learn from that voice, and let us ignore it no more. Ladies and Gentlemen: Mr. Solomon Vandy.

Después de estas palabras, la representatividad de Vandy en el filme queda fuera de dudas, lo mismo que la estructura identitaria (nosotros/ellos) de la historia y su mensaje. Pero, además, resulta que tras ser presentado, Solomon Vandy sube al estrado y no pronuncia una sola palabra. “Lo que dijo es la historia, la historia de la película”, se me podrá argumentar. Es posible que esa sea la explicación que daría el propio Zwick, pero lo cierto es que su silencio en tal situación tiene perfecta coherencia con la ingenuidad del personaje que se presentó a lo largo del filme. Hubiera sido risible verlo de pronto hablar de la humanidad, la globalización o la justicia en un nuevo orden internacional.

Por último, en los textos finales, donde se presenta alguna información que el director considera útil para reforzar su mensaje, no hay mención alguna sobre el complejo proceso de pacificación en Sierra Leona. No podía esperarse otra cosa, después de que tampoco se dio la mínima referencia a los factores políticos, económicos o sociales detrás del conflicto, que queda, por lo tanto, como fruto de la barbarie del africano que se somete a los “modos occidentales”. Así, detrás de la explotación de la población para la extracción de diamantes, se encontraba Occidente que los compraba; detrás de las mutilaciones practicadas por la guerrilla, el Rey Leopoldo de Bélgica:

The Belgians were the first to chop off limbs in Africa – dice Benjamín Margai, el administrador de un refugio para niños –; King Leopold took one hand for every hundredth slaves in the Congo to keep them in line.

El mensaje humanitario de *Blood Diamond* apela directamente a la culpa de Occidente, a la conciencia del ciudadano y el poder que posee para destruir o salvar un continente. De nuevo, Zwick:

I realize that in that tiny place were such large issues, issues that portrait to all sorts of parts of the world particularly the manner in which we are connected in this place to that place. How [...]when we put our credit card down, we endorse a corporation and their practices and what it takes and how it affects thousands if not millions of lifes.

La estrategia es tan simple y banal como la lectura del conflicto, aunque ha sido aplaudida por varios críticos de cine. Manohla Dargis, en *The New York Times*:

The tragedy of Sierra Leona and the complicity of Americans, who buy more diamonds than any other consumers in the world, deserve louder, more damorous attention than the occassional news report. And certainly big-budget Hollywood action films are plenty loud and plenty clamarous, and the volume is only turned up to shrieking with the addition of the international heartthrob who, by sacrificing himself on the altar of love in “Titanic”, conquered a generation of young female fans (the same demographic most likely to brandish a rock on its ring finger).¹²⁶

“*This is how the world fucks Africa*”

Es el tema de las corporaciones lo que conecta a *Blood Diamond* con *The Constant Gardener*, un filme que, en palabras de Hill Night, actor que interpreta a Sir Bernhard Pellegrin, “es una historia africana. Trata sobre cómo las compañías farmacéuticas usan el continente como un laboratorio donde prueban medicamentos que no están listos para el consumo humano, a fin de acelerar el proceso para introducirlos al mercado.” Volvemos, pues, al asunto de los adjetivos: “es una historia *africana*”, en la que África se presenta como una tierra y un pueblo inocente, vulnerable e ingenuo, manipulable por las empresas farmacéuticas occidentales bajo la protección del gobierno británico.

Aunque la trama se desarrolla principalmente en Kenia, siguiendo a Night y el poco énfasis que – como en la mayoría de las películas “sobre África” – se pone al lugar específico, *The Constant Gardener* es una “historia africana”. Como señala Anthony Lane:

The bulk of the story is set in Africa. If you read the John Le Carré novel from which the film is adapted, you are instantly and specifically made

¹²⁶ Manohla Dargis, “Diamonds and the Devil, Amid the Aguish of Africa”, *The New York Times*, 8 de diciembre de 2006.

aware that this is a Kenyan story, but the film seems diffuse on the matter, and many viewers leaving the theatre will struggle to name the location. Meirelles wants to tell an all-Africa tale of woe.¹²⁷

El filme es una historia de intriga y suspense, en la que Justin Quayle (Ralph Fiennes) – un tímido miembro de la delegación británica en Kenia que más que a la diplomacia se dedica a cuidar sus plantas – busca descifrar las causas y los responsables de la muerte de su esposa Tessa (Rachel Weisz). Tessa, una activista extrovertida, idealista y apasionada con la verdad y la justicia en el mundo, descubre que las farmacéuticas experimentan con nuevos medicamentos sobre la población africana. Cuando el gobierno británico sabe de su hallazgo y el peligro que supone para sus intereses y para las empresas que protege, pone en movimiento la red conspiración para asesinarla.



Tenemos en Tessa, de nuevo, el tema de la conciencia occidental encarnada en una mujer. Su pareja, Justin Quayle – como Archer en *Blood Diamond* – será el personaje que sufra la transformación, siguiendo el recuerdo de su esposa, hacia el lado positivo de Occidente, de manera que logra enviar a Europa la información

¹²⁷ Anthony Lane, “Officers and gentleman”, *The New Yorker*, 5 de septiembre de 2005.

que revelaría la conspiración y pondría fin a la maquinaria de muerte que las empresas y gobiernos occidentales sostienen en África. Como en el pequeño cuaderno que Archer entrega a Bower, Quayle consigue dar un giro a la relación de Occidente con África enviando una pequeña carta, que llega, a través de los medios de información, a uno de los elementos más preciados de Occidente dentro de la cultura de lo occidental: la opinión pública, que – según se dice – nada perdona y nada olvida.



Quayle no es Archer, no es este sujeto audaz que busca sacar beneficio de las tragedias de un continente – no es un hombre blanco atrapado en África. Quayle es un occidental que aprecia la comodidad de un trabajo bien pagado, y que, por lo mismo, ha sido incapaz de ver la verdad que sólo Tessa pudo descubrir. En este sentido, *The Constant Gardener* es una historia de revelación, o en palabras de la propia Rachel Weisz: “It’s a journey about reaching self-knowledge and knowledge of the world.”

Además de esta diferencia entre Quayle y Archer, en *The Constant Gardener* no hay un Solomon Vandy, no hay un personaje que encarne el África a proteger.¹²⁸ Ésta, más bien, se presenta a lo largo del filme, predominando el tema de la

¹²⁸ Aparece, como fiel compañía de Tessa en África, un hombre de color, el Dr. Bluhm (Hubert Koundé). Nunca queda suficientemente claro en el filme, pero Bluhm es belga y no tiene otra utilidad en la trama que hacer pensar a Quayle en la posibilidad de que Tessa lo hubiera engañado con él. El engaño no existió, y Quayle se convence de esto cuando le prueban que Bluhm – quien había sido también asesinado – era homosexual.

infancia: en el niño que lleva un mensaje a la tumba de Tessa o la niña que “auxilia” al Dr. Lorbeer (Pete Postlethwaite) en Sudán, una niña a quien – en una metáfora que encontramos en muchos filmes – vemos empequeñecer mientras la cámara la toma desde la ventana del avión en el que escapa un Quayle impotente. Es una imagen recurrente sobre el abandono.



La pasividad de África, su inocencia sumisa a los intereses y las conspiraciones del lado perverso de Occidente, se expresan en el propio filme, en la voz del mismo Dr. Lorbeer:

Free medicines, Mr. Black. Most of them well beyond their sell-by date. The drug companies donate them, it's a tax break for them: disposable drugs for disposable patients. Out here they have absolutely no shelf life. [...] Big pharmaceuticals are right up there with the arms dealers. *This is how the world fucks Africa*, Mr. Black.

Esta última figura no es gratuita. Sin que se piense que incursiono en el ambiguo ámbito de los llamados “estudios de género”, como vimos en el segundo capítulo la cultura de lo occidental postula a Occidente como agente activo, vinculado a nociones de racionalidad y poder, conceptos representativos de la virilidad en las tramas de significación predominantes en Europa desde el siglo XIX. Al mismo tiempo, África aparece constantemente como el sujeto pasivo en la

relación, abriendo la posibilidad a la metáfora sexual que se reitera en figuras como “la penetración europea en el continente africano.” Volveré a este punto más adelante, al analizar *The Last King of Scotland*.

Hay, en *The Constant Gardener*, otros momentos que – junto con la misma trama – reafirman la gratuidad con la que África se entrega a Occidente. En particular es de interés el discurso final, pronunciado por el primo de Tessa en Londres, durante una ceremonia en honor a su muerte y la de Quayle:

No, there are no murders in Africa, only regretable deaths. And from those deaths we derive the benefits of civilization...benefits we can afford so easily, because those lives were bought so cheaply.

A.O. Scott, comentarista de películas para *The New York Times*, escribe en la misma línea, pero va aún más allá. Tras conceder la posibilidad de que los gobiernos occidentales favorezcan las prácticas de enriquecimiento de las corporaciones, Scott rechaza la necesidad de “tanta” complejidad como se muestra en el filme, pues considera que, en realidad, abusar de África debe resultar aún más fácil de lo que la historia plantea – si es posible:

The premise is that profiting impulses of global capitalism are enable by the diplomacy and trade policy of western governments. This seems quite plausible. Less so is the idea that this collusion is propelled by conspiracy, skulduggery and murder. *Given the power of the villians and the weakness of the victims, it would hardly need to be.*¹²⁹

Como señalé, la mayoría de las películas “taquilleras” actuales que narran “historias africanas” ponen el énfasis en mostrar un África inocente que es sometida al sufrimiento por distintas vías. En este sentido, en *Blood Diamond* y en *The Constant Gardener* encontramos a Occidente como victimario y como redentor – esto siempre y cuando el personaje central logre acercarse a la buena conciencia occidental encarnada en una mujer.¹³⁰ En el caso de *The Last King of Scotland* y *Hotel*

¹²⁹ A.O. Scott, “Digging Up the Truth in a heart of Darkness”, *The New York Times*, 31 de agosto de 2005 (mis cursivas).

¹³⁰ Sobre el tema de la conciencia encarnada en algún personaje, cabe hacer notar un detalle interesante, que merece la nota aunque no pueda profundizar aquí en él. El personaje de la

Rwanda, la culpa de la tragedia es difícilmente atribuible a Occidente, aunque se llega a plantear por su no intervención.

Los dos escapes del Dr. Garrigan y su historia con el pequeño Amin

The Last King of Scotland busca ser un retrato de Idi Amin (Forest Whitaker), quien en 1971 tomó el poder en Uganda tras un golpe de Estado apoyado por el gobierno

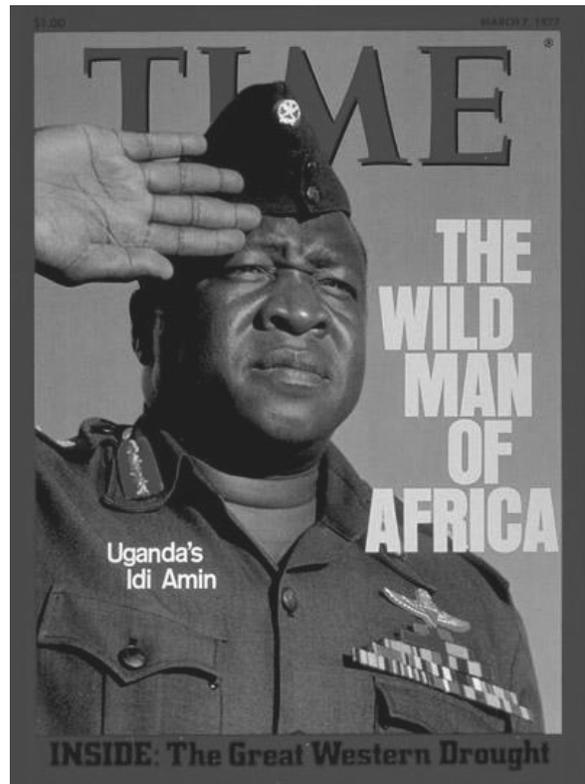


británico. La historia, sin embargo, es narrada desde la perspectiva de un personaje occidental, el joven doctor escocés Nicholas Garrigan (James McAvoy). La película, de hecho, es una adaptación de la novela homónima de Giles Foden, basada a su vez en las impresiones del verdadero Nicholas Garrigan, quien llegó a ser médico de Amin y uno de sus “más fieles consejeros”. En este sentido, el filme es más realista en los alcances del protagonista (Garrigan), si se le compara con los heroicos Archer y Quayle.

Brevemente: Garrigan llega a Uganda escapando de las estructuras sofocantes de su familia, en particular de la figura de su padre, quien es también doctor y en una de las primeras escenas increpa a su hijo por no haberse graduado

conciencia, el “Jiminy Cricket” o “Pepe Grillo”, no es siempre interpretado por una mujer. La figura aparece constantemente – como nuestro aquí – en las películas “sobre África”. Si pensamos en filmes del mismo corte comercial pero cuyas historias se desarrollan en Estados Unidos – no importa el lugar específico –, vemos, en cambio, un predominio de personajes de color fungir como la conciencia, “afro-americanos” cuyos papeles son modestos pero determinantes para el desarrollo de la historia, por sus comentarios agudos al protagonista y una sensibilidad especial. El tema, aunque vinculado al tema de las imágenes de África, pertenece a un asunto que he dejado de lado conscientemente, como es la imagen del afro-americano.

con los mismos honores que él. En Uganda, Garrigan comienza trabajando en una clínica rural, con un médico “occidental” y su esposa Sarah – a quien volveré más adelante. El destino lo cruza con Amin y – para sorpresa de Sarah y de Garrigan – este lo invita a fungir como su médico personal. Creyendo en las buenas intenciones de Amin para con su pueblo, y pensando que colaborando con él colaboraría en el desarrollo de Uganda, Garrigan decide aceptar. En adelante, la película muestra a un Amin que progresivamente pierde la cabeza, sumido en una paranoia constante que lo lleva a cometer actos atroces que Garrigan tarda en reconocer. Tras



convencerse de la verdadera cara de Amin, el médico escocés colabora con el gobierno británico en un intento fallido de asesinato. Al final, luego de ser sometido a una cruda tortura por parte de los hombres de Amin, Garrigan logra escapar de Uganda a París, en un avión que transportaba a rehenes liberados de un vuelo secuestrado que había aterrizado en Uganda.

La primera secuencia, que define la decisión del joven Garrigan de abandonar Escocia e ir Uganda, es fundamental. Tras una breve toma de un Garrigan desatado, celebrando con sus amigos en ropa interior, el joven aparece en el oscuro y elegante comedor de su casa, donde su madre, de vestimenta conservadora y excelentes modales – de pié junto a la mesa, atendiendo a su esposo y a su hijo –, le ofrece más estofado mientras hace alusión a su recién adquirido título de doctor; el mismo que su padre. Este último, todo un *gentleman*, decide que la ocasión amerita un trago de licor y sirve las copas, al tiempo que hace notar a su

hijo la diferencia entre su graduación y la de él. En la siguiente escena se ve a Garrigan acostado en su cama, con una botella en el buró y un cigarrillo en la mano. De pronto, deja salir un grito de desesperación.

El hastío con “su mundo” es evidente; debe buscar otro. Se acerca entonces a un globo terráqueo y lo pone a girar. Se da a sí mismo la instrucción de que se irá al primer lugar donde caiga su dedo, y – sorpresa – el primer lugar es Canadá. La decepción se deja ver en su rostro. ¿Por qué? Es fácil adivinarlo: demasiado “occidental”. Decide entonces darse una segunda oportunidad. En esta ocasión – no se sabe si conciente o inconcientemente – atina en apuntar su dedo por debajo del Trópico de Cáncer, de modo que sería seguro que su nuevo destino fuera en realidad “otro mundo”. El dedo, ya se adivina, cae en Uganda.

La siguiente escena rompe la sobriedad del escenario europeo, abriendo con las percusiones de la “rítmica africana” y mostrando el colorido mundo al que ha llegado Garrigan. La estrategia del personaje es frecuentemente presentada en las opciones de interpretación y vida que ofrece la cultura de lo occidental, y para el lector resultará fácil encontrar a sujetos específicos que la han elegido. La “cultura occidental” (esto puede sustituirse por “el mundo moderno”) sofoca con su frialdad, su superficialidad, la vacuidad de sus formas. Se antoja el escape, que se ejecuta bien sea realizando realmente el viaje a “otros mundos”, o cambiando los gustos musicales por música “autóctona” de cualquier lugar, buscando clases de danzas exóticas en vez de ballet, defendiendo al Tíbet y siguiendo al Dalai-Lama, declarándose budista o rastafari, o simplemente modificando el modo de vestir.¹³¹

¹³¹ El contexto histórico-cultural de Garrigan, Europa en los años setenta, ayuda a comprender su opción, pues fue en esa época cuando la alternativa del escape cobró fuerza. Así es planteado por Marshall Berman en su análisis del paradigma del “hombre unidimensional” de Herbert Marcuse, según el cual – nos dice – “las masas no tienen ‘yo’, ni ‘ello’, sus almas están vacías de tensión interior o dinamismo: sus ideas, necesidades y hasta sus sueños ‘no son suyos’; su vida interior está ‘totalmente administrada’, programada para producir exactamente aquellos deseos que el sistema social pueda satisfacer, y nada más. [...] Aún cuando los jóvenes radicales de los sesenta lucharon por conseguir cambios que permitiesen a la gente que les rodeaba controlar su vida, el paradigma ‘unidimensional’ proclamaba que no había cambio posible y que, de hecho, esa gente no está ni siquiera realmente viva. A partir de este punto se abrieron dos caminos. Uno fue la búsqueda de una vanguardia que estuviera totalmente ‘fuera’ de la sociedad moderna. [...]”

Cuando el viaje es realmente realizado, cuando el sujeto se traslada a “otro mundo”, el asunto se suele plantear como una empresa de crecimiento personal, en la que el sujeto busca “encontrarse a sí mismo”, “expandir sus horizontes” y descubrir lo que se es “en realidad”. La predominancia de la imagen de África como un continente doliente, sin embargo, impide que el escape a esta tierra se justifique sólo en esos términos un tanto egoístas (es por mí, por mi desarrollo personal, la “expansión de mi conciencia”). A África se va a hacer algo por la humanidad, “por quienes menos tienen”, “por los más desprotegidos”, “por quienes dependen de nosotros”. Garrigan, en principio, posee sus conocimientos en medicina, tiene una profesión y busca llevar los beneficios de ésta a un continente desprotegido. En *Blood Diamond*, Bower menciona su rechazo a las charlas de café, y decide que – si su profesión de periodista ha de valer de algo – debe ir a donde está la acción y fungir como testigo. En muchos otros casos, sin embargo, la alternativa que ofrece la cultura de lo occidental es menos exigente, cayendo en el voluntarismo ridículo del “granito de arena”. No se requiere que sepas hacer nada, lo que se requiere está en ti: compromiso con la humanidad. Y si además cuentas ya con algunos años de educación básica o media superior, tienes lo necesario para ser un profesional del humanitarismo. El caso de Tessa, en este sentido, no es claro, pues no se hace alusión explícita a su formación profesional. En todo caso, es evidente en *The Constant Gardener* que posee lo que se requiere: es una “persona conciente.”

Pero volvamos con Garrigan. El recién llegado a Uganda expresa su peculiar postura humanitaria en un diálogo con Sarah, quien fungirá en este caso como conciencia y quien desde un principio vislumbró lo que vendría, a pesar de la incredulidad del entusiasta escocés:

Sarah: I hope you don't mind me saying this, but...you seem an unlikely candidate for this kind of work.

Garrigan: Why? 'cause I don't wear socks and sandals?

Estos grupos [...] podrían calificarse como vanguardia revolucionaria, puesto que supuestamente no habían sido alcanzados por el beso de la muerte de la modernidad.” (Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, trad. Andrea Morales Vidal, México, Siglo XXI, 2006, p.17.)

Sarah: Touché

Garrigan: I still want to make a difference, you know?

Sarah: Really?

Garrigan: Yes, really. And have fun too, though. An adventure, something different.

Sarah: That's a lot of things.

Garrigan: Is it?

El filme mostrará que Sarah tenía razón: eran demasiadas cosas. No puedes ir a África a ayudar y divertirte. Retomando el tema de la sexualidad planteado más arriba, vale la pena la reflexión sobre la sexualidad de Garrigan en Uganda. Sus intenciones de diversión quedan claras desde el principio, lo mismo que la gratuidad de África que se planteaba – en otro sentido, pero sin dejar de estar emparentadas – en *The Constant Gardener*. En este caso la figura es bastante explícita: Garrigan sostiene relaciones sexuales en dos ocasiones durante el filme, las dos con mujeres africanas que se entregan sin mayor trabajo al escocés. La primera de ellas es una mujer que conoce en el autobús que toma Garrigan al llegar a Uganda. La mujer anuncia que ha llegado a su destino, él sonríe de manera pícaro y en la siguiente escena los vemos en la cama.



La segunda mujer resulta ser una de las esposas de Amin. Es una mujer casada que, sin embargo, es ignorada por su esposo debido a que uno de sus hijos nació epiléptico, lo que avergüenza Amin. Garrigan, en cambio, la nota, y – cuando ella encuentra el momento y el lugar propicio – consuman el acto. A diferencia de la primera relación sexual de Garrigan, esta es seguida por un lugar común en la mayoría de los filmes de casi cualquier tema: una escena en la que la pareja, desnuda, sostiene una conversación que suele ser de relevancia para el filme. En este caso, la conversación resulta igualmente relevante: para el filme, en tanto sirve para confirmar a Garrigan la perversidad de Amin; para mi análisis, en tanto muestra el alcance y sentido de la relación entre Garrigan y la mujer, que se había planteado un tanto más seria de lo que resultaría. Se esperaría, por lo tanto, que Garrigan la invitara a escapar con él. Sin embargo, lo que vemos es la risa de Garrigan al imaginarse el absurdo que supondría ver a la mujer africana en Escocia, sentada en la mesa con sus padres. La relación, en todo caso, se basaba en el deseo sexual de Garrigan combinado con su lástima por la mujer, análoga a la combinación cuya posibilidad cuestionaba Sarah.

Estas dos relaciones, y la observación de Sarah sobre la imposibilidad de ayudar y divertirse, resultan más significativas si se leen a la luz de un comentario específico de Amin a Garrigan, luego de que este le planteara su interés por volver a Escocia:

You have a conscience, I know you do. That is why you came here in the first place. Or are you like all the other British? *Just here to fuck and take away...*

Las relaciones de Garrigan con las dos mujeres africanas sirven, además, para leer más claramente y por contraste su relación con Sarah, una mujer blanca. Al igual que la esposa de Amin, Sarah es una mujer casada, pero ignorada por su esposo, un hombre dedicado al ejercicio de su profesión de médico. Sarah, como la esposa de Amin, aprecia que Garrigan la haya notado, pero, a diferencia de ella, no se entrega a él a pesar de las constantes insinuaciones, algunas bastante explícitas. Su papel es otro, su personaje más complejo.

Sin necesidad de saber nada de Amin, sólo con conocer un mínimo de la historia reciente de Uganda, Sarah advierte a Garrigan sobre lo irrelevante del aparente compromiso de Amin para con su pueblo. La incredulidad de Sarah contrasta a su vez con la evidente ingenuidad del “pueblo ugandés” que muestra el filme y que descubrimos, en primera instancia, en la mujer africana que Garrigan conoce en el autobús. En el trayecto, el autobús se cruza en el camino de las tropas de Amin, presentándose el siguiente diálogo:

Garrigan: What are the soldiers for?

Mujer: The army is taking over, there is a coup.

Garrigan: A coup? What? Are we safe?

Mujer: Don't worry, these are general Amin's men. He fights for the people, it is a very happy day for us.

El diagnóstico de Sarah resulta ser más atinado. En una de las primeras escenas en Uganda, Garrigan convence a Sarah de ir a conocer a Amin, quien ese día haría una visita en las cercanías de la clínica. Al llegar al lugar, el pueblo se encuentra entusiasmado, cantando y bailando mientras esperan a su nuevo líder. Amín aparece y lanza la retórica populista que el pueblo en su inocencia está obligado a creer:

I want to promise you, this will be a government of actions, not of words...we will build new schools, new roads, and new hospitals.

En el camino de vuelta a la clínica, Sarah expresa a Garrigan, entusiasmado con lo que acaba de ver, su incredulidad ante Amin, haciendo también alusión a la inocencia del pueblo:

Sarah: They sang just like that for Obote, until they realize that he turned their economy into a personal bank account.

Garrigan: Oh, come on, give the man a chance!

Sarah: I'm serious, you talk to me in a couple of years.

La poca fe que Sarah guarda ante las expresiones populares de apoyo y alegría ingenua, abre la posibilidad a que se lea de una forma no muy positiva uno de los textos que se presentan al final de la película: “When he (Amin) was finally

overthrown in 1979, jubilant crowds poured onto the streets.” Unidos ambos elementos, el comentario de Sarah y el texto final, pareciera que el futuro que se abre para Uganda – y para África en general – es de un ciclo infinito de esperanza y desilusión.

Encontramos también en *The Last King of Scotland* el tema del abandono que señalé en *The Constant Gardener*. La figura se repite en dos ocasiones, empleando el mismo recurso del vehículo que se aleja. En el primero de ellos, es Sarah quien abandona a Garrigan, tras la orden de Amin de expulsar a todos los asiáticos de Uganda. En ese momento, la toma se hace desde la perspectiva de Garrigan, quien observa alejarse el camión, con Sarah mirándolo desde la ventana, haciendo inevitable recordar su advertencia sobre el régimen de Amin. El segundo caso, como en *The Constant Gardener*, muestra el África abandonada por Garrigan, cuando este huye en avión a Europa. Las imágenes de los espectaculares paisajes naturales que observa Garrigan desde la ventana – recuérdese la figura del *Afrique nature*¹³² – son acompañadas de *flash-backs* en los que Garrigan recuerda a los niños que se topó durante su viaje, en particular aquellos ingenuos pequeños que lo creyeron presidente y lo saludaban desde la orilla del camino cuando viajaba en el auto de Amin.

Conviene analizar algunos puntos de la transformación sufrida por Garrigan en el transcurso de la película. Piénsese que nos encontramos en los años setentas, en pleno proceso de descolonización. La defensa del régimen de Amin, que Garrigan articula en la mitad de la película, deja ver no sólo su ingenuidad, sino la imagen de África que él mismo se ha hecho:

You people amaze me – dice Garrigan a Stone, funcionario de la embajada británica –, you look on the first sign of an independent African leader actually achieving something, and what do you do? [...] You can't stand the idea that he's done it without you. All right, I know he is maybe a little bit

¹³² “la pureza natural de un África virgen e idílica es vista como fuente de fuerza y unidad. África vista con nostalgia, como una fuente ancestral y una espléndida memoria que une la gloria pasada a la dignidad presente.”(Benetta Jules-Rosette, *art. cit.*, p.23.)

rough, but what did you expect? [...] Look at me. This is Africa, you meet violence with violence, anything else, you're death.

A medida que la verdad se revela a Garrigan, este tiene un momento de debilidad y embriaguez que lo lleva a añorar las superficialidades que dejó tras de sí en Escocia. Es Garrigan, con algunas copas, hablando a la esposa de Amin: “You know something? I shouldn't be here. I should be in Scotland with my dad. I should be looking after little old ladies...” Al final, sin embargo, Garrigan intenta hacer algo bueno por Uganda y planea el asesinato de Amin. Es descubierto por uno de sus hombres y sometido a una tortura que buscaba provocarle la muerte.



El personaje de Amin, por su parte, no supone una diferencia de fondo con el tema de la infancia como representativo de África. Sí, es un dictador, pero uno muy peculiar: un “dictador africano”, volviendo a los adjetivos. No es ni el “dictador bananero” de Latinoamérica, ni el dictador oriental que tiene detrás de sí, por perversa que parezca, cierta ideología o religión sobre la cual fundamenta o legitima su actuar. El dictador africano, y en concreto Amin,

es, en muchos sentidos, simpático como un niño, se emociona como un niño, juega como un niño, se exalta, se enfurece y se encapricha como un niño. Su crueldad no está peleada con la idea: “You're a child...that's what makes you so fucking scary”, le dice a Amin un Garrigan moribundo. Recordemos aquí a Winwood Reade:

They are only grown up children after all. Like other children they dance and play, and tell one another stories...and sing the same song over and over again, like children they are greedy, cunning, sensitive, loveable, and fondling, easily excited to laughter and to tears; *like children also their anger is a*

*madness: like children also they are cruel; like children they pilfer on the sly, and beg, beg, beg, without any feeling of shame.*¹³³

En realidad, en ocasiones Amin resulta un personaje adorable – un logro real del trabajo histriónico de Whitaker que vale la pena destacar. Al final de la película, tras el texto que cité arriba, se muestran varias tomas del verdadero Amin y su mundo de fantasía...el rostro de ojos inquietos que cierra la secuencia resulta más bien pueril.

Rusesabagina sin Occidente

o “*you’re not even a Nigger...you’re an African*”

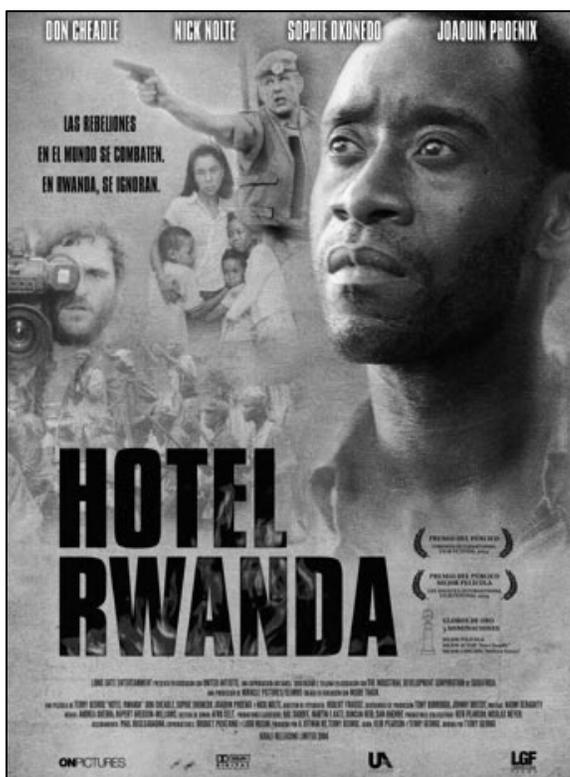
Queda aún el análisis de *Hotel Rwanda*. Una película igualmente basada en un hecho real, narra la historia de Paul Rusesabagina, un rwandés gerente del hotel Mille Collines – de la cadena hotelera de Sabena con sede en Bélgica – durante el genocidio cometido en 1994 contra la población tutsi. El filme comienza mostrando la efervescencia del movimiento hutu en Rwanda, días antes de que se desatara el genocidio. Paul es hutu, pero su esposa y varios de sus amigos y vecinos son tutsis. En el Mille Collines, además, se hospeda el Coronel Oliver (Nick Nolte) de los Cuerpos de Paz de Naciones Unidas, quien, en una de las primeras escenas, celebra durante una conferencia de prensa la firma de un acuerdo de paz entre el presidente rwandés y la milicia tutsi: “This is a great day for Rwanda, and for all Africa.”

La aparente paz que anuncia la firma del acuerdo, se ve quebrantada cuando se sabe que el presidente ha sido asesinado y el movimiento hutu convoca al

¹³³ William Winwood Reade, *African Sketchbooks*, citado por Dorothy Hammond y Alta Jablow, *op. cit.*, p.69. (mis cursivas) Conviene, también, recuperar otra cita del capítulo anterior (pág.52): “Por más involucrados que estuvieran [los viajeros] con los grupos dominantes y concientes de las intrigas políticas y rivalidades [...], siempre fueron incapaces de percibir el funcionamiento real del estado, sin reconocer la complejidad de las reciprocidades y fuerzas al interior. Vieron los reinos como meros despotismos personales, y a los reyes como monarcas absolutos.” (Dorothy Hammond y Alta Jablow, *The Myth of Africa*, Nueva York, The Library of Social Sciences, 1977, p.34.)

aniquilamiento de la población tutsi. Paul, en un principio confiado en que la presencia de la ONU garantizaría la paz en Kigali, se encuentra con que su casa ha sido tomada por sus amigos y vecinos como un refugio ante la crisis. Estos refugiados se suman a otros cientos que Paul hospeda en el hotel, a la espera de que las potencias occidentales salven la situación. Naciones Unidas sólo hace acto de presencia (“We are peace keepers, not peace makers”, dice el Coronel Oliver en una entrevista), y cuando los ejércitos extranjeros hacen su arribo al hotel, es sólo para evacuar de Rwanda a los occidentales.

En adelante – y aquí está la gran peculiaridad del filme –, la película muestra la forma en la que Paul, un hombre africano, busca vencer los obstáculos para mantener con vida a su familia y a los refugiados que permanecen en el hotel,



a sabiendas de que Occidente no intervendrá. Al final, los refugiados logran escapar en un convoy de Naciones Unidas, aunque – de hecho – el último obstáculo, una emboscada de hutus en el camino, es salvado no por los cuerpos de paz, sino por la milicia tutsi.

El argumento y la forma en la que es presentado es bastante más complejo si se le compara con los filmes anteriores. Pudiera yo rebuscar aquí y allá el asunto para mostrar que mantienen la misma estructura. Sin

embargo, sería un exceso y una falta de honestidad. Lo que me interesa no es lo que uno pudiera escudriñar con un elaborado trabajo de interpretación, sino lo que se muestra de manera casi inmediata. En este sentido, *Hotel Rwanda* presenta una peculiaridad: no es, completamente, una “historia africana” bajo los esquemas que

hemos visto desde el segundo capítulo, y – sin embargo – se postula al mismo tiempo como un mensaje hacia Occidente. Es por esto que la considero un tanto más compleja que las demás.

Me explico. *Hotel Rwanda* no es una historia africana, en principio, en tanto no es la historia de unos cuantos occidentales definiendo el destino de un continente, sino la historia de un hombre africano que – en muchos sentidos – sale del estereotipo predominante en otros ámbitos. Paul Rusesabagina es un hombre de clase media, que tiene un trabajo y un ingreso suficiente para gozar de una vida holgada en una zona residencial apacible. La vida de Paul y su familia es, en muchos aspectos, muy similar a lo que se presenta en la cultura de lo occidental actual como la vida cotidiana del clase-mediero: una linda esposa, una linda casa de tabique, con recámaras, cocina y *living-room*, un lindo jardín donde juegan los lindos niños y una agradable vida vecinal. En realidad, sólo faltaba el perro. La tragedia no se desata con el incendio de una aldea, ni las víctimas son africanos descalzos con vestimentas “autóctonas”.

El cambio de perspectiva se hace evidente en la escena que recupera el tema del abandono planteado en los otros filmes, donde la ventana de un vehículo en movimiento, en el que se aleja la esperanza, sirve como metáfora de la diferencia que separa a quienes se van de quienes se quedan. En *Hotel Rwanda* hay un cambio significativo. Cuando los ejércitos extranjeros hacen su arribo al hotel, los occidentales abordan un autobús que los sacará de Rwanda. Desde la ventana, observan el África que se queda; pero uno, como espectador, no es colocado a su lado, nunca observamos la escena desde el interior del autobús. Nos quedamos con ellos, con los otros, que es donde la historia continuará. Esto – debe ser claro y la diferencia es importante – no sucede en otros filmes.

En este caso, los personajes occidentales se mantienen al margen, un hecho que, sin embargo – y en detrimento de la originalidad del filme – tiene una significación primordial para la historia, en tanto se postula como un mensaje para

la indiferencia de Occidente. Es el comentario del verdadero Paul Rusesabagina en entrevista sobre la película:

It's supposed to be a good lesson to the international community, for then, at least, one day, if there is such another situation, they could say "let us not make the same mistakes as we did in Rwanda."

Como en los otros filmes, la transformación del protagonista da la pauta para comprender el mensaje de la historia, la propuesta que postula, bien sea la sensibilización de Archer o la conciencia de Quayle o Garrigan sobre los acontecimientos que azotan al continente. Los mensajes son claros: no cerremos los ojos a las atrocidades sufridas por África, y si somos conscientes de ellas, hagamos algo por remediarlas. El heroísmo de estos personajes, evidente en el clímax de su transformación, es lo que debía de hacerse. En el caso de *Hotel Rwanda*, sin embargo, la situación cambia de manera significativa. El protagonista, Paul, sufre igualmente una transformación que lo lleva a un acto heroico, como es el salvar de la muerte a más de mil rwandeses. La diferencia estriba en que su heroísmo no debió de haber existido.

La transformación de Paul responde a un hecho particular: la indiferencia de Occidente ante el genocidio rwandés. Desde el comienzo, la imagen de Paul es – como señalé ya – la de un personaje Occidental, salvo por el color de su piel. Paul confía además en Occidente, un Occidente que descubre en el Coronel Oliver y en la cadena hotelera que le ha dado la oportunidad de gozar una cómoda vida clase-mediera. Él mismo expresa su confianza a Fidens, su cuñada, quien acude al hotel junto a su esposo, Thomas, para advertirle de los rumores que han escuchado sobre una potencial matanza:

Fidens – dice Paul –, I know you've heard many things, and I know what we have seen, Thomas...but please! The United Nations are here now, the world press are watching, the peace has been sign...

Al día siguiente, la *Interhamwe* inicia con la aniquilación de la población tutsi. Además de los refugiados, en el Mille Collines se hospedan también un reportero americano y su camarógrafo, quien sale a las calles a buscar imágenes del

acontecimiento. A su regreso, el camarógrafo muestra al reportero las imágenes que capturó – varios cadáveres y algunas personas que son asesinadas con machetes –, sin notar que Paul se encontraba ahí. El diálogo posterior entre el camarógrafo y Paul es significativo:

Cam.: hey, Paul. Listen, sorry about earlier, if I've known you were there I wouldn't...

Paul: I am glad that you have shot this footage, and that the world would see it, it is the on only way we have a chance that people might intervene.

Cam.: Yeah...and if no one intervenes...is it still a good thing to show?

Paul: How can they not intervene? When they witness such atrocities...

Cam.: Uh, I think, when people see this footage, they'll say 'oh my god, that's horrible', and then go on and eat their dinners...

El desencanto de Paul con Occidente se consuma cuando las tropas extranjeras llegan al hotel, con la instrucción de evacuar únicamente a los occidentales. Creyendo todavía que los rwandeses en el hotel estaban salvados, Paul felicita al Coronel Oliver por haber logrado la evacuación. Las líneas del Coronel son contundentes:

Paul: Congratulations, Colonel

Oliver: Congratulations, uh?

Paul: Yes, Sir.

Oliver: You should spit on my face.

Paul: Excuse me, Colonel?

Oliver: You're dirt...we think you're dirt, Paul.

Paul: Who is we?

Oliver: The West, all the superpowers, everything you believe in, Paul. They think you're dirt, they think you're dun??. you are worthless!

Paul: I'm afraid I don't understand what you say, Sir.

Oliver: Oh, come on, don't bullshit me, Paul, you're the smartest man here, you got them all eating out of your hands...you could own this freaking hotel, except for one thing: you're black...you are not even a Nigger...you're an African...They're not going to stay, they're not going to stop this slaughter.

Paul es dejado solo, completamente solo, con la vida de cientos de personas en sus manos. Es ahí donde la verdadera historia comienza, cuando Occidente se retira, aunque su ausencia marca toda la trama que vendrá. Y digo que Paul es

dejado solo porque no cuenta con nadie más: los personajes africanos, pasivos como en todos los filmes, deambulan entre la resignación y la esperanza, según Paul los acerque a la salvación o sea incapaz de controlar la amenaza que pende sobre de ellos.¹³⁴



Hay otro momento importante en el que se plantea la indiferencia de Occidente, un momento en el que el heroísmo de Paul pudo de nuevo haber sido evitado. Paul habla por teléfono con el presidente de la cadena hotelera, y este advierte le advierte sobre sus intentos fallidos por convencer a las potencias de acudir a su rescate:

I pleaded with the French and the Belgians to go back and get you all...I am afraid this is not going to happen...They're cowards Paul, Rwanda is not worth a single vote to any of them...The French, the British, the Americans, I am sorry, Paul.

¹³⁴ Es significativo, también, el slogan del Trailer oficial para la película: “When a country decended into mandes...and the World turned its back...one man had to make a choice.”

El truco de Bauluz y Paltrow a la africana

La forma en la que los filmes presentan una “tragedia africana” es muy simple. El África pura, inocente, se encuentra ahí, simplemente ahí, cuando de pronto es azotada por la locura de un dictador, de un grupo de salvajes, o bien, es ultrajada y abusada por los intereses de un Occidente perverso. El rostro positivo de Occidente, por otro lado, siempre juega un papel central, sea por su presencia como salvador o por la denuncia de su no intervención. Lo que se extraña – una vez que deconstruimos la cultura de lo occidental y ensayamos otras perspectivas – es una explicación de las complejidades que causan la tragedia y qué es lo que hacen todos esos personajes africanos, que vemos tan pasivos en las imágenes, una vez que salen de cuadro. ¿Simplemente esperan que las cosas se resuelvan?

Por más apegada a la realidad que intente ser, sin embargo, una película es siempre una narración ficticia, construida a partir de diversas decisiones que el director, los actores y el equipo de producción toman con respecto al guión, la fotografía, las locaciones, el carácter de los personajes, la música, etc. En los filmes que he analizado, además de los asuntos de presupuesto y viabilidad comercial, el objetivo de comunicar un mensaje específico determina en mucho esas decisiones. Los personajes, en ese sentido, podrán ser caricaturizados a fin de que sean, en realidad, símbolos de algo: de la conciencia o la perversión de Occidente, del África pura o el África cruel.

En este sentido, estoy consciente de que el sesgo no puede ser un reproche que se le haga a un filme. Un filme es siempre la obra de alguien que quiere comunicar algo y busca los mejores medios para ello. Rechazar un filme por sus sesgos sería – sin extrapolar la comparación – como rechazar la idealización de Delacroix sobre la insurrección parisina en 1830. Lo importante es develar la estructura significativa que informó las decisiones de los creadores, que es lo que ya hemos hecho aquí.

El problema surge, sin embargo, cuando la cobertura que los medios de información hacen sobre el continente africano reafirma la trama simbólica presentada por los filmes. Se vuelve algo menos probable el que alguien rechace lo visto en estos filmes apelando a la idea – aplicada en otros casos – de que “es una película”. No me refiero a que se crea que Danny Archer o Justin Quayle realmente existieron y vivieron aquellas peripecias, sino a la confirmación de la aparente simpleza política y social de África y el carácter de sus “tragedias”. El vínculo entre cine y periodismo, cabe señalar, no es unidireccional en términos de la reproducción de la cultura de lo occidental, aunque pudiera pensarse que la información “objetiva” de los medios sirve de fuente prioritaria para la imaginación política de un cinematógrafo o un actor.

En principio – y con algunas excepciones en las secciones culturales, donde se habla en ocasiones de la “música africana” – el África de los medios de información es predominantemente, como en los filmes, el África doliente. Recuperemos la cita de Sontag:

Postcolonial Africa, exists in the consciousness of the general public in the rich world – besides through its sexy music – mainly as a succession of unforgettable photographs of large-eyed victims, starting with figures in the famine lands of Biafra in the late 1960's to the survivors of the genocide of nearly a million Rwandan Tutsis in 1994 and, a few upon later, the children and adults whose limbs were hacked off during the program of mass terror in Sierra Leona (more recently, the photographs are of whole families of indigent villagers dying of AIDS).¹³⁵

Sontag escribió sus observaciones en 2003, y su vigencia es incuestionable. Las hambrunas siguen “azotando” al continente y las tragedias de Sierra Leona o Rwanda han sido substituidas por la crisis en Darfur o las masacres y las violaciones cometidas por guerrilleros en la República Democrática del Congo. El tema de la hambruna, en este sentido, es paradigmático de la imagen que se presenta en los

¹³⁵ Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, p.71. La observación de Sontag resulta aún más importante en tanto muestra la relación entre las temáticas que plantea (Sierra Leona, Rwanda o el sida) y aquellas que encontramos en los filmes analizados (*Blood Diamond*, *Hotel Rwanda* y *The Constant Gardener*, respectivamente).

medios de la “tragedia africana” como eminentemente apolítica. Sí, hay sequías en algunas regiones de África, pero también en otros lugares del mundo, donde, sin embargo, no surgen hambrunas. Incluso, hay sequías en África que no derivan en “tragedia” – de esas, obviamente, no nos enteramos.



“La sequía amenaza a miles de personas en Somalia” (El País)

La ecuación entre sequía y hambruna que se percibe en África resulta obvia en el marco de la cultura de lo occidental, en tanto ignora el análisis de la existencia y carácter de las redes políticas, económicas y sociales que determinan la distribución de bienes – en este caso, el alimento – en un espacio determinado. La crítica que Achille Mbembe hace a la mirada de algunos académicos sobre África, se puede aplicar igualmente a la cobertura informativa de las sequías y de las “tragedias africanas” en general:

In placing too much emphasis on the themes of identity and difference or economic marginalization, a number of analysts have conferred on Africa a character so particular that it is not comparable with any other region of the world. Worse, they have lost sight of the different ways in which networks and social relations all over the continent are being transformed and institutionalized in new forms.¹³⁶

¹³⁶ Achille Mbembe, “Ways of Seeing: Beyond the New Nativism. Introduction”, *African Studies Review*, vol.44, num.2 (2001), p.1. La despoliticación del problema de la hambruna en los medios, produce una respuesta que igualmente ignora las consecuencias políticas que pudiera

Al purificarlas de toda complejidad política, las “tragedias africanas” se convierten en instrumentos retóricos para mensajes de concientización e identidad dentro de la cultura de lo occidental. Así, la fotografía de una mujer herida o un niño famélico es presentada en los periódicos con encabezados grandilocuentes, acompañados de textos que enfatizan la magnitud de la tragedia y profundizan poco en sus causas: “La sequía amenaza de muerte a miles de personas en Somalia. Oxfam asegura que algunos niños se ven obligados a beber su orina”,¹³⁷ dice el encabezado de una nota en *El País*. En otras ocasiones, con la misma fatuidad, el mensaje – explícito o implícito – se dirige a Occidente: “Au Kivu, la barbarie à visage humain”, dice un encabezado en *Le Figaro*; y el texto sigue, con una retórica que debe ser ya bastante familiar para el lector:

Au Kivu, région de l’est de la République démocratique du Congo *perpétuellement en état de guerre*, les femmes vivent une tragédie que l’ONU et les organisations humanitaires ont bien du mal à prendre en charge. Dès leur plus jeune âge, elles sont les cibles de bandes armées incontrôlables. *Le viol y est une pratique quasi “culturelle”*, selon l’expression d’un médecin étranger.¹³⁸

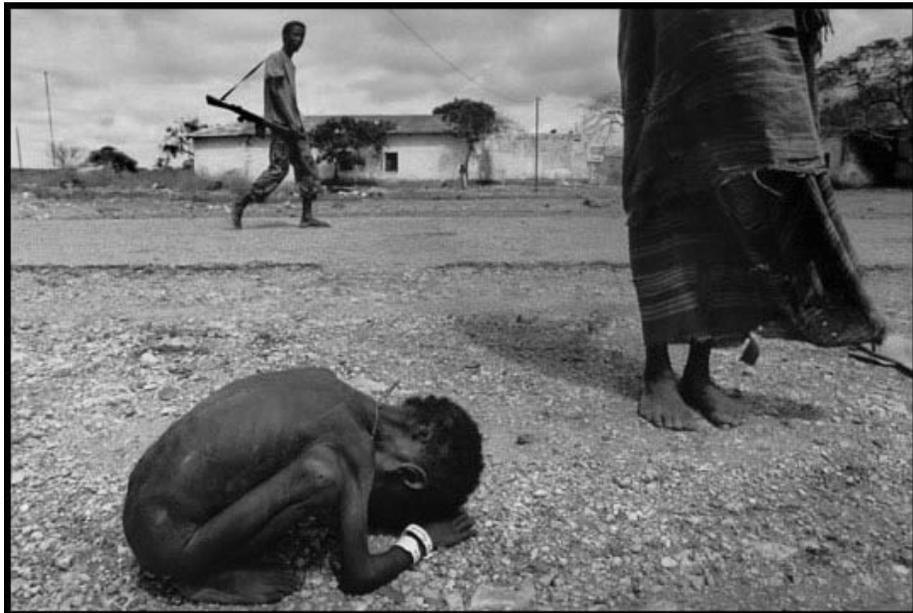
Además de la grandilocuencia de la caracterización de la región como “perpetuamente en estado de guerra”, sorprende – o debería de sorprender – el comentario del médico, que ve la violación como una práctica “casi cultural”. Sin duda alguna, toda acción humana en un contexto social determinado puede leerse en clave culturalista, interpretarse a partir del significado que los actores atribuyen a ella. Sin embargo, el comentario del médico no va en ese sentido. Lo que intenta expresar – y como se le lee desde las estructuras significativas de la cultura de lo occidental – es que la violación es algo casi natural, cotidiano.

tener. Si lo que hace falta es alimento, enviemos alimento. Lo que no se piensa, sin embargo, es que todo bien – un solo saco de maíz – produce siempre poder político.

¹³⁷ “La sequía amenaza de muerte a miles de personas en Somalia”, *El País*, 17 de febrero de 2006.

¹³⁸ Tanguy Berthemet, “Au Kivu, la barbarie à visage humain”, *Le Figaro*, 19 de noviembre de 2007. (Tomado de www.lefigaro.fr).

Lo que me interesa ahora, sin embargo, no es tanto la predominancia del sufrimiento africano en la prensa y en el cine, sino el hecho de que se pueda hablar, precisamente – y aquí volvemos al inicio de esta investigación – de un “sufrimiento africano” como tal. Las características de este sufrimiento – como hemos visto –, se pueden explicar en términos de las estructuras de significación que determinan la elección de un fotógrafo o de un director de cine. No se trata de que la fotografía sea falsa, que no sea un hecho real. La fotografía captura un fragmento de la realidad, en un momento dado y desde una determinada perspectiva.



El fotógrafo en África apela a lo que definimos en el segundo capítulo como “pornografía del dolor”, tomando la fotografía desde y para el sentimentalismo predominante en la cultura de lo occidental. En este sentido, la característica fundamental del sufrimiento africano que encontramos en la prensa – y que, consciente o inconscientemente el fotógrafo elige transmitir –, es la pasividad, el tono de resignación en sus sujetos. El carácter de dicho sufrimiento, además, se ve reforzado por la predominancia de niños y mujeres en desgracia.¹³⁹

Veamos el caso de una fotografía en particular. James Nachtwey capturó la imagen de un niño (en realidad no se distingue si es niño o niña) tan encorvado

¹³⁹ Cuando se trata de hombres adultos, sin embargo, la imagen predominante es la del militar o el guerrillero.

sobre sí mismo que, colocando su tronco entre sus piernas, su cabeza alcanza a tocar el suelo. El niño está desnudo y las marcas de la hambruna son evidentes: sus extremidades dejan ver cada una de sus articulaciones, los huesos sobresalen como si quisieran desgarrar la piel. Nachtwey captura la imagen desde el suelo, a la altura del niño. A la derecha se observan las piernas de quien – muy probablemente – pudiera ser una mujer. La imagen corta su cuerpo hasta la cintura, y sus pies se encuentran firmes en el suelo, uno al lado del otro. Al fondo, unos cuantos metros detrás de la mujer, se ve pasar a un hombre, armado y con pantalones militares, que camina hacia otro lado mientras gira su cabeza para observar al niño.

La imagen resulta útil para los objetivos de denuncia de Nachtwey.¹⁴⁰ El niño está ahí, simplemente ahí...sufriendo. La mujer está ahí, lo mismo que el hombre...sin hacer nada. Al mirar la fotografía debería, de manera obvia, surgir una pregunta específica: ¿Por qué ni la mujer ni el hombre hacen algo por el niño? La pregunta, sin embargo, no creo que sea tan obvia, pues la fotografía no hace sino confirmar la imagen predominante de África como un lugar de pasividad donde las cosas simplemente pasan y nadie – de “ellos” – puede hacer absolutamente nada. El mensaje está dirigido, más bien, a otros, a quienes pueden: a Occidente.

La fotografía, sin embargo, lo único que nos dice es que en ese instante el hombre caminaba cerca y miraba la escena, y la mujer estaba de pié al lado del niño. La posibilidad de que el hombre acabara de notar al niño, o de que la mujer estuviera buscando ayuda, no se nos ocurre tan fácilmente, y entorpecería el mensaje de Nachtwey. Para quienes crean que exagero en el análisis, el asunto debe resultar más claro si se reconoce que, en la mayoría de los casos en los que el sujeto africano doliente es auxiliado, quien brinda el auxilio es un sujeto blanco. Estas son imágenes populares de aliento y motivación.

¹⁴⁰ “I have been a witness and these pictures are my testimony. The events I have recorded should not be repeated”, dice Nachtwey en la presentación de su página web (www.jamesnachtwey.com).

Las fotografías del africano o africanos solitarios, abandonados, casi resignados, junto a las fotografías en las que son auxiliados por voluntarios “occidentales”, constituyen el sistema simbólico en el que las identidades y su sitio son definidos. Dentro de este sistema – que no es otro que el de la cultura de lo occidental –, lo que se extraña en una fotografía como la de Nachtwey, lo que se le pide, no es ver a esos dos sujetos hacer algo por el niño, sino que alguien de occidente intervenga y ponga fin al asunto. Al mismo tiempo, la imagen del occidental comprometido reafirma la capacidad superior y el compromiso de Occidente.



Foto del Año, 1980 (World Press Photo)

El ir y venir acaba siendo – evidentemente – un tanto esquizofrénico, pero la economía del discurso resulta eficaz: mientras una imagen refuerza la identidad positiva de Occidente, otra la cuestiona y la invita a ir más allá. Para el sujeto que se concibe a sí mismo como occidental, una imagen acusa su indiferencia; la otra le da una opción. Además, si el sujeto es capaz de expresar indignación ante la imagen, aniquila la posibilidad de su indiferencia, reafirmando así su identidad de un modo positivo.

La elección de Nachtwey bien pudo haber sido inconsciente; algo le decía que aquello podría tener impacto. Hace algunos años, sin embargo, se dio el caso de una fotografía cuya existencia y uso da la nota de esta estrategia en la que un fragmento de una realidad específica, en un momento dado y desde una determinada perspectiva, es empleado para enviar un mensaje concreto a un sujeto que se piensa concreto pero que en realidad es bastante ambiguo. En pocas palabras, la fotografía en cuestión muestra – al extremo del cinismo – la manipulación de un hecho real a fin de incorporarlo a una trama de significación determinada, en este caso, la de la cultura de lo occidental. Me refiero a la fotografía titulada “La indiferencia de Occidente”, tomada por Javier Bauluz y publicada por primera vez en el diario catalán *La Vanguardia* (1 de octubre de 2000). La imagen iba acompañada del siguiente texto: “Una pareja de bañistas observa indiferente el cuerpo de un inmigrante en la playa de Zahara de los Atunes.”



“La indiferencia de Occidente” (Javier Bauluz, 2000)

El engaño de Bauluz – como se verá, no se puede llamar de otra forma – fue genialmente denunciado y diagnosticado por Arcadi Espada en su libro *Diarios*, generando una polémica que llegó, además de las páginas de varios periódicos, a los tribunales. Lo destacable, en primera instancia, es que la supuesta indiferencia

que muestra una fotografía como ésta indigne de una manera en la que no indigna la – igualmente supuesta – indiferencia de los africanos en la fotografía de Nachtwey. En todo caso, el hombre de la playa estaba muerto, poco se podía haber hecho por él; el niño, evidentemente, estaba aún vivo.

Pero el asunto no se agota ahí. Es relevante también la manera en la que aquella pareja de bañistas es sometida a las intenciones retóricas de Bauluz, el hecho de que – siguiendo a Espada – “esa joven pareja [...] tuviera que llevar sobre sus hombros el peso de la indiferencia de Occidente ante el drama de la inmigración africana”, cuando, “por lo que respecta sus protagonistas, la fotografía no probaba que hubiese indiferencia ni que, de haberla, fuese la de Occidente.”¹⁴¹

“La fotografía – decía John Szarkowski – es un sistema de edición visual. En el fondo, es un asunto de rodear con un marco una porción de la visión cónica de uno, mientras nos colocamos en el lugar adecuado en el momento adecuado.”¹⁴² Pues Bauluz lo sigue al pie de la letra. Resulta que – como muestra otra fotografía tomada por él mismo – aquella pareja no estaba sola en la playa, ni tan cerca del cadáver como pudiera parecer. En la fotografía titulada “vista general sobre la playa” vemos, sí, a la pareja de bañistas, pero también al menos unos treinta metros de arena entre ellos y el cadáver, además de un grupo de personas que evidentemente no son bañistas, sino que se encuentran ahí con motivo del cuerpo que – según revelaron las investigaciones de Espada – no fue arrojado a la playa por el mar, sino recuperado por rescatistas. Además, la Guardia Civil había ya llegado al lugar y colocado un cerco de seguridad en torno al cuerpo. La infografía junto a “vista general sobre la playa” deja ver la visión cónica de Bauluz, y la perspectiva desde la cual tomó la imagen a fin de transmitir su mensaje.¹⁴³

¹⁴¹ Arcadi Espada, “Vista general sobre la playa”, *Lateral*, mayo 2003, p.33.

¹⁴² Citado por Susan Sontag, *On Photography*, p.192.

¹⁴³ Teniendo ya conocimiento de las acusaciones de Espada, *La Vanguardia* publicó en su *Magazine* (2 de marzo de 2003) la fotografía de “Vista general sobre la playa”, sólo que recortándola por los lados, de manera que no figuraran en ella los bañistas y resultara evidente el engaño de “La indiferencia de Occidente”.



Hay una fotografía más sobre la que quisiera hablar. Me refiero a una imagen capturada por el fotógrafo sudafricano Kevin Carter en 1993, en Sudán. La imagen es muy similar a la de Nachtwey, con una diferencia importante: en vez de que la niña (en este caso se sabe que es una niña) esté “acompañada” por dos indiferentes africanos, se ve a un buitres detrás de ella, presumiblemente esperando a que muera. La fotografía, sin duda alguna, tiene una fuerza cruelmente peculiar, lo que, de hecho, le valió a Carter ocupar la primera plana de *The New York Times* y ganar el premio Pulitzer en 1994.



Kevin Carter (Sudán, 1993)

John Carlin, también fotoperiodista y amigo cercano de Carter, explica el acto del fotógrafo, quien fue cuestionado por haber estado más de veinte minutos mirando la escena esperando el mejor encuadre, sin acercarse a ayudar a la niña:

En marzo de 1993 [Carter] se tomó unas vacaciones [...] y se fue a Sudán. Ahí, apenas aterrizar, es donde vio a la niña y el buitre. Respondió con el frío profesionalismo de siempre. No habría podido elegir otra manera de actuar. Estaba programado, anonadado. El único objetivo era hacer la mejor foto posible, la que tuviera más impacto. Ahí empezaba y terminaba su compromiso. La lógica era muy sencilla: si hacía una foto potente, se beneficiaría a sí mismo, pero también *ampliaría la sensibilidad de los seres humanos en lugares lejanos y tranquilos*, despertando en ellos aquella compasión – precisamente – que en él estaba necesariamente adormecida.¹⁴⁴

La historia de la fotografía y del propio Carter crece aún más. En julio de 1994, dos meses después de recibir el Premio Pulitzer, Carter se quita la vida encerrándose en su auto y respirando monóxido de carbono por una manguera. El hecho de que durante su vida hubiera consumido toda clase de drogas no parece importar mucho a la hora de vincular su suicidio con aquella fotografía. Pero no es lo que aquí me interesa, sino esa especie de misión asumida por los fotoperiodistas y suscrita en el marco de la cultura de lo occidental: esa responsabilidad de mostrar a Occidente (a ellos que viven en esos “lugares lejanos y tranquilos”) las tragedias del resto del mundo, a fin de sensibilizarlo sobre la necesidad de intervenir.

El asunto cuadra perfectamente con nociones básicas dentro de la cultura de lo occidental y la relación que postula entre “occidente y sus otros”, nociones, además, con las que – después del segundo capítulo – el lector debe estar ya familiarizado. Me refiero a la pornografía del dolor, la compasión como un sentimiento civilizado, y la idea de una misión civilizatoria para con África, que actualmente asume más bien el adjetivo de “humanitaria”. Esto último no es cosa menor: el África predominante en los medios de información no es ya un África primitiva con una promesa de progreso por delante (imagen vinculada más bien

¹⁴⁴ John Carlin, “La fotografía de la pesadilla”, *El País*, 18 de marzo de 2007 (tomado de www.elpais.com)

con el breve “afro-optimismo” que siguió a la descolonización), sino un África cuya única esperanza es no desaparecer.

Pero recuperemos la cita de Karen Halttunen y su explicación del “arte sentimental” del siglo XVIII:

El arte sentimental asumió la tarea de enseñar la virtud ablandando el corazón y produciendo lágrimas de tierna simpatía [...] El arte sentimental ofreció imagen tras imagen de sufrimiento lastimero – escenas de pobreza, encarcelamiento, esclavitud, las consecuencias de la guerra, animales atormentados, mujeres en pena – todas orientadas a producir la simpatía del lector y, así, fortaleciendo (y demostrando) su virtud.¹⁴⁵

Que este tipo de fotografías motiven a quien las mira a expresar un sentimiento de compasión o indignación, no cabe la menor duda. Como en el siglo XVIII y retomando a Fiering, “la opinión de que una persona que no es movida por el dolor de otros es una especie de monstruo, una creación antinatural” es hoy un día un “dogma filosófico y psicológico.”¹⁴⁶ En todo caso, es en principio una opinión, y hay una sanción social para quien se atreve a decir que una imagen como tal no le motiva nada, expresada en cantaletas como aquellas de “¿cómo puedes ver esto y no sentir nada?” o “no podemos cerrar los ojos ante la miseria del mundo”.

Concediendo que las fotografías del sufrimiento africano motiven ciertos sentimientos, más interesante resulta la cuestión que plantea otra cantaleta, más popular todavía: “una imagen dice más que mil palabras”. La imagen muestra, no dice nada, podrá motivar emociones y el espectador podrá encontrar en ella alguna idea específica dependiendo la trama de significación a través de la cual aprehenda lo que se le muestra. En este sentido, las imágenes del sufrimiento africano no hacen sino reiterar lo que las tramas de significación predominantes en la cultura de lo occidental postulan sobre África, sin ofrecer nada nuevo al espectador, ni información relevante para que se haga una idea clara de lo que está aconteciendo

¹⁴⁵ Karen Halttunen, “Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture”, *American Historical Review*, vol.100, num.2 (1995), p.307.

¹⁴⁶ Norman S. Fiering, *loc. cit.*

en ese lugar del mundo – algo en lo que, no está demás repetirlo, no ayudan los reportes periodísticos. Como nos dice Susie Linfield:

When Mark Rothko called a red-and-black painting “Red and Black”, or when Cindy Sherman calls a self-portrait “Untitled”, they invite the viewer to discover richer, more capacious meanings in their work by refusing to limit our imaginations. Photojournalism works in the opposite way: meaning – moral, political, aesthetic – is deepened to specificity. [...] And photographs cannot, of course, tell us stories, for images are by their very nature non-narrative. The photograph contains no beginning, middle, and end – only a single moment that once was “now”, and now is “then”.¹⁴⁷

El poco énfasis que en los medios de información encontramos sobre la complejidad política o social que puede estar detrás de una “tragedia africana”, la reiteración de la imagen de ese sufrimiento pasivo y resignado, y la apuesta por la “sensibilización” de Occidente que dichas imágenes suponen, crean la impresión de que en África la cosa es bastante sencilla. La solución a los problemas del continente es un asunto de voluntad de Occidente, y nada más. Si las masacres continúan, si los niños mueren de hambre, es porque a los gobiernos occidentales no les interesa el asunto, o porque el ciudadano común y corriente sigue con su vida, indiferente frente a lo que sucede a miles de kilómetros de distancia.

La “tragedia africana” no tiene mayor complejidad, y no se requiere de ninguna lumbrera académica que explique qué está sucediendo: Bono organiza un concierto para mostrar que los jóvenes occidentales se preocupan por África, George Clooney y Don Cheadle reciben un reconocimiento por parte de premios Nobel de la paz por su campaña para ayudar al pueblo de Darfur, y Gwyneth Paltrow se disfraza de “africana” para mostrar su solidaridad con el continente.

¹⁴⁷ Susie Linfield, “Beyond the Sorrow and the Pity”, *Dissent*, Winter, 2001, p.103.



El “África” de la cultura de lo occidental, construida, reiterada y reformulada desde el siglo XVIII, es, en fin, un instrumento retórico, un objeto que permite construir la identidad de Occidente y a Occidente mismo sobre una supuesta capacidad para resolver absolutamente cualquier problema. Pero es también un recurso que se ofrece para quienes quieren expresar su humanidad: “Quieres hacer algo por el mundo, ve a África”. Quienes realmente van, son una minoría; la retórica, sin embargo, funciona y se aplica constantemente. En este sentido, “África” posee un lugar central en la economía de los sentimientos dentro de la cultura de lo occidental.

Durante mucho tiempo – nos dice Jean Baudrillard – se ha denunciado la explotación capitalista y económica del “otro mundo”. Hoy en día hay que denunciar su explotación moral y sentimental, ya que el canibalismo caritativo es peor que la violencia opresiva. [...] Tutela vampírica, injerencia humanitaria, Médicos sin fronteras, solidaridad internacional. Fase postrera

del colonialismo, el Nuevo Orden Sentimental no es más que el corolario del Nuevo Orden Mundial. [...] Cuidamos de reproducir la miseria en tanto que yacimiento simbólico, en tanto que combustible imprescindible para el equilibrio moral y sentimental de Occidente.¹⁴⁸

Como siempre – lo mismo que los medios pero con mucha más sustancia – Baudrillard es grandilocuente y recurre a tortuosas imágenes para construir argumentos que convencen por tanto vericuetos. En este caso, sin embargo, le doy la razón, pero con un matiz importante, fundamental: Baudrillard habla desde la cultura de lo occidental, por lo que resulta imposible para él reconocer que la representación de la miseria responde a estructuras simbólicas específicas que permiten hablar de Occidente y sus otros. El africano y el occidental son igualmente estereotípicos, y se requieren uno al otro.

Termino. Me entero por la internet que Paris Hilton, manchada en su imagen por tantas historias de “vulgaridades” indignantes para la opinión pública norteamericana, ha anunciado que en noviembre próximo visitará Rwanda, invitada por una organización humanitaria. ¿El objetivo? Mostrar que no es la niña boba e insensible que todos piensan. "I want to visit more countries where poverty and children's issues are a big concern [...] I know there's a lot of good I can do just by getting involved and bringing attention to these issues" – dijo Hilton. Se requirieron más de ciento cincuenta páginas, pero hemos descubierto un vínculo entre Carl Linnaeus y Paris Hilton.

En todo caso, declararse “occidental” es una opción que la gente – donde quiera que esté – puede o no tomar, como la pareja de bañistas o mi compañero televidente que sufre de modo íntimo. Por algunos años más, al menos, seguirá habiendo un África para quienes lo hagan.

¹⁴⁸ Jean Baudrillard, *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1995, pp.104-6.

BLIBIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Theory, Culture and Society*, vol.7, num.2 (1990), p.295-310.
- AUSTEN, Ralph A. y Woodruff D. Smith, "Images of Africa and British Slave-Trade Abolition: The Transition to an Imperialist Ideology, 1787-1807", *African Historical Studies*, vol.2, num.1 (1969), pp.69-83.
- BALLART, Jean François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1966.
- BAUDRILLAR, Jean, *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1995.
- BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, trad. Andrea Morales Vidal, México, Siglo XXI, 2006.
- BERTHEMET, Tanguy, "Au Kivi, la barbarie à visage humain", *Le Figaro*, 19 de noviembre de 2007. (www.lefigaro.fr).
- BETTS, Raymond F., *The False Dawn. European Imperialism in the Nineteenth Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975.
- , *Tricolore. The French Overseas Empire*, Londres, Gordon & Cremonesi Publishers, 1978
- BEWELL, Alan, "Romanticism and Colonial Natural History", *Studies in Romanticism*, vol.43, num.1 (2004), pp.5-35.
- BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.
- BOESCHE, Roger, "The Dark Side of Tocqueville: On War and Empire", *The Review of Politics*, vol.64, num.4 (2005), pp.737-52.
- BOORNSTIN, Daniel, *The Discoverers*, Nueva York, Random House, 1983.

- BRUCKNER, Pascal, “La elección a través del sufrimiento”, en su libro, *La tentación de la inocencia*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2004.
- BRUHN, Steven, “Aesthetics and Anesthetics at the Revolution”, *Studies in Romanticism*, vol.32, num.3 (1993), pp. 399-424.
- BURTON, John y John Muddiman, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- CARLIN, John, “La fotografía de la pesadilla”, *El País*, 18 de marzo de 2007 (www.elpais.com).
- CARLYLE, Thomas, “Occasional Discourse on the Negro Question”, *Fraser’s Magazine*, Vol.XL, 1849, p.527-38.
- CÉSAIRE, Aimé, *Discourse on Colonialism*, trad. Joan Pinkham, Londres, Monthly Review Press, 1972. *Ferremets*, Paris, Editions Du Seuil, 1960.
- CHAMBERS, Ian y Lidia Curti, *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, London, Routledge, 1996.
- COETZEE, J.M., *Elizabeth Costello*, Nueva York, Viking, 2003.
- COHEN, Anthony P., *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge, 1985.
- COMAROFF, Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, V.I., Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, y otros textos*, trad. Francisco González Aramburu, México, FCE, 1997.
- CURTI, Lidia y Ian Chambers, *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, London, Routledge, 1996.
- CURTIN, Philip D, *Imperialism*, Nueva York, Walker, 1971
- , *The Image of Africa. British Ideas and Actions. 1780-1850*, Madison, University of Wisconsin, 1964.
- DAMAS, Léon Gontram, *Black-Label. Poèmes*, Paris, Gallimard, 1988.

- DANGIS, Manohla, "Diamonds and the Devil, Amid the Aguish of Africa", *The New York Times*, 8 de diciembre de 2006.
- DEFOE, Daniel, *Robinson Crusoe*, trad. Julio Vacarezza, Buenos Aires, Acme Agency, 1949.
- DUDLEY, Edward y Maximilian E. Novak, *The Wild Man Within. An Image in Western Thought, from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1972.
- ELIAS, NORBERT, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Trad. Ramón García, México, FCE, 1989
- ERLMANN, Veit, "The Aesthetics of the Global Imagination: Reflections on World Music in the 1990's", *Public Culture*, vol.8, num.3 (1996), pp.467-87.
- ESCALANTE, Fernando, *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, México, Paidós, 2000.
- , *A la sombra de los libros. Lectura, mercado y vida pública*, México, El Colegio de México, 2007.
- ESPADA, Arcadi, "Vista general sobre la playa", *Lateral*, mayo 2003, pp.33-35.
- EWING, Catherine P., "The Ilusión of Wholeness: Culture, Self and the Experience of Inconsistency", *Ethos*, vol. 18, num.3 (1990), p.251-278.
- FANON, Franz, *Peau Noire Masques Blancs*, Paris, Éditions Du Seuil, 1965.
- FARRAR, Tarikhu, "When African Kings Became 'Chiefs'. Some Transformations in European Perceptions of West African Civilization, c.1450-1800", *Journal of Black Studies*, vol. 23, num.2 (1992), pp.258-279.
- FERGUSON, James, *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Durham, Duke University Press, 2006.
- y Akhil Gupta, "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, vol.7, num.1 (1992), pp.6-23.
- FERRO, Marc, *La Colonización. Una historia global*, trad Eliane Cezanave, México, Siglo XXI, 2000.

- FIERING, Norman S., "Irresistible Compassion: An Aspect of Eighteenth-Century Sympathy and Humanitarianism", *Journal of The History of Ideas*, Vol.37, num.2 (1976), pp.195-218.
- FIGLIO, Karl, "The Metaphor of Organization: An Historiographical Perspective on the Bio-Medical Sciences of the Early Nineteenth Century", *History of Science*, vol.14, num.1 (1976), pp.17-35.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón, México, Siglo XXI, 2006.
- , *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1998
- GEERTZ, Clifford, *Los usos de la diversidad*, trad. José Nicolau La Roda y Nicolás Sánchez Durá, Barcelona, Paidós, 1996.
- , *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- GEISS, Imanuel, *The PanAfrican Movement. A History of PanAfricanism in America, Europe, and Africa*, trad. Ann Keep, Nueva York, African Publishing Co., 1974.
- GIFFORD, Prosser y Roger Lois (eds), *France and Britain in Africa: Imperial Rivalry and Colonial Rule*, New Haven, Yale University Press, 1978.
- GUPTA, Akhil y James Ferguson, "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, vol.7, num.1 (1992), pp.6-23.
- HALTTUNEN, Karen, "Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture", *American Historical Review*, vol.100, num.2 (1995), pp.303-334.
- HAMMOND, Dorothy y Alta Jablow, *The Myth of Africa*, Nueva York, The Library of Social Sciences, 1977.
- HANNERZ, Ulf, *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid, Cátedra, 1998.
- , "Thinking About Culture in a Global Ecumene", en James Lull (ed), *Culture in the Communication Age*, London, Routledge, 2001, pp.54-71.
- HARRIS, Marvin, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica, 2000.

- HOBBSAWM, Eric, *La era del imperio, 1875-1914*, trad. Siam Faci Lacasta, Buenos Aires, Crítica, 1998.
- IRELE, Abiola, “Négritude, Literature and Ideology”, *The Journal of Modern African Studies*, vol.3, num.4 (1965), p.499-526.
- JABLOW, Alta y Dorothy Hammond, *The Myth of Africa*, Nueva York, The Library of Social Sciences, 1977.
- JACOBSEN, Jens Peter, *Niels Lyhne*, Trad. Ana Sofía Pascual, Barcelona, Acantilado, 2003.
- JORDAN, Winthrop D., *White over Black. American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, Tennessee, University of North Carolina Press, 1968
- KESTELOOT, Lilyan, *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Bélgica, Université de Bruxelles-Institut de Sociologie, 1963.
- KIPLING, Rudyard, “The White Man’s Burden”, en *Rudyard Kipling’s Verse: Definitive Edition*, New York, Doubleday, 1929.
- LAING, Ronald D., *El yo y los otros*, trad. Daniel Jiménez Castillejo, México, FCE, 2000.
- LANE, Anthony, “Officers and gentleman”, *The New Yorker*, 5 de septiembre de 2005.
- LINFIELD, Susie, “Beyond the Sorrow and the Pity”, *Dissent*, Winter, 2001, pp.100-107.
- LOIS, Roger y Prosser Gifford (eds), *France and Britain in Africa: Imperial Rivalry and Colonial Rule*, New Haven, Yale University Press, 1978.
- MANNONI, Dominique O., *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, Nueva York, F. Preager, 1965.
- MAYER, Ruth, *Artificial Africas. Colonial Images in the Times of Globalization* (New Hampshire, University Press of New England, 2002.
- MBEMBE, Achille, “Ways of Seeing: Beyond the New Nativism. Introduction”, *African Studies Review*, vol.44, num.2 (2001), p.1-14.

- MBOUKOU, Alexandre, "The PanAfrican Movement, 1900-1945: A Study in Leadership Conflict Among the Disciples of PanAfricanism", *Journal of Black Studies*, vol.13, num.3 (1983), pp.275-88.
- MEEK, RONALD, *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, Inglaterra, Cambridge, 1973.
- MITCHELL, W.J. Thomas, *Iconology. Image, text, Ideology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p.32.
- MOMMSEN, Wolfgang J., *La época del imperialismo. Europa 1885-1918*, México, D.F., Siglo XXI, 2003.
- MONTAIGNE, *Ensayos completos*, Tomo I, Barcelona, Folio, 2001.
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, trad. Amelié Cuesta, México, Gernika, 2005.
- MUDDIMAN, John y John Burton, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- MUDIMBE, V.Y. (ed.), *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- NOEL, Donald (ed.), *The Origins of American Slavery and Racism*, Columbus, Charles E. Merrill, 1972.
- NOVAK, Maximilian E. y Edward Dudley, *The Wild Man Within. An Image in Western Thought, from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1972.
- PADMORE, George, *PanAfricanism or Communism: The Coming Struggle for Africa*, Londres, D.Dobson, 1956.
- PARK, Mungo, *Travels in the interior Districts of Africa*, Londres, Duke University Press, 2000.
- PIETERSE, Jan Nederveen, *Globalization and Culture. Global Mélange*, Oxford, Rouman & Littlefield, 2004.
- PRATT, Mary Louise, *Imperial Eyes: travel writings and transculturation*, Londres, Routledge, 1992.

- REISIGL, Martin y Ruth Wodak, "Discourse and Racism: European Perspectives", *Annual Review of Anthropology*, num.28, 1999, pp.175-199.
- ROBERTSON, Roland, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992.
- SAID, Edward, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York, Vintage Books, 1987.
- , *Cultura e imperialismo*, trad. Nora Catelli, Madrid, Anagrama, 2001.
- SCOTT, A.O., "Digging Up the Truth in a heart of Darkness", *The New York Times*, 31 de agosto de 2005.
- SENGHOR, Léopold Sédar, *Éthiopes*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1974.
- SONTAG, Susan, *On Photography*, New Cork, Picador, 2002.
- , *Regarding the Pain of Others*, New York, Picador, 2003.
- STASZAK, Jean-François, "Primitivism and the Other. History of Art and Cultural Geography", *GeoJournal*, num.60, 2004, pp.353-364.
- STOCKING, George W. Jr., *Victorian Anthropology*, Londres, The Free Press, 1978.
- TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. Martí Mur U., México, Siglo XXI, 2003.
- USOIGWE, G.N., "La división y conquistas europeas en África: visión general", en Adu Boahen (coord.), *Historia General de África*, Tomo VII, Madrid, UNESCO-Technos, 1981, pp.41-67.
- WHITE, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 2005.
- WODAK, Ruth y Martin Reisigl, "Discourse and Racism: European Perspectives", *Annual Review of Anthropology*, num.28, 1999, pp.175-199.
- YOUNG, Robert F., *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001.