



La imagen del Africano entre los portugueses antes de los contactos

The image of the African among the Portuguese prior to contacts

José da Silva Horta

Universidad de Lisboa

<https://orcid.org/0000-0002-5261-0850>

Resumen: Con este trabajo pretendemos aproximarnos y evaluar los referentes culturales de los primeros viajeros que visitaron África y sus primeras impresiones sobre los nativos de las tierras visitadas. Esos referentes se constituyen como un código del que forman parte clasificaciones varias, estereotipos, lugares comunes y valores que son compartidos, en lo fundamental, por el Occidente cristiano, espacio cultural al que pertenece Portugal.

Palabras claves: África, viajeros, estereotipos, cultura, Portugal, imagen

Abstract: With this work we intend to approach and evaluate the cultural references of the first travelers who visited Africa and their first impressions about the natives of the lands visited. These references are constituted as a code that includes various classifications, stereotypes, common places and values that are shared, fundamentally, by the Christian West, the cultural space to which Portugal belongs.

Keywords: Africa, travelers, stereotypes, culture, Portugal, image, travelers

RAFAEL RAYA TÉLLEZ Y ANTONIO SANTOS MORILLO.

Cuando nos preguntamos cuál sería la representación del Africano, en particular del Negro, entre los portugueses que, a lo largo de los siglos XV y XVI establecieron por primera vez contacto con él, en las costas de su propio continente, (o de las noticias que de éste recibían),

debemos antes que nada prestar atención a la imagen anterior a esos contactos. Ésta permite evaluar con más aproximación el peso de los referentes culturales de los viajeros, en sus primeras visiones sobre el Africano.

Esos referentes se constituyen como un código del que forman parte clasificaciones varias, estereotipos, lugares comunes y valores que son compartidos, en lo fundamental, por el Occidente cristiano, espacio cultural al que pertenece Portugal.

Tomando como base este código referencial se valoran positiva o negativamente los pueblos extraeuropeos, conforme estos, en la imagen que de ellos se construye, se aproximan o se alejan del patrón que el Occidente Cristiano definió para sí mismo y al que no renuncia.



Benozzo Gozzoli: "El Cortejo de los Reyes Magos", 1459. Fresco de la capilla del actual Palazzo Medici Riccardi, Florencia

El Negro, y el Africano en general, a pesar de las características propias de su imagen, son así uno de los objetivos de esa actitud profundamente etnocéntrica. El alcance y los límites de esa imagen son trazados por el código cultural que en cada momento histórico está disponible para evaluarlos.

Retrocedemos al siglo XIV e inicios del XV, situándonos en las fuentes escritas portuguesas o de versión portuguesa (o incluso al siglo XIII en las obras que sólo nos llegaron por versiones anteriores). Se pretende

efectuar un sondeo en diversas áreas de la producción escrita en que el referido código, asociado a diferentes preocupaciones e intenciones, se puede captar con claridad en relación con las fuentes narrativas, fuentes relativas a la vida moral y religiosa (principalmente teológicas y de espiritualidad) y pedagógicas¹

En primer lugar, trataremos los tópicos y estereotipos directamente asociados al color negro y al Africano-Negro; en la orientación de esta aproximación fueron esenciales, como punto de partida, las conclusiones de los estudios ya realizados por especialistas en relación con las fuentes escritas e iconográficas del Occidente Medieval; en segundo lugar -y en articulación con el primero- las categorías más globalizadoras de la imagen de los pueblos no cristiano-occidentales en que el Africano se integra. Escogiendo el campo religioso como núcleo de esa imagen, veremos cómo las categorías -Cristiano, Moro, Gentil, etc.- aparecen articuladas y jerarquizadas, componiendo así una clasificación antropológica, que será, *a posteriori*, ampliamente utilizada en la caracterización de los pueblos, no sólo africanos sino amerindios y asiáticos, con los que la expansión europea de los siglos XV y XVI se vio confrontada.

1. En las fuentes portuguesas se confirma el gran peso negativo que, para la imagen del Africano del siglo XIV e inicios del XV, tienen los estereotipos de herencia medieval anterior asociados al color negro y al Negro².

El ennegrecimiento del color de la piel aparece asociado a la muerte o cercanía de la muerte y simboliza la tristeza o el sufrimiento ligados a aquélla:

"Puesto que tú eres hombre que te convertirás en no hombre; y cuando enfermares para morir, te aumentará el dolor, y tú, pecador, sentirás gran pavor; tu corazón temblará, caerá la cabeza, el seso olvidará,

¹ En la tipología de las fuentes seguimos de cerca el esquema general propuesto por el equipo de medievalistas bajo la dirección de L. Génicot: *Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, fase. 1, *Introduction*, Brepols, Tournhout, Univ. Catholique de Lovain, 1972.

² Cf. *L'Image du Noir dans l'art occidental*, Fribourg, Office du Livre, 1979, vol. 11, tomo 2: Jean Devisse y Michel Mollat, *Les Africains dans l'ordonnance chrétienne du monde (X /Ve-x Vle siècle)*, pp. 71-73. Sobre esta temática ver particularmente para las fuentes iconográficas y análisis regional, la obra citada *supra* (vol. 11, tomos 1 y 2); para las fuentes escritas ver François de Medeiros, *L'Occident et l'Afrique (X//lexve siècle). Images et représentations*, préface de Jacques Le Goff, Paris, Karthala, Centre de Recherches Africaines, 1985

la virtud se secará, la cara amarillará, *el rostro se volverá negro, los ojos se volverán tenebrosos*, los oídos ensordecen, la boca enmudecerá y la lengua se acortará"³

En las *Cantigas de Santa María*, una obra de mediados del siglo XIII, el adjetivo *negral* es incluso sinónimo de *desgraciado*. El color negro es también el color del j.castigo de los malos o pecadores por oposición al color blanco, de la recompensa de los buenos, como en el *Boosco Deleitoso*⁴.

La contraposición blanco/negro con sentidos, respectivamente, positivo y negativo no representa *en sí* ningún prejuicio de tipo racial, sino que es tan sólo el resultado del sistema de colores propio del código cultural.

En un texto escrito en latín y de carácter acentuadamente teológico, accesible a un público muy restringido -el *Colírio da Fé contra as Heresias* de Fray Álvaro Pais- , el color negro (en uno de sus sentidos) se define, en el apéndice final de interpretación de "palabras y figuras de la Biblia", no sólo como el color del pecado sino también como el del demonio. Pero esta caracterización del diablo como negro está ampliamente difundida y al alcance de la mayoría: es un tema frecuente en los ejemplos de las obras espirituales, de devoción personal o para responder a las necesidades de la predicación; están en este último caso, los *exempla* de una obra de adecuación pedagógica de doctrina, como el *Orto do Esposo*, la literatura visionaria, la hagiografía o incluso la poesía piadosa destinada a ser cantada.

El diablo interviene bajo forma animal -caballo negro, ave de cabeza negra, etc.- y principalmente bajo forma humana o similar. Toma la apariencia de un niño negro en el *Espelho dos Reis* de Álvaro Pais, en dos situaciones semejantes: el capítulo sobre las tentaciones:

"Y de San Martín se lee que el diablo se le apareció repetidas veces en forma humana. De la misma manera se lee de San Antonio

³ *Boosco Deleitoso*, ed. de A. Magne, R. de Janeiro, Inst. Nacional do Livro, 1950, pp. 266-267. Cf. también *Cantigas de Santa Maria*, ed. de W. Mettmann, IV vals., Coimbra, Univ. de Coimbra, 1959-1964, vol. 11, p. 253 y vol. III, p. 346.

⁴ Cf. *Boosco Deleitoso*, op. Cit., p. 10: "el color negro (de la Justicia) demuestra la tribulación y el Dol or que la justicia hace padecer a los malos". En el mismo sentido, asociado explícitamente a los tormentos del infierno, ver *Viséio de Túndalo*, ed. de F. M. Esteves Pereira, en *Revista Lusitana*, III, 1895, pp. 106 y 111.

que se le apareció en la forma de un *niño negro* y en la forma de diferentes alimañas".

Y como uno de los impedimentos de la oración:

"El noveno impedimento es la sugestión del diablo que aleja a muchos de la oración. En Gregorio, en uno de los diálogos: "Cierta monje no podía estar en el oratorio en oración; siempre que era reprendido, se iba, y nunca quiso enmendarse. Entonces, San Benito vio cómo un *niño negro* lo sacaba del oratorio arrastrándolo por el borde del hábito. San Benito corrigió a este monje con azotes y, por fin, se retiró como si él mismo hubiese sido azotado."⁵



Mantegna: "Tríptico con la Epifanía, la Circuncisión y la Ascensión". Detalle.

En la realidad la metamorfosis del demonio en niño negro es un prototipo proporcionado por los *Diálogos* de Gregorio Magno que llega a originar una representación iconográfica de la tentación de San Martín⁶.

Sin embargo, el diablo negro en las obras de mayor vulgarización de los géneros a los

que antes se hace referencia- a la que ésta y otras obras de Álvaro Pais no pertenecen- e incluso en las destinadas a un medio menos amplio (de corte y eclesiástico), como las novelas de caballería del ciclo de la Demanda, se representa sobre todo bajo formas en las que el aspecto humano y el fantástico están asociados. Son más frecuentes, como elementos de caracterización, hombres o demonios negros como carbón o

⁵ *Espelho dos Reis*, ed. y trad. de Miguel P. de Meneses, Lisboa, Inst. de Alta Cultura, vol. II, 1963, pp. 187 y 311, respectivamente.

⁶ Cf. *L'Image du Noir [...]*, op. Cit., vol. II, t. 1: Jean Devisse, *De la menace démoniaque l'incarnation de la sainteté*, pp. 68-69.

como pez, torturadores, pavorosos; comparados con gigantes por su gran altura de ojos rojos como brasas o candelas encendidas. Así pues, es notoria la presencia del estereotipo del diablo negro, torturador o tentador, que continuaba teniendo (por lo menos en la iconografía) un gran éxito en el Occidente Cristiano a lo largo del siglo XIV y hasta mediados del XV. Las comparaciones de negro como (o más que) la pez, el carbón o incluso la mora o la tinta, no son más que fórmulas constantemente repetidas, que revelan la preocupación de los vulgarizadores por facultar una "visualización" inmediata que corresponda a la adjetivación de "negro", que por sí sola era insuficiente para el horizonte cultural de un público más amplio al que se pretendía edificar⁷. El mismo esquema de adjetivación se utiliza en todas las referencias al color negro en las *Cantigas de Santa María*, obra que frecuentemente capta temas de la devoción popular. Nótese que en el *Orto do Esposo* -en su globalidad, texto más común a un medio clerical culto- al adjetivo "negro" no se le añade ninguna comparación clarificadora. Particularmente sugerente para la imagen del Africano resulta el esquema de contraste negro/blanco de la *Vzsáo de Tündalo* en la descripción de los demonios: "Y dijeron (los diablos) porque tardamos más. Démosla (el alma) a Lucifer para que la coma. Y aquellos demonios eran *negros como carbones*, y tenían los ojos como candelas encendidas, y los *dientes tenían blancos como la nieve* y traían rabos, como escorpiones, y las uñas de los pies y de las manos eran agudas como hierro y mucho más y así amenazaban el alma, y moviendo contra ellas los instrumentos que tenían con los que atormentaban las otras almas iban al infierno."⁸

El demonio toma también la forma de "etíope negro", estereotipo igualmente común en los *exempla* sacados de las vidas de santos⁹, manteniendo los elementos de caracterización antes definidos: "aparecen entre ellos muchos acipios (sic por etíopes) negros y muy espantosos y muy grandes como gigantes, y por la catadura que tenían cambiada y por las vestiduras negras que traían podía cualquier hombre entender bien, que eran sirvientes del Infierno y traían en las manos espadas muy afiladas."¹⁰

⁷ F. de Medeiros, *op. cit.*, pp. 78-79 y 228-229.

⁸ Cf. en la ed. cit. de F. M. Esteves Pereira, p. 110.

⁹ Cf. Medeiros, *op. cit.*, pp. 229-231.

¹⁰ *Vida dos Padres Sanctos que uiueram na cidade de Merida*, ed. por J. J. Nunes en *Revista Lusitana*, xxv, 1923-25, pp. 240-241. En el texto original, que habría

Del término "etíope" (de *aethiops* = cara quemada) coexisten dos significados dominantes en la Edad Media (así como en la Antigüedad): por un lado, son "etíopes" el conjunto de los pueblos sometidos a los rigores del sol; por otro es la designación espontánea del Negro como tipo más característico de este grupo humano. Egipto, y globalmente el Norte de África, están así en una situación de transición hacia una región más al sur y a oriente que constituye lo que se podría designar por "África Aethiopica" (Francois de Medeiros). La asimilación del Eetíope a la negritud del demonio no sólo está relacionada con la estancia prolongada de éste en el Infierno, sino también con la evocación a causa del color negro, de las consecuencias del calor de la zona tórrida de donde proviene el Eetíope¹¹. Esa coloración tiene, en relación con el clima, un lugar común explicativo que podemos encontrar en la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio.

"E César, des to puedes auer tú por testigo el color mismo del pueblo que mora en Ethiopia, cuya sangre es quemada de la grand calentura del sol, que a allí el poder de su feruor e de los bahos del ábrego, que es entre los uientos el más caliente, dond an los omnes dallí el color muy negro"¹² .

Este tipo de explicación, incluido o basado en los esquemas exegéticos de tradición patristica, está pensado en el plano simbólico: Eetíope y Etiopía - así como "Egipcio" o "Egipto" - como metáforas del pecado, Diablo o infierno. En verdad, Egipto y Etiopía son alegóricamente consideradas tierras de reserva del pecado, en el marco de una imagen estable del Occidente cristiano en el que la negritud es el signo del mal¹³, al que se unen los esquemas vehiculados por los enciclopedistas relativos a los

sido traducido del latín, "acipios" por "etíopes" seg. J. J. Nunes, que corrige también "cambiada" por "turbada". Ver en A. Pais, *Espelho dos Reis, op.cit.*, vol. I, 1955, p. 315, demonios "con la figura de etíopes".

¹¹ F. Medeiros, *ibidem*, p. 232. Consúltese el mismo autor, sobre los significados del término etíope, *ibidem*, p. 159.

¹² *General Estoria* de Alfonso X El Sabio (Primera Parte), ed. de A. de Solalinde, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1930, p. 117. De esta obra -existente en la biblioteca de Don Duarte y ampliamente utilizada por Zurara en la *Crónica dos Feitos da Guiné-* mandó hacer Don Juan I una traducción portuguesa a inicios del siglo XV, de la que sólo existen fragmentos.

¹³ Cfa. Jean Devisse, *op. cit.*, p. 59. Ejemplos de la exégesis referida se pueden encontrar en el Colírio da Fé contra as Heresias, ed. y trad. de Miguel P. de Meneses, Lisboa, Inst. de Alta Cultura, vol. II, 1959, pp. 249,251 y 299, *Espelho dos Reis, op. cit.*, vol. II, p. 395 e incluso en el Orto do esposo, ed. de B. Maler, vol. I, Ria de Janeiro, Inst. Nacional do livro, 1956, pp. 98 y 121

pueblos exteriores, que aparecen repetidos, por ejemplo, en el *Orto do Esposo*:

"La duodécima abusión es la gente sin ley. Porque aquél que desprecia los dichos de Dios y los establecimientos de la Ley, va por desvariados caminos de errores y cae en una celada y en muy malas costumbres, tal como les sucede a algunas gentes en algunas partes del mundo.

Ejemplo. En los desiertos de Etiopía hay unas gentes que viven sin ley, tal como bestias y tienen mujeres sin casarse y son llamados Garamantes. Y otros hay ahí que maldicen el sol, cuando se levanta y cuando se pone, porque los quema en aquella tierra muy fuertemente. Otros hay ahí que viven en cuevas y comen serpientes y cualquier otra cosa que pueda ser comida, y estos son llamados Trogloditas. Otros andan desnudos y no trabajan en ninguna cosa, y estos son llamados Grasafantes¹⁴.

Coexiste, sin embargo, junto a la interpretación del etíope y del color negro de la piel (quemada por el calor del sol), despectiva hacia el Africano, otra más positiva. Lo atestigua por ejemplo el pasaje del *Boosco Deleitoso* (cap.LXXVI) relativo al "etíope" Moussés que de ladrón se transforma después en siervo de Cristo y en ejemplo de virtud de vida solitaria. El propio color negro del Etíope alcanza también un sentido positivo: en el *Orto do Esposo*, que como el *Boosco* es apologista de la vida eremítica, se hace referencia a dicho color en un ejemplo de la vida de San Jerónimo como consecuencia de la penitencia del justo en la vida del desierto "que mortifica la carne para dar vida al alma"¹⁵. En esta interpretación se encuadran otros dos ejemplos semejantes: el de la *Vida de Barlaáo e Josaphat* y el de la *Vida de Santa María Egipcíaca* que es la que más nos interesa aquí. Trata del encuentro de un "santo hombre" del desierto con una egipcia, pecadora en el pasado, que se convirtió, se bautizó y hace penitencia en el desierto; después de un primer momento en que su interlocutor, Zósimo, la confunde con la imagen del demonio, comprende inmediatamente que ella es una "santa mujer" a quien Dios confirió

¹⁴ Orto do Esposo, op. cit. p. 117. Estas imágenes fueron estudiadas con profundidad por Medeiros (op. cit .. , 1ª parte). Véase también la tipología e interpretación de C. Kappler, *Monstres, démons et merveilles a la fin du Moyen Age*, París, Payot, 1980, cap. IV y ss., y sobre la etnología de los enciclopedistas, Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, [1971], pp. 49-74.

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 19-20.

poderes milagrosos y la trata con la máxima veneración. De este texto presentamos dos pequeños extractos:

"Y un día a la hora sexta alzó los ojos al cielo, y prestó atención al lado derecho; vio en una parte, una especie de sombra de cuerpo humano que le produjo gran espanto y turbación. E imaginó que era un fantasma aquello que veía, e hizo la señal de la cruz y rezó. Y hecha y rehecha la oración vio un cuerpo andar hacia el lado del mediodía, completamente negro y por el calor del sol muy quemado.

Los cabellos de su cabeza eran blancos como la lana blanca, pequeños y le llegaban hasta el cuello. [...] Y se maravilló mucho Zósimo sobre qué cosa fuera aquello de tal modo que terminó pensando que era alguna noble y grande persona. [...] Mas él ponía por testigo a Nuestro Señor y decía que mientras aquella santa mujer hacía su oración él la veía permanecer levantada del suelo poco más de un codo. Y él viendo tal visión tuvo gran temor, y con horror cayó a tierra y tuvo fuertes sudores [...]. Y la santa mujer se llegó a él y alzándolo del suelo le dijo: Padre, ¿por qué se turban tanto tus pensamientos y te escandalizas de mí, imaginando que yo era un fantasma y un espíritu malo que fingía rezar? Señor, ten certeza que soy mujer pecadora pero bautizada con el bautismo de Nuestro Señor Jesucristo y espíritu malo no soy, soy tierra y ceniza y no/soy nin guna obra del espíritu maligno".¹⁶

Es un episodio que no sólo atestigua el rechazo de la identificación lineal negro-diablo sino que también, y más importante, nos parece poder remitir -como una de las lecturas posibles- al tema de la conversión de la Gentilidad que consigue "Salvarse", simbolizada en la egipcia negra y su trayectoria ascética, tal como en el etíope del *Boosco*, y que subyace en el texto en la caracterización de Egipto y Libia como tierras en las que viven muchos cristianos que van en peregrinación a Jerusalén. Esta imagen espiritual (que coexiste con la de signo negativo ya mencionada) se repite en su formulación teológica en el *Colírio da Fé...*, pero no traspasa el simple esquema exe- gético que se limita a reproducir una tradición preestablecida:

"*Aegyptus* (Egipto), el mundo o el pueblo de los gentiles. En los Salmos: "Vendrán legados de Egipto"
¹⁶ *Vida de Santa María Egipcíaca*, versión ed. por J. J. Nunes, en *Revista Lusitana*, XX, 1917, pp. 188 y 190-191

Aethiopia (Etiopía), la Iglesia de los gentiles. En los Salmos: "De Etiopía vendrá la mano de Dios".¹⁷

Se nos presenta pues el problema de saber si la repetición de este texto hagiográfico, además de insertarse en una determinada tendencia mística y en el gusto por lo patético dominante en la época - que explican el éxito que obtuvo también en Portugal con, por lo menos, dos versiones poco distanciadas en el tiempo (del Trecentos o de inicios del Cuatrocientos)-, podrá de algún modo ser indicio todavía de un interés real por el problema de la evangelización de los pueblos exteriores y su acogida en la "Iglesia de Cristo" o de los Gentiles, como nos sugiere la gran conversión de la Egipciaca: temática de la articulación del Africano con la categoría de Gentil.

Más próxima que la mítica y oscura *Africa Aethiopica*, la franja septentrional del continente africano parece constituir para el cristiano peninsular, como destaca Annie Courteaux (refiriéndose en concreto a los castellanos del siglo XIII), un referente espacial y una presencia, reales en su vida cotidiana¹⁸, sintetizados en el contacto bélico con los musulmanes. En el caso portugués deben tenerse también en cuenta las relaciones comerciales frecuentes con el Norte de África, por lo menos desde el siglo XIV, e incluso los contactos establecidos por órdenes religiosas, a lo largo de los siglos XII y XIII, en los que también los portugueses participaron¹⁹.

La asociación *Moro-África* se ve reforzada por una versión oficial de la historia peninsular que tiene su origen en la corte de Alfonso X el Sabio²⁰. Conocida la gran influencia en Portugal de la obra histórica alfonsí, una lectura de la genealogía y la crónica portuguesa (de finales del siglo XIV e inicios del XV) derivada en gran parte de aquélla,

¹⁷ Op. cit. vol. 11, p. 249. Cf. *Antigo Testamento, Salmos*, 67.

¹⁸ Annie Courteaux, *L'Africain, le Maure, l'Afrique, l'Islam dans la constitution d'une Idéologie Castellane au XJJ^e siècle*, these pour le Doctorat du 3eme cycle, prep. Sous la direction de M. Jean Devisse, Univ. de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1982 (dactilografiada), pp. 85-86.

¹⁹ Cf. Luís de Albuquerque, *Introdução a história dos Descobrimentos Portugueses*, Mem Martins, Publicações Europa-América, pp. 72-80. Sobre el horizonte de conocimiento de la "tierra de los Negros" o África *etíope*, anterior a los " viajes enriqueños, consúltese *idem, ibidem*, p. 110 y siguientes, y Maria Emília Madeira Santos, *Viagens de exploração Terrestre dos Portugueses em África*, 2ª edición., Lisboa, Centro de Estudos de Hist. e Cartografia Antiga, 1988, cap.I.

²⁰ Cf. Courteaux, *op. cit.*, p. 136.

permite constatar, por un lado, una imagen del Moro como oponente político-religioso fundamental; por otro, la identificación de *África*, en sentido restringido (una de sus acepciones), como *tierra de Moros*, ambas ya vehiculadas por la historiografía castellana.

La mayor operatividad y predominio de este concepto restrictivo se desprende, por ejemplo, del horizonte geográfico del *Ministerio Armorum*, tratado de "formación profesional" de heraldos, cuyo oficio los obligaba a desplazamientos frecuentes por la cuenca mediterránea. Escrito un año después de la conquista de Ceuta revela todavía la adecuación de ese concepto de África -región septentrional del continente ocupada por musulmanes ("sarracenos" o "agarenos")- a los objetivos expansionistas de la corona de Portugal en Marruecos. El mismo, figura en la exposición del maestro Antonio Martins, secretario de D. Joao I, en el Concilio de Constanza, hecha el mismo año.

"El nombre del infiel Mahoma fue apagado y retirado y Cristo es hoy ahí [en Ceuta] honrado y adorado. La victoria debe traer gran alegría y júbilo a toda la Iglesia y a todo el pueblo cristiano porque, con la toma de la ciudad, poderosa por tierra y por mar, puerto y llave de toda África, el Altísimo abrió el camino al pueblo cristiano para que a partir de ahí prosigan en la salvación de sus almas realizando venturosas operaciones contra los sarracenos [...]"

A favor de esta misma fe, por decisión propia, se hizo a la mar, entró por tierras de Moros, les tomó una gran ciudad e hizo que, donde se honraba al impío Mahoma, fuese adorado Cristo, nuestro redentor."²¹

De la misma manera África se considera tierra de derecho de cristianos, usurpada por los musulmanes y, en cuanto tal, es legítima su reconquista:

"Exortación al rey de Castilla contra los sarracenos

Derecho tienes al África donde otrora se respetaba muy sinceramente el nombre de Cristo, y que hoy habita Mahoma. Los reyes Godos, tus antepasados, muy gloriosos y muy fieles en la fe de Cristo, la sometieron a la fe. Ahora la detentan y ocupan por culpa de

²¹ Cf. "*Documentos relativos a presença dos Portugueses no Concílio de Constança*", trad y pub. en *Livro de Aautos: De ministerio Armorum ...*, ed. Y trad. de Aires A. Nascimento, Lisboa, INIC, 1977, (Apéndice), p. 330.

nuestros pecados, los enemigos de la fe y tuyos[...]. Ella te pertenece por derecho hereditario. Y, porque te pertenece, sométela a la fe, ocúpala en nombre de Cristo y venga la ofensa contra Él cometida."²²

El Negro aparece frecuentemente "camuflado" bajo las designaciones más amplias de Africano y Moro que son frecuentemente sinónimas, como observa Courteaux:

"El término Moros designa a los Musulmanes en general y en el caso de la Península Ibérica engloba dos realidades: los Musulmanes Negros y los Musulmanes Blancos sin que se haga distinción de color cuando se trata del pueblo."²³

Con todo, esa distinción existe en la vida cotidiana, a pesar de que con frecuencia *moro* sea sinónimo de *negro*. La noción de "moro negro" se usa en el lenguaje corriente como puede verificarse en documentos relativos al comercio de esclavos.²⁴

En la crónica portuguesa, tal como en su antecedente castellana, es posible aislar uno de los tipos más corrientes de moro '--' negro: el guerrero negro. En la *Crónica Geral de Espanha de 1344*, además de designarse bajo la categoría global de Moros a los diversos pueblos africanos que integran los ejércitos musulmanes -inclusive guerreros de "Guynoia" (i.e. Guinea)-, figuran, en la descripción que en ellas se hace de las armas del rey de Aragón, "cuatro cabezas de moros negros que venciera en una batalla"²⁵: mención de un tipo de representación heráldica del negro corriente en la época.

El Negro no pierde, por su inclusión en la categoría de Moro, las connotaciones con el demonio que su color acarrea; más bien le

²² *Espelho dos Reis*, op. cit., vol. I, p. 13.

²³ A. Courteaux, op. cit., p. 42 (trad. del a.). Sobre el Moro como sinónimo de Negro cf. *idem, ibídem*, y p. 130.

²⁴ Cf. doc. relacionado con la venta de un "moro negro de color y pelo crespo" al igual que otro de la venta de un "moro blanco de color", ambos datados en 1332. ANTT, Convento de Almoester, Livro 5, números 19 y 26 respectivamente (ref, doc. cedida por el Prof. Dr. Pedro Barbosa).

²⁵ Cf. ed. de L. F. Lindley Cintra, vol 111, Lisboa, Academia Port. De História, 1961, p. 260, pasaje derivado de otro igual de la *Primera Crónica General de España* de Alfonso X el Sabio. En relación con el episodio referido a los diversos pueblos africanos, el mismo es inexistente en la parte que le corresponde de esta crónica (cf. ed. de R. Menéndez Pidal, t. 11, Madrid, Ed. Gredas, 1995, pp. 476 y 400, respectivamente).

refuerza el carácter, en sí demoníaco, propio de la condición de musulmán, que se cruza con la imagen del *guerreo negro*:

"Se tu és Madre de Deus,
defende este castelo
e a nós, que somos teus,
e guarda a tua capela que nao seja dos encreus
mouros em poder, nem façam a tua imagem arder."

[...]

E deixaram-na dizendo:

"Veremos o que farás"
Entao os combatedores
tornaram todos atrás;
e tres mouros entraram,
chus negros que Satanás
no castelo, os de dentro
os fizeram cair [...]."²⁶

Considerado oponente máximo, tanto en la concepción de los teólogos como Álvaro Pais, como en la de los legisladores de la corte de Alfonso X el Sabio²⁷, que tiene amplia divulgación en Portugal gracias a la traducción de las *Siete Partidas*, el Moro se encuentra, también en las fuentes narrativas, radicalmente desvalorizado, por el

²⁶ *Cantigas de Santa Maria*, op. cit., vol 11, p. 213. En la Cantiga 119, el pozo adonde los diablos negros llevan a un juez es "hondo y negro más que una *mora*" pasaje que el redactor del manuscrito E (base de la edición) clarificó en "maura", vol. 11, p. 55.

²⁷ Cf Courteaux, op. cit., pp. 127-128. Véase el episodio del *Espelho dos Reis* en que se considera a los sarracenos los "principales perseguidores de la Cruz del Señor, porque estos son los que más atrozmente se enfurecen contra los cristianos y los persiguen con odio innato[.. .]", op. cit., vol. II, p. 519.

topos que lo caracteriza como "enemigo de Dios y amigo del demonio", practicante de "nigromancia y encantamientos" ²⁸.

Coexiste con esta imagen dominante otra más positiva, ya observada por Devisse para España en los cambios operados en la imagen del Negro a partir del siglo XIII, a medida que el tema de la conversión y bautismo del Moro Negro se extiende en la iconografía; temática de algún modo resultante de las preocupaciones evangelizadoras de algunos franciscanos y dominicos y de un posicionamiento más dialogante frente al Otro Cultural no cris-tiano. Este cambio mental (ya patente en la imagen del Etíope) frente al Moro Negro aparece vehiculado, por ejemplo, en la iconografía de las Cantigas de Santa María (cantiga sobre la con-versión de un moro)²⁹ y está de algún modo presente, bien en el relato del apostolado franciscano de los "Cinco Mártires de Marruecos" - a pesar del tenor intolerante, la preocupación de evangelización que revelan convierten el Norte de África en una "tierra de misión"³⁰- bien en la tradición portuguesa presente en las crónicas y que se remonta al siglo XII, relativa al "obispo negro". En aquella, Martinho Soleima, "muy negro de color" y de ascendencia musulmana, se nos aparece como cristiano que conocía perfectamente el oficio de la misa, y es ordenado obispo "a la fuerza" por D. Afonso Henriques; aunque tenga una función algo anecdótica, asume sin embargo los mismos valores de cualquier otro cristiano al alegar que está imposibilitado para asumir aquella dignidad, puesto que no es aún sacerdote³¹.

Visto lo anterior, es posible poner de relieve una cierta homogeneidad peninsular en la imagen del Negro como Moro, desde el siglo XIII hasta

²⁸ Cf. *Crónica Geral....*, *op. cit.*, vol. II, p. 180 vol. III, p. 54; *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* (refundición de 1380-1383), ed. de J. Mattoso, tomo II/1, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1980, p. 242, y *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal* (apógrafo de la *Crónica de Portugal de 1419*), ed. de C. da Silva Tarouca, vol. II, Lisboa, Academia Port. da História, 1953, p. 339.

²⁹ Cf. Jean Devisse, *op. cit.*, p. 94 y A. Courteaux, *op. cit.*, "Les Maures Nors dans les Cantiques d'Alphonse X" (quadro).

³⁰ Jean Devisse, *ibidem*. Cf. *Crónica de Cinco Reis de Portugal (Crónica de Portugal de 1419)*, ed. de A. Magalhães Basto, Porto, Liv. Civilização, 1945, pp. 230 y 233. Cf. también ed. cit. de Tarouca, vol. I, Afonso II, cap. VIII.

³¹ Cf. *Anais, Crónicas e Memórias de Santa Cruz de Coimbra*, Porto, Bib. Púb. Municipal, 1968, III y IV Crónicas Breves, pp. 136-137 (fol. 35r.- 35v.). Sobre el fondo histórico de la tradición, véase: Alexandre Herculano, *O hispo Negro. Arras por Foro de Espanha*, Lisboa, Verbo, s/d, p. 18, n. 1 y p. 31, y José Mattoso, *Fragments de Uma Composição Medieval*, Lisboa, Estampa, 1987, pp. 26-27.

los inicios del XV -que sería interesante estudiar de forma sistemática- imagen en la que se cruzan la carga simbólica de la vida cotidiana real, pasada y presente.

2. Más determinante que el color negro de la piel se revela la apreciación que se hace del Africano en cuanto a su religión:

" ... llegué a vna gran çibdad que dizen graçiosa que es cabeça del ynperio de Abdeselib que quiere dezir sieruo de la cruz e este Abdeselib es defendedor de la iglesia de Nubia e de Etiopía e este defiende al Preste Juan que es patriarca de Nubia e de Etiopía e señorea muy grandes tierras e muchas çibdades de xianos pero que son negros como la pez e quémanse con fuego en señal de cruz en rreconosçimiento de bautismo e como quier que estas gentes son negros pero son ornes de buen entendi-miento e de buen seso e an saberes e ciençias e an tierra muy ahondada de todos los bienes porque ay muchas aguas e bue-nas de las que salen del pollo antárico do diz que es el paraíso terrenal..." ³²

Entre otras lecturas posibles -como la de la relación clima/caracterización psicológica-, este pasaje del Libro del Conoscimiento, escrito posiblemente por un franciscano español a mediados del siglo XIV, muestra hasta qué punto puede ser diferente la imagen del Negro como cristiano. Sin embargo, esta imagen positiva que generalmente aparece asociada al mito del Preste Juan no será abordada aquí; detengámonos mejor en los tipos de no cristianos que al no remitir en exclusiva al africano, permiten situarlo en la heterogeneidad del Otro Cultural³³. Este sistema de clasificación -de pueblos y culturas, como ya se dijo, no es específico del período apuntado: su permanencia es evidente en representaciones antropológicas muy posteriores.

En esta perspectiva, la categoría que, además del Moro, más interesa analizar en el estudio de la imagen del Africano, es la del Gentil o Pagano. En sí algo imprecisa - el significante "pagano" en particular, en sentido lato puede designar al que no es cristiano, excepto al judío-, esta categoría se

³² Libro del Conoscimiento de todos los reinos y tierras y señoríos que son por el mundo ... , ed. de M. Jiménez de la Espada, Madrid, Imprenta de T.

³³ La imagen del otro se constituye a partir de un núcleo de diferenciación y semejanza frente al mismo, núcleo ése pensado a partir de un intenso *haz religioso*, primero y último carnet de identidad antropológico." Luís Filipe Barreta, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e de Pensar nos Séculas XV e XVI*, 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p. 100

puede definir en una primera aproximación por lo que niega, es decir como uno de los grandes tipos de infieles; en ella se integran aquellos que, fuera de la fe cristiana (y excluidos los herejes), no son Judíos ni Moros³⁴: distinción fundamental que, de forma explícita o implícita está presente en los textos. La elección de los autores entre los términos "pagano" y "gentil", que frecuentemente aparecen yuxtapuestos, se relaciona con diferentes tradiciones lingüísticas, siendo en general sinónimos³⁵. Llegado a este nivel de significación el Livro da Corte Imperial refuerza la idea de que los Gentiles son: "[...] hombres que son tales cuales nacieron, a saber: sin buena doctrina y sin ley", definición que encontramos ya en el siglo XII en Huguccio, según el cual los Gentiles conservan la condición con la que nacieron por no haber sido circuncidados como los Judíos ni bautizados como los Cristianos³⁶

En una segunda aproximación, la categoría de Gentil oscila entre dos referentes interconectados:

a) Una de las principales constantes de su caracterización es la idolatría y las prácticas que, en las Escrituras y en la interpretación que de las mismas hace la tradición patrística, de ella derivan o le están asociadas: servidumbre al diablo, magia, sacrificios a los ídolos (y alimentación a partir

³⁴ Cf. esta definición en F. de Medeiros, *Judai'sme, Islam et Gentilité dans l'oeuvre de Raymond Lulle*, München, 1976 (tesis dactilografiada), p. 170; sobre esta concepción de la división de los infieles, cf. Norman Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image*, Edimburgh, Edimburgh Univ. press, 1960, pp. 190-191 y 366-367, n. 61 a 68. En la *Crónica Geral ...*, op. cit., el término "pagano" se utiliza bien para caracterizar a los normandos (vol. 11, p. 411) bien para los pueblos musulmanes, "gente descreída" (vol. III, pp. 31 y 48). Para el concepto de Pagano como uno de los tipos de infieles, ver en particular la *General Estoria*, op. cit., p. 54; *Espelho dos Reis*, op. cit., vol. I, pp. 51 y 151, y *O livro da Corte Imperial*, Porto, Real Bib. Púb. Municipal, 1910 (el mismo concepto preside la estructura de la obra).

³⁵ Cf. "Gentiles" y "Pagani" en D. Charles Dufresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, t. IV y V, Groz-Austria, Akademische, 1954, pp. 56 y 58 respectivamente, y A. Gauthier, "Introduction Historique" en S. T. D' Aquin, *Contra Gentiles*, IV vals. , París, P. P. Lethielleux, 1959, vol. I, pp. 73-75. En el conjunto de las obras consultadas, el término "gentil" es ampliamente mayoritario sobre "pagano", excepto en las obras de A. País, *Demanda do Santo Graal* (en ésta sólo es utilizado el segundo término), el *Livro de Linhagens ...* y la *Crónica Geral* , op. cit

³⁶ *Livro da Corte Imperial* , op. cit., p. 240, y cf. "Gentiles" en Du Cange, *ibidem*. Ugutio. Pisanus Episc. ex Bibli. Collegii Novar. Paris" en *idem, ibidem*, t. IX, p. XCI (Ugucione da Pisa, 1ª mitad del siglo XII).

de aquéllos), lujuria, persecución a los cristianos. En ella se deben considerar dos tipos de situaciones. Por un lado, el modelo retórico de simplificación, que asimila el paganismo a la idolatría. Es el caso de Álvaro de País, que utiliza a veces, indiferentemente o en yuxtaposición sinonímica, los términos "idólatra", "gentil" y "pagano" y que afirma: "Lo que es cierto y regular es que todos los reinos de los paganos alimentaron la idolatría"³⁷. Este lugar común remite al contenido más negativo del Gentil presente en el contexto bíblico: adorar a la criatura en lugar de al Creador constituye desobediencia y traición a Dios, transfiriendo su dominio al diablo; es el principio y la metáfora del propio pecado y de la corrupción del género humano. La idolatría está asociada, en su origen, a la maldición que recayó sobre la generación de Cam, hijo de Noé³⁸, y en el contexto de los primeros tiempos del cristianismo se relaciona directamente con la imagen de la persecución de los cristianos; es como una réplica de la persecución del pueblo de Dios -y del castigo divino sufrido por los que practicaban el culto de los ídolos- en el Antiguo Testamento.

La caracterización de las religiones "paganas" puede, sin embargo, superar el lugar común Gentil-Idólatra, captando algo de su complejidad: bien en la coexistencia de un monoteísmo y politeísmo entre los "gentiles" bien por la definición de un conjunto diversificado de cultos paganos de los que la idolatría es sólo una parte.

b) La idolatría del Gentil se yuxtapone o combina, a menudo, con una visión más positiva. En esta visión, el Gentil, pecador en un primer momento, revela predisposición a la fe cristiana, aptitud hacia la conversión y posibilidad de salvación por el bautismo. En esta segunda constante también hay que distinguir dos situaciones. En las obras en que la temática de la conversión del Gentil tiene un papel relevante o incluso estructurador del discurso), es frecuente la caracterización de los "gentiles" como ignorantes de la Ley Divina pero que demuestran interés por ésta, o intentan aproximarse al Creador, a través de las "criaturas". Es éste un concepto de Gentil muy próximo al de Raimundo Lulio (estudiado por

³⁷ Espelho dos Reis, op. cit., vol. I, p. 225.

³⁸ Interpretación de la genealogía bíblica seguida por A. País, Espelho dos Reis, op. cit., vol. I, p. 51, y por la Biblia Medieval Portuguesa. 1 Histórias d'abreviado Testamento Velho, segundo o Mestre das Histórias Escolásticas, ed. por S. da Silva Neto, Río de Janeiro, Inst. Nac. do Livro, 1958, pp. 44 y 51 (en este último texto, se refiere a la generación de Canaán, hijo de Cam).

Franfois de Medeiros), que está claramente presente en el Livro da Corte Imperial:

"En cuanto dijo esto aquél moro, inmediatamente se levantó de entre los Gentiles un viejo muy honrado honestamente vestido. Era un filósofo gentil que estaba entre los gentiles y comenzó su razonamiento de esta manera:

"-Reina muy noble por muchos bienes adornada. Yo, viejo antiguo de la gene-ración de los gentiles, digo por mí y por ellos ante vuestra real presencia que los antiguos filósofos prestaron atención a estos cuerpos de las cosas de bajo el cielo y observaron que eran mudables y que se corrompían y podían corromper; y por eso no creyeron que alguno de ellos fuese Dios. Y observaron los cuerpos de arriba como el sol y la luna y los planetas que eran cambiantes y se mueven y no son racionales y no creyeron que fueran Dios porque Dios no se puede corromper ni cambiar así, como dice Aristóteles. [...] Y porque Dios es perpetuo conocieron los filósofos que Dios es perdurable. Y por su grandeza conocieron que es todopoderoso. Y por el orden de las criaturas y por la disposición de ellas conocieron que era sabio. Y por el gobierno y el mantenimiento conocieron que era bueno. Y por eso dijeron que esta era la primera causa que era la primera de todas las causas y la causa y razón de todas las criaturas. Y a esta primera causa llamaron por esta nombre, Dios." ³⁹

Los Gentiles revelan así una predisposición que pone de manifiesto, en com-paración con Moros y Judíos, la mayor facilidad de su conversión. Esta actitud es tributaria del simbolismo neotestamentario del gentil - pueblo llamado por Cristo para formar su Iglesia, en contraste con el rechazo judaico del cristianismo- que supera el posicionamiento de "pueblo elegido" que tiene el Gentil-Idólatra como su oponente, en el referencial del Viejo Testamento. Puesto que utilizadas aisladamente y fuera del contexto de la conversión del Gentil (que es relegado a un plano marginal), la subcategoría de Idólatra y la temática de la idolatría tienden a vehicular una imagen fuertemente negativa del paganismo o del- objeto al que la idolatría es aplicada. Repárese en la ocurrencia de los tópicos bíblicos de la mujer gentil tentadora que conduce a los hombres a la idolatría y de la asociación del diablo con el poder del ídolo en un tratado de devoción personal o incluso de la avaricia como forma de idolatría, no sólo en Álvaro Pais sino también en la literatura moralizadora, dirigida a un público amplio:

³⁹ Livro da Corte Imperial, op. cit., pag. 63.

"El avariento siempre piensa que las cosas pequeñas son grandes. El avaro es siervo de los ídolos, esto es, de los dineros: que quien sirve a los dineros sirve a los ídolos."⁴⁰

En aquel teólogo franciscano, el conocimiento enigmático de Dios entre los antiguos gentiles, al producirse "en presencia de criaturas"⁴¹, queda intencio-nadamente excluido de la connotación positiva que desde la otra perspectiva podría contener.

En la afirmación de las verdades y de los principios generales, los Paganos pue-den situarse, de forma más o menos abstracta, en una dimensión atemporal, caso de su función en el contexto del problema de la "guerra justa":

"Causa legítima [...] es la defensa de la vía pública contra los salteadores en tierra o los piratas en el mar, o la defensa de la fe y de la patria contra los paganos, herejes, sarracenos, u otros fines justos semejantes."

O cuando aparecen diluidos en el conjunto de los infieles:

"Item, hay una doble infidelidad: una que no cree en los artículos de la fe cristiana, y, según esto, todos los judíos y sarracenos y paganos e idólatras y gentiles se llaman infieles."⁴²

Más a menudo, no obstante, subyace en ellos, como vimos, el referencial de la historia bíblica y de la antigüedad greco-romana. La expresión "tiempo de los gentiles" remite genérica-mente a la antigüedad clásica o más en particular a los primeros tiempos del cristianismo, época sometida al dominio y persecución de los emperadores romanos⁴³ En realidad el "paganismo" clásico, transmitido por tradición oral y escrita, es uno de los referentes que marcan la imagen de los Paganos, al igual que las tribus bárbaras venidas del Norte y de Oriente (Margaret Hodgen). Los Gentiles son así muchas veces los príncipes y sobre todo los filósofos de esa época (o globalmente referenciados en ella). Su descreimiento se puede ver también, en el caso del "filósofo gentil", encuadrado en los errores a los que sus doctrinas pueden conducir. Sin embargo, por lo general, se le

⁴⁰ Livro de Esopo, ed. por J. Leite de Vasconcelos, "Fabulário português: manuscrito do século XV", en Revista Lusitana, VIII, 1903-1905, pp. 99- 151, Fábula XLII (cf. nota a la fábula ref., idem, ibidem, IX, 1906, p. 81). Ver también *Traité de dévotion (extraits)*, ed. de J. Comu en Romania, XI, 1882, p. 388-389

⁴¹ A. Pais, *Colírio da Fé ...*, op. cit., vol. 11 p. 61

⁴² Idem, *Espelho dos Reis*, op. cit., respectiva-mente vol. I , p. 241 y vol. 11, p. 505.

⁴³ Cf. por ej. Orto do Esopo, op. cit., pp. 198-199

valora como autoridad, por su saber y como modelo de comportamiento, por sus virtudes.

Estructurada a partir de los dos polos fundamentales antes expuestos, los contenidos de la categoría dependen de este modo de las diferentes funciones que desempeña según los objetivos del discurso en que se inserta.

Desde esta perspectiva distinguimos dos grandes tipos de obras:

a) Un primer tipo, caracterizado por el mayor peso del Gentil-Idólatra y por la marginación del tema de la conversión, en función de otros contextos y necesidades. Es constante la asimilación del Gentil al Idólatra, concepción corroborada por una visión de la genealogía bíblica que realza las connotaciones de la idolatría (y, en una de las obras, de los propios "gentiles") con la maldición de la generación de Cam o de Canaán y con el linaje de los musulmanes. Esta concepción de la idolatría y de la categoría de Gentil-Pagano es fruto de su utilización:

-Bien en el combate a las herejías, para fundamentar la atribución de la cualificación de herejía a desvíos dogmáticos y de comportamiento (Colírio da Fé contra as Heresias): el Gentil, en cuanto que idólatra, es el ejemplo negativo en una apologética construida por el contraste con la ortodoxia. La crítica del averroísmo de Tomás Escoto, anulando en ese contexto la autoridad de Aristóteles, es paradigmática:

"Item, dijo el dicho Tomás que, antes de Adán hubo hombres, y que por ellos Adán fue hecho; y así infiere que siempre hubo mundo, que siempre en él existieron hombres, suponiendo, con su idólatra Aristoteles, e1 mundo eterno "...⁴⁴

Además de los esquemas de exégesis de las escrituras, el tema de la conversión y el bautismo del Gentil se invoca puntualmente en el contexto de la defensa del primado del Papa de Roma sobre todas las Iglesias; resulta reseñable, sin embargo, que el teólogo considere herética la doctrina del exterminio del pagano "inocente";

- Bien con respecto a las autoridades y modelos positivos o negativos destinados a edificación del príncipe y globalmente a fundamentar una filosofía política (Espelho dos Reis). En este caso, no obstante, para Álvaro

⁴⁴ Espelho dos Reis, op. cit., vol. 11, p. 67

Pais, el Pagano, a pesar de haberse diluido en gran parte en su condición de infiel, termina por revalorizarse frente al Moro, por no constituir una amenaza real para la Cristiandad sino sólo potencial, y es la categoría escogida como modelo de comportamiento y autoridad.;

- Bien finalmente al nivel más general de la pedagogía, en un manual de la Sagrada Escritura, contextualizado. en el Antiguo Testamento, en el que se pretende reforzar la dicotomía Gentiles-idolatría/"Pueblo de Dios" y condenación de la misma en su seno (História d'abreviado Testamento Velho ...)⁴⁵-

Los moros son considerados descendientes de Ismael, hijo de Agar, esclava egipcia (siendo Egipto y los Egipcios retóricamente el modelo de idolatría), esquema genealógico que, en el Espelho dos Reis, fundamenta el principio del interdicto sexual cristianos/musulmanes y acentúa su condición de adversarios primordiales del rey cristiano.

Aún inserta en el primer conjunto de textos, la *General Estoria* es una obra de transición, en el sentido en que mantiene la marginación del tema de la conversión del Gentil, pero los objetivos que orientan la construcción del esquema genealógico y la propensión /inclinación informativa de la síntesis clásico-bíblica que la caracteriza conducen a una triple valorización del mismo:

1º. No se asimila a los Gentiles con los idólatras: vistos como hombres buenos y sabios, son incluidos en una línea evolutiva desde los hombres de los primeros tiempos (salvajes e inocentes de la Edad de Oro), pasando por las líneas cronológicas bíblica y de la antigüedad clásica, en que la idolatría surge sólo en un momento dado y en el contexto de una caracterización más compleja del paganismo. Basándose en los comentarios de Orígenes al capítulo 20 del Éxodo, los redactores alfonsinos distinguen los cultos: de dioses (explicados a la luz de la tradición euhemeriana dominante que reduce la mitología a dimensiones

⁴⁵ En el mismo nivel de significación se enmarcan las referencias a gentiles, paganos e idolatría en el Livro de Linhagens ... op. cit., vol. 11/1, contextualizadas ya en la genealogía bíblica (pp. 60-69 y 95- 98) ya en las situaciones de enfrentamiento reyes cristianos / reyes no cristianos (pp. 82-92 y 98-101), que se suceden estructurando un esquema de historia genealógica universal. Sin embargo, en esta caso, el Gentil está, por los mismos motivos que en la G Estoria, ligado al linaje de Jafet y no de Carn.

humanas); de "semeiancia" (representación de algo creado por Dios) y de ídolos (fruto de la imaginación humana, no se asemejan a las criaturas)⁴⁶.

2º. Distinción clara entre la generación de los Gentiles y la generación de Cam, por una visión genealógica que los aproxima a la generación de los Cristianos de quienes son "amigos naturales" y, los distancia de los Moros, hacia quienes los mismos cristianos alimentan una "enemistad natural". El objetivo era, según Annie Courteaux, legitimar la reconquista sobre los Moros: como descendientes de Sem y Jafet, los Cristianos tienen derecho a tomar tierras y bienes a los moros descendientes de Cam (los que habían poblado África) y como tales reducibles a un estado de dependencia con respecto a los primeros⁴⁷

"Onde, quien quisiere saber dónduino esta enemistad tand grand e tan luenga entre los cristianos e los moros, daquí cate la razón, ca los gentiles que oy son e los cristianos uienen principal mente de Sem e de laphet, que poblaron a Asia e a Europa.

Et esto assí es maguer que aun algunos delos de Cam se ayan tomados cristianos, o por predicación, o por premia de prisión e de servidumbre. E los moros uienen principal mente de Can, que pobló a África, aun pero que aya algunos delos de Sem e de laphet, que por el falso predicamiento de Mahomat se tomas sen moros.

Onde tenemos nos, segund este derecho de privilegio, que Noé nuestro padre nos dexó a los de Sem e de laphet, dond nos uenimos, que toda cosa de tierra e de al que nos dellos de Cam, et si pudiéremos algo leuar dellos por batalla o por qualquier fuerca, e aun prender a ellos e ferlos nuestros sieruos, que non fazemos y pecado, nin tuerto nin yerro alguno.⁴⁸

3º. Presentación del simbolismo positivo de los Gentiles (en contraste con los Judíos) de forma revitalizada. Eso se debe en parte a la estrategia antes mencionada, que pretende oponer Cristianos y Gentiles a Moros. La interpretación positiva de Orígenes en relación con la esposa etíope negra de Moisés asociada a la Gentilidad -prototipo de reutilizaciones posteriores- ocurre de forma especialmente relevante⁴⁹; no obstante, la inclusión de Etiopía como tierra todavía habitada por descendientes de

⁴⁶ Cf. G. Estoria, *op. cit.*, vol. I, pp. 409-410.

⁴⁷ A. Courteaux, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁸ *General Estoria*, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁹ Cf. *ibidem*, pp. 54 y 630.

Cus, hijo de Cam, podrá suavizar de algún modo el alcance de aquella exégesis.

b) Un segundo tipo lo constituyen los textos en los que está patente un interés real por el tema de la evangelización y de la conversión de los infieles, en los que la conversión del Gentil tiene un papel relevante. Un primer subgrupo de obras revela directamente esas preocupaciones en relación con públicos diversos:

-Para responder a las necesidades de los teólogos, el *Livro da Corte Imperial* fomenta la defensa de la fe católica contra la filosofía pagana y las teologías rabínica e islámica. En la estructura de la obra, los Gentiles son claramente valorados frente a Moros y Judíos: en primer lugar, por la caracterización física, no siendo portadores del color negro (al igual que los griegos ortodoxos), símbolo de infidelidad -uno de los nuevos sentidos atribuidos al color negro a partir del siglo XIV-, elemento que es una constante en aquellos interlocutores; en segundo lugar, por estar representados en la disputa de la fe, por los "filósofos gentiles" (a los que los demás gentiles siguen), investidos del saber de los antiguos filósofos, cuya superioridad es reconocida por alfaquíes y rabinos al escoger a los primeros para discutir con la reina católica; en tercer lugar por la caracterización religiosa, bien por aparecer como predominantemente monoteístas siendo expresamente rechazada (a través de ejemplos de la Biblia y argumentaciones sacadas de Nicolau de Lyra) la calificación de "idólatra" como elemento común a los Gentiles, bien por la diferenciación entre su religión (con referencias en la antigüedad greco-romana) y el paganismo de caldeos y egipcios, al ser aún considerada como la "fe" inmediatamente anterior a la de Cristo⁵⁰; en último lugar por su función en la obra, la de conversos potenciales (al adherirse fácilmente al cristianismo, se posicionan como humildes catecúmenos), que hacen realzar la intolerancia e incapacidad de los Judíos y Moros para

⁵⁰ Se trata de una interpretación propia del Pseudo-Ovidio, supuesto profetizador de la venida de Cristo. Es una forma que el autor encontró de atenuar la negatividad de la asociación de los Gentiles al politeísmo, de manera que pudiese mantener el lugar privilegiado de los mismos en la estructura de la obra. Del mismo modo un gentil "ateo" es presentado como no representativo de los Gentiles, siendo más un pretexto más para la introducción a la doctrina cristiana, *Livro da Corte Imperial*, op. cit., pp. 11 y 14. La *Corte Imperial* extrae de Lyra la asociación de idolatría a los judíos del Antiguo Testamento y de Lulio la idea de que los Musulmanes son descendientes de idólatras. Cf. Apendice de J. M. Cruz Pontes, *Estudo para Urna Edição crítica do Livro da Corte Imperial*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1952.

convertirse, incluso ante "razones necesarias" (manteniéndose en su mayoría contumaces en su error):

"Cuando la gloriosa reina acabó las razones antedichas, inmediatamente el filósofo gentil habló en voz alta diciendo.

"-Señora, reina muy sabia, yo creo y entiendo todo aquello que vos habéis dicho acerca del Señor Dios y de su trinidad y vuestras razones son necesarias y verdaderas.

"Y en cuanto él hubo dicho esto, inmediatamente todos los gentiles que allí estaban estuvieron de acuerdo con ella. Mas de los judíos muy pocos tuvieron en cuenta aquella razón, ni creyeron ni quisieron entender, sino que se mantuvieron en su porfía. Pues el rabino de los judíos reconoció la Trinidad pero muy pocos estuvieron de acuerdo con él. Otrosí, de entre los moros aún menos entendieron ni creyeron las razones de la católica reina. Y su alfaquí nunca quiso creer en lo que ella decía pero grandes cantidades de entre los gentiles creyeron sus razones y se acercaron a ella. ,,⁵¹

Judíos y Moros son los verdaderos oponentes de la Iglesia Católica, ejerciendo el Gentil el papel de árbitro en esa confrontación, siendo así uno de los aspectos que marca en esta imagen del Gentil -la influencia directa de las concepciones de evangelización de Raimundo Lulio-, a la que se une el telón de fondo de la exégesis positiva del Gentil/negativa del Judío, basada en Nicolau de Lyra.

Otra versión:

Judíos y Moros son los verdaderos oponentes de la Iglesia Católica; el Gentil ejerce el papel de árbitro en esa confrontación, siendo así uno de los aspectos que marca, en esta imagen del Gentil, la influencia directa de las concepciones de evangelización de Raimundo Lulio, a la que a su vez se une el telón de fondo de la exégesis positiva del Gentil/negativa del Judío, basada en Nicolau de Lyra. En el mismo contexto de pensamiento se sitúa el Diálogo de Robin e do Teólogo (título atribuido a Mário Martins), en el que para la exposición de los pun-tos esenciales de la doctrina, se escoge como interlocutor (y como pretexto) a un "filósofo gentil", deseoso de

⁵¹ Livro da Corte Imperial, op. cit., p. 123

recibir la fe; se sitúa así en una posición semejante de discípulo frente al teólogo católico⁵².

- El interés por el tema de la conversión excede el medio restringido de los teólogos, estando presente en las obras de espiritualidad, cuyos temas penetran en la devoción o predicación al común de los fieles. La conversión y el bautismo del Gentil son escogidos como tema de devoción mariana. Aquél se puede presentar, bien como el "buen gentil", ejemplo de virtud, que únicamente debe su idolatría a la ignorancia del pecado que comete (pecado éste atenuado por no ser consciente), bien como Gentil-Idólatra que siente el vacío de su situación, procurando aproximarse a Dios, y deja así de oponerse a los cristianos a los que antes perseguía, transformándose en apto para recibir la fe⁵³. La misma perspectiva del Gentil asume un papel central en la economía narrativa hagiográfica, en la desierto. Ambas obras están presididas explícitamente por el principio de la posibilidad de su Salvación por el bautismo:

"[...] más place a Nuestro Señor que tu recibas ahora el santo bautismo y que quedes y vivas en completa limpieza y en santidad de verdad; pues todo hombre lo puede hacer si quisiere porque Nuestro Señor dio poderío a los hombres para que pudieran ser hechos hijos de Dios [...]"⁵⁴

En un segundo sub grupo de textos, se pone de manifiesto, de forma ya indirecta, el interés por la conversión y valoración del Gentil, en particular como filósofo. Respectivamente en los exempla del Orto do Esposo (por la frecuencia de esa temática asociada al Gentil) y en el Boosco Deleitoso. En ambos se insertan la autoridad y modelos de comportamiento facilitados por los Gentiles, en articulación con la tendencia mística ya mencionada, que se reveló dominante en una de las fases de la hagiografía. En un género literario diferente, el interés por la conversión del Pagano es aún uno de los temas dominantes en la Demanda do Santo Graal; la obra pone de manifiesto una visión de tolerancia que debe ser comprendida en el contexto de valoración del ideal de caballería, en

⁵² Cf. Mário Martins, *Estudos de literatura medieval*, Braga, Liv. Cruz, 1956, pp. 447-452, ed. por H. Carter, *Paleographical Edition and Studies of a Portian of Codex Alcobacensis 200*, Philadelphia, Univ. of Pensylvania, 1938.

⁵³ Cf. *Cantigas de Santa María*, op. cit., respectivamente vol. III, Cantiga 335, pp. 208-211, y vol. 11. Cantiga 196, pp. 246-247.

⁵⁴ *A Portuguese Version of the Lije of Barlaam and Josaphat*, ed. de Richard D. Abraham, Philadelphia, Univ. of Pensylvania Press, 1938, p. 66.

función del cual el Pagano (representado principalmente por Palamedes), "por ser un buen caballero pagano", ve atenuada su condición de infiel.

El segundo tipo de textos analizados constituye, así, un todo, al dominar en él la constante más favorable a la categoría de Gentil, cuya imagen goza de un mejor posicionamiento en relación con el Moro y con el Judío, por encarnar y sintetizar el interés real por el problema de la evangelización y de la salvación universal. Esta visión positiva, que se encuadra en el cambio de mentalidad ya mencionada en la primera parte de este estudio, cuyos agentes principales fueron, a partir del siglo XIII, los mendicantes⁵⁵, penetra en la estructura social en campos muy diversos que van desde el elitismo del pensamiento del medio restringido de los teólogos a las representaciones corrientes de la vida cotidiana propia de la religión popular, dinamizada por el vehículo cultural de la predicación. Tal cambio de actitud hace retomar la simbología positiva de los pueblos exteriores -en particular los Etíopes, directamente asociados al color negro- ahora revitalizada. De este modo, éstos se integran plenamente en la categoría de Gentil, al revestir la imagen del africano de los contenidos de que aquella es portadora. La aplicación del tema de la Gentilidad al africano no es captada necesariamente por la presencia, bien del término "gentil", como acontece con la esposa "etíope negra" de Moisés, bien del término pagano, en el caso del hidalgo de "Barbaria" -pagano, convertido por un eremita-, en la *Demanda do Santo-Graal*⁵⁶, sino principalmente por el simbolismo envolvente del etíope negro.

La narrativa hagiográfica de la egipcia negra, retomada en la época, es para-digmática a ese respecto, en la medida en que revaloriza aquella imagen positiva en tres niveles:

⁵⁵ Ver la influencia directa del método y conceptos de misionariado de Lulio, en la Corte Imperial, o los exempla del Orto do Esposo extraídos del dominico H. de Romans (por ej. en la p. 67 de la ed. cit. de esta obra), hombre especialmente empeñado en la formación teológica de los misioneros, y en general el impacto en la producción escrita portuguesa del género literario apologético de enfrenta-miento teológico/ dogmático con Moros y Judíos, en que se inserta la primera obra referida. Cf. Mário Martins, *Estudos de Literatura Medieval*, op. cit., pp. 307-326, y J. M. Cruz Pontes, op. cit., pp. 9-90.

⁵⁶ Cf. *Demanda do Santo Graal* (copia de ms. portugués de principios del siglo XIV), ed. de A. Magne, vol. 11, Río de Janeiro, Inst. Nacional do Livro, 1944, pp. 66-67. Acerca del hecho de retomar esa simbología cf. *Devisse* op. cit., pp. 140-143, y *Devisse y Mollat*, op. cit., p. 78.

- En primer lugar, se opera la simbiosis entre una utilización simbólica secundaria del color negro (como señal de penitencia y mortificación de la carne) y -lo apuntamos como hipótesis- el fondo temático de la conversión y bautismo del Gentil;

- En segundo lugar, la promoción de la egipcia negra a modelo de virtud de la vida eremítica (acontece lo mismo al etíope del Boosco Deleitoso -en análogo contexto edificante en el ejemplo antes citado-, y al

eunuco etíope del Orto do Esposo⁵⁷), evidencia la posibilidad de que, en los exempla, el Negro pueda ser investido también de la función de suscitar aprobación, proponiendo modelos de comportamiento positivos.

- En tercer lugar, (existen) indicios de superación de las connotaciones negativas del color negro de la piel (automatismo: negro=pecado o diablo), indicios corroborados a nivel del discurso teológico por una visión dualista en la concepción de la relación cuerpo / alma, que se vehicula en el Orto do Esposo -al afirmar que "la gran fealdad del cuerpo" no implica la "fealdad del alma" - y se aplica en la evaluación del propio hombre de color negro, en el Livro da Corte Imperial, cuando en él se considera, que Dios "no alcanza ni comprende la sustancia del hombre por la cantidad del hombre [...] ni por ser largo ni grande ni pequeño ni por ser albo ni negro"⁵⁸. Sin embargo, a esta concepción se opone el modelo ético-estético monista de Hombre, por ventura vehiculado de forma estereotipado en la parte final del Segredo dos Segredos (Pseudo-Aristóteles) sobre la fisiognomía. En esta hipótesis, el Negro, a la luz de este modelo de "hombre bueno y perfecto", quedaría muy desfavorecido por los rasgos físicos -como el color de la piel, el cabello crespo y los labios gruesos- que se le atribuyen en la imagen coetánea y simplificadora, divulgada por la iconografía⁵⁹.

⁵⁷ Cf. Orto do Esposo, op. cit., pp. 45-46.

⁵⁸ Cf. ibídem, p. 149, y Livro da Corte Imperial, op. cit., p. 230. Se verifica que a pesar de que el fondo doctrinario del episodio de que se trata sea de la auto-ría de N. de Lyra, el ejemplo específico relativo al Hombre habrá sido escogido por el escritor portugués (cf. Apéndice de J: M. Cruz Pontes, op. cit.); ejemplo, probablemente, inspirado en Santo Tomás de Aquino, en la Suma Teológica: el color de la piel no especifica al hombre, es un mero "accidente" frente a lo esencial - el alma racional que posee.

⁵⁹ Segredo dos Segredos, Pseudo-Aristóteles trad. port. según un ms. inédito del s. XV, ed. de A. Moreira de Sá, Lisboa, Pub. de la Fác. de Letras de la Univ. de Lisboa, 1960, IV Parte, pp. 83-90. Sobre la explicación de la fisiognomía como modelo monista dentro de los proverbios, ver Hamilton Costa, La, représentation

En resumen, debe considerarse el conjunto de cambios arriba observados en coexistencia con una actitud tradicional caracterizada por una mentalidad de "pueblo elegido", que permanece en ruptura con las enseñanzas neotestamentarias. En tal mentalidad se inserta ya sea el posicionamiento hostil patente en los contenidos más negativos de las categorías globales, en que el Otro Cultural- inclusive el africano- se integra⁶⁰, ya sea el mantenimiento de los estereotipos relativos al color negro, Negro, Moro, Etíope y Egipcio (éste frecuente-mente unido a la idolatría). Yuxtapuestos, a veces incluso en las obras concebidas en un sistema de mayor apertura, continúan desempeñando sus funciones como esquemas estáticos de argumentación doctrinaria o de instrucción espiritual.

Es indudable que la imagen del Africano (y particularmente del Negro) en el Portugal del siglo XIV e inicios del XV se encuadra en una mayor complejidad y coexistencia de tendencias de sentido contrario -positivo o negativo-, que caracterizan globalmente esa visión en el Occidente tardo-medieval coetáneo, en particular en la iconografía⁶¹. Esta imagen marcada por la permanencia de estereotipos acentuadamente negativos de herencia medieval anterior, asociados al color negro y al Negro-diablo negro, demonio-etíope negro- que anuncian indicios de revisión de los primeros, se articula con la revitalización del simbolismo espiritual del Gentil y es reveladora de un interés real por los problemas de evangelización de los infieles, al que tampoco escapa el Moro Negro. Este concepto, que se interpone entre el orden de lo real y la representación desvalorizante del estereotipo (moro-negro-diablo), comporta el contenido radicalmente negativo de Moro, cuyo peso -dominante en los medios de la corte y en el círculo de los teólogos (no sin repercusiones en las obras de espiritualidad)- reviste al término moro negro de una coloración político-

du corps dans la littérature populaire portugaise: le discours proverbiale, Paris, F. Calouste Gulbenkian, Centre Culture! Portugais, 1987 (Sep. de Littérature orate traditionnel populaire. Actes du Colloque, Paris, 20-22 novem-bre 1986, pp. 561-576).

⁶⁰ Cf. ej. paradigmático en el Colíro da Fé ... "Todos los que observan alguna idolatría, y de ella hay casi infinitas especies, son infieles, egipcios y paganos[...] puesto que Egipto es la tierra madre de la idolatría[...]" (op. cit., vol. I, p. 179). Ver por ej. incluso el Tratado d'abreviado Testamento ... en el que los habitantes de Etiopía y Egipto) son globalmente integrados en los pueblos gentiles que el pueblo de Israel combate (op. cit., p. 271). Sobre la mentalidad de "pueblo elegido", consúltese F. de Medeiros, op. cit., p. 237.

⁶¹ Optimismo y pesimismo, visión abstracta y realista, mayor mezcla de géneros y de temas: Devisse y Mollat, op. cit., p. 7.

religiosa de oponente real. Por ello adquiere gran importancia la distinción absoluta Gentil/Moro, en la cual el Gentil, al no ser un adversario real ni competidor del cristianismo sino principalmente un converso potencial (cuya frecuente conexión con la idolatría no es necesariamente relevante), puede aún beneficiarse del carácter positivo de su referente en la antigüedad greco-romana. Por todo esto, la imagen del Africano resulta, globalmente, valorada de forma positiva cuando se le integra simbólicamente en aquella categoría.

Las oscilaciones de la parcela del código de referencia analizado pueden sintetizarse en un esquema (necesariamente simplificador) de articulación de los principales estereotipos, lugares comunes y categorías, en el cual se observa cómo la evaluación del Africano es filtrada por los diferentes contenidos de las dos categorías globales [(+) y (-) marcan los polos que tendencialmente confieren mayor o menor valor] que lo recubren.

En las primeras visiones de los siglos XV y XVI sobre el Africano y -en el caso de clasificaciones genéricas como la del campo religioso- sobre la globalidad de los pueblos extraeuropeos, estará bien presente una herencia cultural, que en parte ha sido retratada en las páginas precedentes. El peso del código de referencia se hace sentir en la representación del Otro, pero va sufriendo, progresivamente, las modificaciones y adecuaciones que resultan de la confrontación con lo real.

BIBLIOGRAFÍA*

ALBUQUERQUE, Luís de, *Introdução a História dos Descobrimentos Portugueses*, 4ª ed., revisada, Mem Martins, Publicações Europa-América, s/d [1989].

COURTEAUX, Annie, *L'Africain, le Maure, l'Afrique*, [Islam dans la constitution d'une Idéologie Castillane au XV/le siècle, these pour le Doctorat du 3eme cycle (préparée sous la direction de M. Jean Devisse), Univ. de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1982 (dactilografiada).

DEVISSE, Jean, *L'Image du Noir dans l'art occidental*, vol. 11, t. 1, *De la menace démoniaque a l'incarnation de la sainteté (étude liminaire de Jean Marie Courtes)*, Fribourg, Office du Livre, 1979.

DEVISSE, Jean, e MOLLAT, Michel, *Ibi-dem*, vol. 11, t. 2, *Les Africains dans l'ordonnance chrétienne du monde (XIVe-xVIe siècle)*, Fribourg, Office du Livre, 1979.

MEDEIROS, François de, Judaïsme, Islam et Gentilité dans l'oeuvre de Raymond Lulle, Mün-chen, ed. Del autor, 1976 (tesis dactilografiada, Dis-sertation zum Erlangung der Doktor -würde der Evangelisch- theologischen Fakultat der Univer-sitat München).

L'Occident et l'Afrique (XI^W-XV^e Siecle). Images et représentations, preface de Jacques Le Goff, París, Karthala, Centre de Recherches Afri-aines, 1985.

* Bibliografía seleccionada. Por ser demasiado extenso el conjunto de las fuentes y otros estudios consultados, se remite al lector a las referencias bibliográficas de las notas finales.