

1



2



Introducció

Des dels textos més arcaics del nostre cànon cultural, les poblacions negre africanes foren considerades la forma més radical d'alteritat cultural. I dir "cultural" és donar ja per resolta una discussió que ha estat llarga i tortuosa: la inclusió del negre africà dins l'àmbit del humà.

Vore: Mapa © – *Mapa d'Àfrica*. Escala 1:4.000.000. Hermann Habenicht; Bruno Domann; Richard Lüddecke. Gotha: Justus Perthes (1892). Universitat de València; ① – *Grilló (ferro d'esclaus)*. Senufo, Nord de Costa d'Ivori (s. XIX). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá; ② – *Fuet de tres cordes i mànec de fusta*. Gàmbia (s. XIX). Col·lecció Luis Sorela Guaxardo-Faxardo (Antic tinent de la marina destinat a Guinea Equatorial), Museu Nacional d'Antropologia, Madrid.

Sens dubte, aquest aspecte tingué el seu últim avatar tercerejat per la dominació colonial, el domini econòmic i polític europeu dels territoris, poblacions i recursos d'Àfrica en benefici propi. També, sens dubte, aquest domini sempre es va revestir d'una coartada altruista formulada en termes d'acció civilitzadora. Pensats sobre esquemes conceptuals que remunten al cànon clàssic –aplicats també al gran xoc cultural que va suposar la conquesta d'Amèrica–, els negres africans foren considerats com a salvatges que participaven d'una minoria d'edat històrica necessitada de tutela, regeneració i progrés.

Malgrat ser un escrit una mica anterior a l'eclosió de la colonització europea i el repartiment interior d'Àfrica com a conseqüència de la Conferència de Berlín (1884-1885),¹ el text de Hegel conegut com *La Raó en la Història* (1822-1830) és un dels llocs on es formula de manera abstracta aquest punt de vista pel que fa al procés històric universal. En *La Raó en la Història* afirma que els autòctons d'Amèrica eren tan mandrosos que calia que un clergue fes sonar una campana a mitjanit per tal

Introducción

Desde los textos más arcaicos de nuestro canon cultural, las poblaciones negro africanas fueron consideradas la forma más radical de alteridad cultural. Y decir "cultural" es ya dar por resuelta una discusión que fue larga y tortuosa: la inclusión del negro africano en el ámbito de lo humano.

Ver: Mapa © – *Mapa de África*. Escala 1:4.000.000. Hermann Habenicht; Bruno Domann; Richard Lüddecke. Gotha: Justus Perthes (1892). Universitat de València; ① – *Grilletes (hierro de esclavos)*. Senufo, Norte de Costa de Marfil (s. XIX). Colección Nicolás Sánchez Durá; ② – *Látigo de tres cuerdas y mango de madera*. Gambia (s. XIX). Colección Luis Sorela Guaxardo-Faxardo (Antiguo teniente de la marina destinado en Guinea Ecuatorial), Museo Nacional de Antropología, Madrid.

Sin duda, este aspecto tuvo su último avatar mediado por la dominación colonial, el dominio económico y político europeo de territorios, poblaciones y recursos de África en beneficio propio. Sin duda también, tal dominación siempre se revistió de una coartada altruista formulada en términos de acción civilizadora. Pensados según esquemas conceptuales que se remontan al canon clásico –también aplicados en el gran choque cultural que supuso la conquista de América–, los negros africanos fueron vistos como salvajes partícipes de una minoría de edad histórica necesitada de tutela, regeneración y progreso.

Aunque es un texto algo anterior a la eclosión de la colonización europea y reparto interior de África subsiguiente a la Conferencia de Berlín (1884-1885),¹ el texto de Hegel conocido como *La Razón en la Historia* (1822-1830) es uno de los lugares en que se formula de manera abstracta tal punto de vista en relación al proceso histórico universal. En *La Razón en la Historia* afirma que los autóctonos de América eran tan perezosos que un clérigo tenía que tocar la campana a medianoche para

de recordar als indis que havien de complir els seus deures conjugals. Que aquests pobles haguessen gairebé desaparegut es devia a la seua inferioritat no sols de força física sinó també cultural. Pràcticament mancats d'intel·ligència, la seua resistència a l'educació hauria estat quasi absoluta. Per això mateix les organitzacions eclesiàstiques els van tractar amb autoritat espiritual i els van imposar treballs tant per a que es despertaren espiritualment, com per a satisfer les seues necessitats. Com que vivien com els xiquets, diu Hegel, "van triar el millor mètode per a elevar la seua condició i van assumir, al seu respecte, la posició dels pares davant els seus fills".² Si ara girem la mirada cap a la secció de l'Àfrica negra, situada en el text just després de la dedicada a Amèrica, per tal de caracteritzar aquest estat natural d'incultura i barbàrie, ens trobem amb una justificació històrica de l'esclavitud.

"Els negres", donant per fet que s'identifiquen amb la naturalesa, es troben en un estat en què "la seua consciència no ha assolit la contemplació d'una objetivitat sòlida, com per exemple Déu, la llei, a la qual puga adherir la voluntat de l'home, i per la qual puga arribar a la intuïció de la seua mateixa essència". El negre és "l'home en la seua immediatesa"; en tant que només "oposat a la naturalesa", és un home dominat per "les passions", en "estat brut", afirma Hegel. El negre és, per consegüent, l'home inconscient de si i res no podem trobar en ell que concorde amb l'humà. Podem parlar impròpiament de "religió dels negres", car no van més enllà dels seus dos moments: la màgia i el fetixisme. Però, per què no podríem parlar de vertadera religió? Perquè aquesta comença quan l'ésser humà "reconeix un ésser suprem, totalment objectiu, un poder superior en relació al qual l'home és quelcom de més feble i més baix". Tot plegat redunda en què no es pot trobar menyspreu més gran per l'home mateix que entre els negres que viuen en estat de naturalesa. Aquest menyspreu ètic i jurídic és allò que constitueix la seua principal característica i el seu govern és sempre tirànic. Aquesta és la raó que entre ells mateixos regne l'esclavitud i que aquesta siga el fonament del seu dret. Per

recordar a los indios que debían cumplir sus deberes conyugales. Que esos pueblos hubieran prácticamente desaparecido se debía a su inferioridad, no solo de fuerza física sino cultural. Prácticamente desprovistos de inteligencia, su resistencia a la educación habría sido casi absoluta. Por eso las organizaciones eclesiásticas los trataron con autoridad espiritual y les impusieron trabajos tanto para que despertaran espiritualmente como para satisfacer sus necesidades. Como vivían como niños, dice Hegel, "eligieron el mejor método para elevar su condición y asumieron, respecto de ellos, la posición de los padres frente a sus hijos".² Si volvemos ahora la mirada hacia la sección del África negra, situada en el texto justo después de la dedicada a América, para caracterizar ese estado natural de incultura y barbarie, nos encontramos con una justificación histórica de la esclavitud.

"Los negros", dada su identificación con la naturaleza, se hallan en un estado en el que "su conciencia no ha alcanzado la contemplación de una objetividad sólida, como por ejemplo Dios, la ley, a la cual pueda adherir la voluntad del hombre, y por la cual pueda llegar a la intuición de su propia esencia". El negro es "el hombre en su inmediatez"; en tanto que solo "opuesto a la naturaleza" es un hombre dominado por "las pasiones", en "estado bruto", afirma Hegel. El negro es, por tanto, el hombre inconsciente de sí y no podemos encontrar nada en él que concuerde con lo humano. Podemos hablar imprópiamente de "religión de los negros", pues no van más allá de sus dos momentos: la magia y el fetichismo. Pero, ¿por qué no podríamos hablar de verdadera religión? Porque esta comienza cuando el ser humano "reconoce un ser supremo, totalmente objetivo, poder superior por relación al cual el hombre es algo más débil y más bajo". Todo ello redunda en que no puede encontrarse mayor desprecio por el hombre mismo que entre los negros que viven en estado de naturaleza. Este desprecio ético y jurídico es lo que constituye su principal característica y su gobierno es siempre tiránico. Esta es la razón de que entre ellos mismos reine la esclavitud y esta sea el fundamento de su dere-

tant, l'esclavitud, *la que exerceixen ara els europeus i americans* sobre ells:

[...] en la mesura en què té lloc en l'interior de l'Estat, [...] és en si mateixa un moment del progrés respecte de la pura existència aïllada i sensible, un moment de l'educació, una espècie d'anticipació en la vida ètica i cultural superior. L'esclavitud és una injustícia en si [...] Però, per tal d'arribar a la llibertat, l'home ha d'adquirir primer la maduresa necessària. L'eliminació gradual de l'esclavitud és, per aquesta raó, més oportuna i més justa que la seua abolició brutal.³

És notable fins a quin punt trobem el ressò en aquestes pàgines de Hegel de l'Aristòtil dels llibres I i III de la *Política*, on l'esclau per naturalesa és identificat amb el bàrbar. De fet, com és conegut, ressona ací l'afirmació d'Homer que els bàrbars són éssers "sense fratria, sense llei, sense llar", fórmula citada explícitament per Aristòtil com a referència d'autoritat. Per a l'estagirita, només és possible una verdadera vida moral en el si d'una forma política estatal verdadera, és a dir, no despòtica. Després de *De Civitate Dei* de Sant Agustí, aquesta ja només podia ser cristiana, per tal com entre els mancats d'aqueixa fe, no hi ha ni dret ni justícia, per més que aparentment hi siguen i, per això mateix, tampoc verdadera república. Ara bé, en el cas d'Aristòtil, la diferència entre l'home lliure i l'esclau per naturalesa no és de grau sinó específica: l'esclau no és plenament racional perquè està mancat de la facultat deliberativa i per tant, en no ser capaç d'arbitrar mitjans per aconseguir fins, no disposa de *proairesis* o d'elecció lliure. Aqueix arbitratge és el que proporciona l'home lliure, que esdevé d'aquesta manera el seu mateix senyor.⁴ En el cas de Hegel, aqueixa irracionalitat és per accident i pot ser superada, ja que el filòsof alemany no apel·la tant a una integració dels negres en la nostra cultura sinó més bé en la història universal. Per bé que, i precisament ací radica la fal·làcia, aquesta universalitat no és més que una extensió de la mateixa particularitat europea. Hegel, ja ho hem vist, deia que la millor actitud a adop-

cho. Por tanto, la esclavitud, *ahora la que ejercen los europeos y americanos* sobre ellos:

[...] en la medida en que tiene lugar en el interior del Estado, [...] es en sí misma un momento del progreso con respecto a la pura existencia aislada y sensible, un momento de la educación, una suerte de anticipación en la vida ética y cultural superior. La esclavitud es una injusticia en sí [...] Pero para llegar a la libertad, el hombre debe adquirir primero la madurez necesaria. La eliminación gradual de la esclavitud es, por esta razón, más oportuna y más justa que su abolición brutal.³

Es notable hasta qué punto oímos el eco en estas páginas de Hegel del Aristóteles de los libros I y III de la *Política*, donde el esclavo por naturaleza se identifica con el bárbaro. De hecho, como es sabido, resuena aquí la afirmación de Homero de que los bárbaros son seres "sin fratría, sin ley, sin hogar", fórmula citada explícitamente por Aristóteles como referencia de autoridad. Para el estagirita, solo es posible una verdadera vida moral en el seno de una forma política estatal verdadera, es decir, no despótica. Tras *De Civitate Dei* de San Agustín, esta no podía ser sino cristiana, pues entre los que carecen de esa fe, no hay ni derecho ni justicia, aunque aparentemente los haya y, por tanto, tampoco verdadera república. Ahora bien, en el caso de Aristóteles, la diferencia entre el hombre libre y el esclavo por naturaleza no es de grado sino específica: el esclavo no es plenamente racional porque carece de facultad deliberativa y, por ello, al ser incapaz de arbitrar medios para conseguir fines, carece de *proairesis* o de elección libre. Ese arbitraje es el que proporciona el hombre libre que se convierte, así, en señor suyo.⁴ En el caso de Hegel, esa irracionalidad es por accidente y puede ser superada, pues el filósofo alemán no apela tanto a una integración de los negros en nuestra cultura cuanto en la historia universal. Si bien, y precisamente aquí radica la fal·làcia, esta universalidad no es más que una extensión de la propia particularidad europea. Hegel, hemos visto, decía que la mejor actitud

tar era aquella dels “pares davant dels fills”, és a dir, la de la tutela. Ser plenament racionals suposava doncs pagar un preu: deixar de ser fetitxistes, captius del pensament màgic, substituir-ne les formes de vida aparellades i integrar-se subordinadament en el procés històric de les nacions civilitzades; encara que allò suposés el domini colonial, inclosa una “esclavitud de transició” educativament justificada, menys brutal i més justa que l’abolició *tout court*, segons el seu punt de vista.⁵

Quan Hegel escrivia el seu text es podien trobar a Europa alguns relats d’una altra natura sobre l’Àfrica negra. En efecte, fins a les acaballes del segle XVIII la informació sobre aquesta es reduïa a algunes fonts clàssiques com ara Herodot o Plini el Vell. Caldria afegir, por descomptat, les informacions provinents dels assentaments comercials, esclavistes i militars costaners de les potències europees tant a l’Àfrica oriental com a l’occidental, també algunes expedicions cap a l’interior.⁶ És molt expressiu el mapa publicat per Wilkinson a Londres a final del segle XVIII (1794) en què hom aprecia nítidament el contrast entre la precisió informativa del perímetre costaner i la confusió i desorientació, fins i tot el més absolut buit, de l’interior.⁷

Vore: Mapa  — Robert Wilkinson. *Mapa d’Àfrica*. Londres (1794). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá.

Caldria afegir alguns geògrafs i viatgers àrabs tardo medievals i la difusió de les seues traduccions.⁸ Però ens interessa assenyalar pel que té de significatiu un testimoni de Giovanni Leone Africano [Joan Lleó Africà] (nat al-Hàssan al-Wazzan, i posteriorment convers), diplomàtic àrab en representació del sultà de Fes, qui al voltant del 1510 va recórrer la part occidental del Sudan (és a dir, l’Àfrica occidental septentrional). La seua *Descripció d’Àfrica* es va donar a conèixer a través de la recopilació del venecià Ramusio (*Navigazioni e viaggi*, Venècia, 1559), però es va estendre per Europa a través de la seua traducció francesa, convertint-se en un vertader *best seller*. Lleó l’Africà visità uns 15 estats negres. Les seues

a tomar era la de “los padres frente a los hijos”, es decir, la de la tutela. Ser plenamente racionales suponía pues pagar un precio: dejar de ser fetichistas, cautivos del pensamiento mágico, sustituir las formas de vida aparejadas e integrarse subordinadamente en el proceso histórico de las naciones civilizadas; aunque ello supusiera el dominio colonial, incluida una “esclavitud de transición” educativamente justificada, menos brutal y más justa que la abolición *tout court*, según su punto de vista.⁵

Cuando Hegel escribía su texto se disponía en Europa de algunos relatos de distinto corte sobre el África negra. En efecto, hasta finales del siglo XVIII la información sobre la misma se reducía a algunas fuentes clásicas como Heródoto o Plinio el Viejo. Cabría añadir, por supuesto, las informaciones provenientes de los asentamientos comerciales, esclavistas y militares costeros de las potencias europeas tanto en África oriental como en la occidental, también algunas expediciones hacia el interior.⁶ Es muy expresivo el mapa publicado por Wilkinson en Londres a finales del siglo XVIII (1794) donde nítidamente se aprecia el contraste entre la precisión informativa del perímetro costero y la confusión y desorientación, cuando no mero vacío, del interior.⁷

Ver: Mapa  — Robert Wilkinson. *Mapa de África*. Londres (1794) Colección Nicolás Sánchez Durá.

Habría que añadir a algunos geógrafos y viajeros árabes tardomedievales y la difusión de sus traducciones.⁸ Pero nos interesa señalar por lo significativo un testimonio de Giovanni Leone Africano (nacido al-Hasan al-Wazzan, y posteriormente converso), diplomático árabe en representación del sultán de Fez, que alrededor de 1510 recorrió la parte occidental del Sudán (es decir, del África occidental septentrional). Su *Descripción de África* se dio a conocer a través de la recopilación del veneciano Ramusio (*Navigazioni e viaggi*, Venecia, 1559), pero se extendió en Europa a través de su traducción francesa convirtiéndose en un verdadero *best seller*. León el Africano visitó unos 15 estados negros. Sus dos estancias en

dues estades a Tombouctou coincidiren amb el regnat d'Askia el Gran en aquella mítica ciutat, aleshores esplèndida seu de l'imperi Songhai. De fet, les seues descripcions de la ciutat foren citades profusament per geògrafs i comerciants. I, malgrat tot, la seua descripció de les poblacions negres africanes segueix una pauta molt comú que arriba fins a textos com els de Hegel i més enllà.

Tots aquests països estan habitats per homes que viuen com a bèsties, sense rei, sense senyor, sense República i sense cap govern ni costum; i a penes saben sembrar el gra. El seu vestit és de pell d'ovella i ningú té dona pròpia o particular: passen el dia fent pasturar el bestiar o treballant la terra; i de nit es reuneixen 10 o 12 homes i dones en una cabana i cadascú s'ajunta amb aquella que més li agrada, dormint i descansant sobre alguna pell d'ovella. No solen fer la guerra a ningú i cap d'ells posa els peus fora del seu propi país; alguns adoren el Sol, i s'inclinen només veure'l aparèixer; altres reverencien el foc com els pobles de Gualata.⁹

Des del principi del text que acabem de citar ressona el *dictum* d'Homer al qual Aristòtil apel·lava en la *Política* per a caracteritzar al bàrbar, "sense fratria, sense llei, sense llar" i la formulació més abstracta del qual hem vist en Hegel. En general, i a partir de la cultura clàssica, els trets més destacats que serviren com a criteri de civilització, o de la seua absència, són tant la grandària dels diferents hàbitats com els materials emprats en la seua construcció; les formes de subsistència, tot estant l'agricultura un símptoma de civilització, mentre que el nomadisme, la ramaderia, la caça o la recol·lecció eren símptomes de barbàrie o salvatgisme; la complexitat de la cultura material; el cultiu de les arts i les lletres; l'estructuració política sobre la base de la delimitació del territori i les jerarquies polítiques de govern i les mateixes creences religioses que, òbviament, des d'un cert moment són les cristianes. L'absència en tot o en part d'aquests trets suposa l'atribu-

Tombuctú coincidieron con el reinado de Askia el Grande en aquella mítica ciudad, por entonces esplèndida sede del imperio Songhai. De hecho, sus descripciones de la ciudad se citaron con profusión por geógrafos y comerciantes. Y, sin embargo, su descripción de las poblaciones negro africanas sigue una pauta muy común que llega hasta textos como los de Hegel y más allá.

Todos estos países están habitados por hombres que viven como bestias, sin rey, sin señor, sin República y sin gobierno y costumbre alguna; y apenas saben sembrar el grano. Su vestido es de piel de oveja y ninguno tiene mujer propia o particular: pasan el día pastoreando las bestias o trabajando la tierra; y de noche se reúnen 10 o 12 hombres y mujeres en una choza y cada uno se junta con la que más le place, durmiendo y descansando encima de alguna piel de oveja. No suelen hacer la guerra a nadie y ninguno pone los pies fuera de su propio país; algunos adoran el Sol, y se inclinan apenas lo ven aparecer; otros reverencian en el fuego como los pueblos de Gualata.⁹

Desde el principio del texto citado resuena el *dictum* de Homero al que Aristóteles apelaba en la *Política* para caracterizar al bárbaro —"sin fratría, sin ley, sin hogar"— y que *La Razón en la Historia* también evocaba. En general, y a partir de la cultura clásica, los rasgos más destacados que sirvieron como criterio de civilización, o de su ausencia, son tanto el tamaño de los hábitats como los materiales de su construcción; las formas de subsistencia, siendo la agricultura síntoma de civilización mientras que el nomadismo, el pastoreo, la caza o la recolección eran síntomas de barbarie o salvajismo; la complejidad de la cultura material; el cultivo de las artes y las letras; la estructuración política sobre la base de la delimitación del territorio y las jerarquías políticas de gobierno y las propias creencias religiosas que, obviamente, a partir de un momento son las cristianas. La ausencia en todo o en parte de esos rasgos supone la atribución de barbarie

ció de barbàrie o salvatgisme. Però també la suposa la presència de certes pràctiques com ara la nuesa o vestir-se amb pells d'animals en lloc de teixits, habitar en coves, no menjar pa, adorar el sol o els astres, i els "pecats nefands" o "contra natura" (la antropofàgia, els sacrificis humans, l'incest, la sodomia, la poligàmia i la idolatria). Com ja hem vist, molts d'aquests predicats apareixen en el text de Lleó l'Africà.

En major o menor mesura, com ho ha assenyalat Achille Mbembe en el seu llibre *Crítica de la razón negra*, en "la manera de pensar, classificar i imaginar mons llunyans, tant el discurs europeu erudit com el popular apel·laren a processos de fabulació".¹⁰ En els relats que ens han arribat es presenten com a objectius fets que havien sigut, en el millor dels casos, observats, per bé que elaborats i jutjats a partir d'esquemes conceptuals heretats i, en el pitjor, merament imaginats. Resulta així una actitud ambigua i ambivalent, ja que "el discurs europeu va esquivar 'la cosa' que pretenia comprendre i va mantenir amb aquesta un vincle fonamentalment imaginari, alhora que desitjava desenvolupar coneixements per tal d'entendre-la de forma objectiva".¹¹

Racisme científic durant el segle XIX. A propòsit de la racialització dels negres

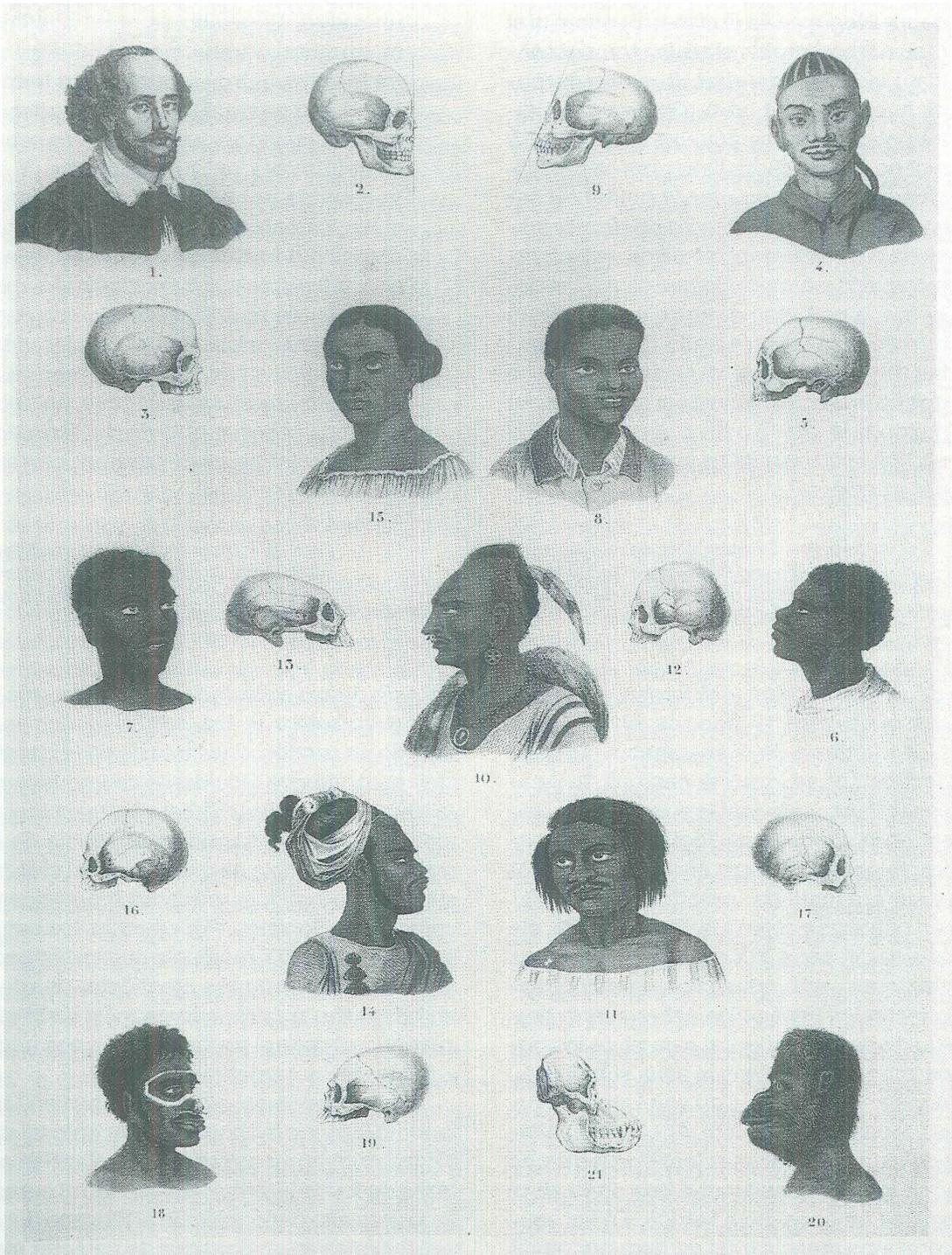
Ara bé, la imatge dels negres africans racialitzats també és deguda als estudis dels naturalistes de gabinet proveïts tant de la tradició clàssica com dels informes dels viatgers. Assistim així a l'aparició de la teoria de les races i dels processos de racialització, una fórmula que va servir per a parlar de grups humans extra europeus. És per aquest motiu que, amb rigor, no podem parlar de "races" sinó de subjectes racialitzats. Tal com afirma Mbembe "el negre no existeix per si mateix", el seu concepte és una construcció cultural produïda pel pensament eurocèntric, idea ja suggerida per

o salvajismo. Pero también la supone la presencia de ciertas prácticas como la desnudez o vestir pieles de animales en vez de tejidos, habitar en cuevas, no comer pan, adorar al sol o a los astros, y los "pecados contra natura" (la antropofagia, los sacrificios humanos, el incesto, la sodomía, la poligamia...). Como hemos visto, muchos de estos predicados aparecen en el texto de León el Africano.

En mayor o menor medida, como ha señalado Achille Mbembe en su libro *Crítica de la razón negra*, en "la manera de pensar, clasificar e imaginar mundos lejanos, tanto el discurso europeo erudito como el popular apelaron a procesos de fabulación".¹⁰ En los relatos que han llegado hasta nosotros se presentan como objetivos hechos que habían sido en el mejor de los casos observados, aunque elaborados y juzgados a partir de esquemas conceptuales heredados y, en el peor, meramente imaginados. Resulta así una actitud ambigua y ambivalente, pues "el discurso europeo esquivó 'la cosa' que pretendía comprender y mantuvo con esta un vínculo fundamentalmente imaginario, al tiempo que pretendía desarrollar conocimientos para dar cuenta de ella de forma objetiva".¹¹

Racismo científico durante el siglo XIX. A propósito de la racialización de los negros

Ahora bien, la imagen de los negros africanos racializados también se debe a los estudios de los naturalistas de gabinete, provistos tanto de la tradición clásica cuanto de los informes de los viajeros. Asistimos a la aparición de la teoría de las razas y los procesos de racialización, una fórmula que sirvió para hablar de grupos humanos extra europeos. De ahí que, con rigor, no podamos hablar de "razas" sino de sujetos racializados. Tal y como afirma Mbembe "el negro no existe en sí mismo", su concepto es un constructo cultural producido por el pensamiento eurocéntrico, idea ya su-



Franz Fanon en el seu llibre *Pell negra, màscares blanques*.

No soc negre, així com tampoc soc un negre. Negre no és ni el meu cognom ni el meu nom, ni molt menys la meua essència o la meua identitat. Soc una persona humana i amb això n'hi ha prou. L'altre pot discutir-me aqueixa qualitat, però mai no aconseguirà llevar-me-la ontològicament. I açò no canvia pel fet de ser esclau, colonitzat, objecte de discriminacions o de qualsevol forma de vexacions, privacions o humiliacions a causa del color de la pell. Soc sempre una persona humana innata més enllà de les violentes temptatives per tal de fer-me creure que no ho soc... "Negre" és, aleshores, un malnom, la túnica amb què un altre m'ha abrigat i sota la qual ha pretès tancar-me per a sempre.¹²

Vore: ③ — Diagram from Sander Gilman's *Difference and Pathology of racial/ethnic classifications by physical characteristics, such as cranial shape and size*.

Però de nou, si tornem a Mbembe, ens adonem que al seu torn "el blanc és, en més d'un sentit, una fantasia de la imaginació europea que Occident es va imposar naturalitzar i universalitzar".¹³ Aquesta fantasia tenia el seu fonament en el suposat privilegi d'una racionalitat pròpia del pensament civilitzat la finalitat de la qual era justificar pràctiques biopolítiques en contextos colonials. Per exemple, els naturalistes del segle XIX mitjançant les seues investigacions —amb pretensions científiques— van assentar les bases d'un saber que va permetre justificar la inferioritat natural de les poblacions negres i, per tant, la seua submissió.

A mitjan segle XIX, Carl von Linné va formular la teoria monogenista. Acceptà la variabilitat dels grups humans i classificà les races de forma jeràrquica, situant a l'europeu en el lloc més alt en oposició a l'africà. En les seues valoracions mesclà trets de caràcter moral amb trets anatòmics. Per bé que els segons eren quantificables, la correlació de les me-

gerida por Franz Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas*.

No soy negro, así como tampoco soy un negro. Negro no es ni mi apellido ni mi nombre, mucho menos mi esencia o mi identidad. Soy una persona humana y con eso basta. El otro puede discutir-me esa cualidad, pero nunca conseguirá quitármela ontológicamente. Y esto no cambia por el hecho de que sea esclavo, colonizado, objeto de discriminaciones o de cualquier forma de vejaciones, privaciones o humillaciones a causa del color de piel. Sigo siendo una persona humana innata más allá de las violentas tentativas por hacerme creer que no lo soy... "Negro" es, entonces, un apodo, la túnica con que otro me ha arropado y bajo la cual ha pretendido encerrarme para siempre.¹²

Ver: ③ — Diagram from Sander Gilman's *Difference and Pathology of racial/ethnic classifications by physical characteristics, such as cranial shape and size*.

Pero de nuevo, volviendo a Mbembe, nos damos cuenta de que a su vez "el blanco es, en más de un sentido, una fantasía de la imaginación europea que Occidente se impuso naturalizar y universalizar".¹³ Esta fantasía tenía su fundamento en el supuesto privilegio de una racionalidad propia del pensamiento civilizado cuyo fin era justificar prácticas biopolíticas en contextos coloniales. Por ejemplo, los naturalistas del siglo XIX mediante sus investigaciones —con pretensiones científicas— sentaron las bases de un saber que permitió justificar la inferioridad natural de las poblaciones negras y, por ende, su sometimiento.

A mediados del siglo XIX, Carl von Linné formuló la teoría monogenista. Aceptó la variabilidad de los grupos humanos y clasificó a las razas de forma jerárquica, situando al europeo en lo más alto por oposición al africano. En sus valoraciones mezcló rasgos de carácter moral con rasgos anatómicos. Si bien los segundos eran cuantificables, la correlación de las medi-

ures corporals i dels trets de comportament partien de supòsits infundats. Segons el naturalista, el negre africà era indolent i la seua conducta erràtica estava governada pel caprici mentre que la de l'home blanc estava sotmesa a regles, és a dir, als bons costums i a les bones maneres (per exemple, les dones africanes mancaven de pudor). Aquests arguments li serviren per a legitimar "científicament" la superioritat biològica, moral i cultural blanca. En la seua *Història Natural* Buffon defensà una postura similar, és a dir, va admetre la unitat de l'espècie humana i la multiplicitat de races. En aquest sentit utilitzà el criteri del color de la pell i cert determinisme ambiental, i així diferencià quatre tipus racials cadascun dels quals associat a un entorn geogràfic: "El clima més temperat es troba entre els 40 i els 50 graus de latitud, i produeix els homes més ben plantats i bells. D'aqueix clima és d'on han de sortir les idees sobre el color genuí de la humanitat, i sobre els diferents graus de bellesa".

Per la seua banda, Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) convertí l'antropologia en zoologia humana. De forma que en la seua obra *De l'unité du genre humain, et de ses variétés*, defensa que un dels seus quefers principals fou la classificació taxonòmica del gènere humà a partir de la unitat psicològica de l'espècie. L'antropòleg s'adscribia al corrent degeneracionista i defensava que la diferència d'aspecte i costums no era fruit de l'existència de moltes espècies primitives, com ho defensaren els poligenistes, sinó de la degeneració deguda al medi ambient des d'un tronc comú. Els negres resten nus, no tenen un lloc fix de residència, sinó que vaguen "baix les arenes ardents". Per contra, la forma de viure dels europeus contribueix a que la seua pell es torne bella, ja que viuen en construccions sòlides i passen la nit en "delicats llits". El clima modifica també els costums, la intel·ligència, i fins i tot les passions. Però Blumenbach defensà també que les diferències produïdes per la degeneració eren reversibles, la qual cosa produiria igualment una modificació de l'aspecte quan es donés un canvi en les condicions ambientals i es creés un entorn adequat.

das corporales y de los rasgos de comportamiento partía de supuestos infundados. Según el naturalista, el negro africano era indolente y su conducta errática estaba gobernada por el capricho mientras que la del hombre blanco estaba sometida a reglas, es decir, a las buenas costumbres y maneras (por ejemplo, las mujeres africanas carecían de pudor). Estos argumentos le sirvieron para legitimar "científicamente" la superioridad biológica, moral y cultural blanca. En su *Historia Natural* Buffon defendió una postura similar, es decir, admitió la unidad de la especie humana y la multiplicidad de razas. Para ello utilizó el criterio del color de la piel y cierto determinismo ambiental, y así diferenció cuatro tipos raciales cada uno de ellos asociado a un entorno geográfico: "El clima más templado se encuentra entre los 40 y los 50 grados de latitud, y produce los hombres más apuestos y bellos. De ese clima es del que deben extraerse ideas sobre el color genuino de la humanidad, y sobre los diferentes grados de belleza".

Por su parte, Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) convirtió la antropología en zoología humana. En su obra *De l'unité du genre humain, et de ses variétés*, defiende que uno de sus quehaceres principales fue la clasificación taxonómica del género humano partiendo de la unidad psicológica de la especie. El antropólogo se adscribía a la corriente degeneracionista y defiende que la diferencia de aspecto y costumbres no se debe a la existencia de muchas especies primitivas, como argumentaron los poligenistas, sino a la degeneración debida al medio ambiente desde un tronco común. Los negros van desnudos, no tienen un lugar fijo de residencia, sino que vagan "bajo las arenas ardientes". Al contrario, la forma de vivir de los europeos contribuye a la belleza de su piel, pues viven en construcciones sólidas y pasan la noche en "delicadas camas". El clima modifica también las costumbres y la inteligencia, incluso las pasiones. Pero Blumenbach defendió también que las diferencias producto de la degeneración eran reversibles, lo que produciría igualmente una modificación del aspecto cuando se produjese un cambio en las condiciones ambientales y se crease un entorno adecuado.

Aquest argument també el van desenvolupar científics nord-americans en ple debat sobre l'esclavitud. Per exemple, Samuel Stanhope Smith (1751-1819) "expressà les seues esperances que, sotmesos a un clima més adequat als temperaments caucàsics, els negres nord-americans no tardarien en tornar-se blancs". Tanmateix, la defensa del poligenisme no implicà necessàriament la defensa de l'esclavitud. Un dels exemples el trobem en Louis Agassiz qui, bé que mai no va dubtar de la conveniència de la jerarquia racial, va negar el determinisme geogràfic i es va oposar a l'esclavitud.

El pensament racial també va estar present a França, on l'empremta del poligenisme fou menys important. A més, l'universalisme republicà francès va tendir a negar la importància de la raça a l'hora de definir la ciutadania. La qüestió dels drets dels "homes de color" havia estat en el si dels debats polítics de la França revolucionària. Robespierre pronuncià un discurs davant l'Assemblea Nacional el 24 de setembre de 1791 en què criticava una proposta que en la seua opinió només servia per a envilir els homes de color: reconèixer els seus drets civils mentre se'ls negaven els drets polítics; ja que no podia haver-hi felicitat, prosperitat i moralitat ni per als homes ni per a les nacions sense llibertat política, inclosa aquella dels "homes lliures de color".¹⁴ Malgrat la reacció subsegüent al període radical de la construcció de la República francesa, s'aprecia de forma latent encara aquest punt de vista en Alexis de Tocqueville, un dels representants de l'universalisme liberal del segle XIX. El 1830 va donar suport a la conquesta d'Algèria i va definir la seua gent de forma estereotipada per bé que es va oposar de manera oberta a l'esclavitud. Un punt de vista relativament semblant fou el d'Arthur de Gobineau, qui va defensar sense embussos la importància de la raça per a la vida nacional. Considerava que la humanitat estava dividida per fronteres racials i va mantenir que únicament les races superiors podien assolir l'estatut de nacions civilitzades. Amb tot, va defensar l'abolició de l'esclavitud. Pel demés, les idees de Tocqueville i Gobineau cal entendre-les dins el marc de la reflexió filosòfica, a diferència de, per exemple, les del

Este argumento también lo desarrollaron científicos estadounidenses en pleno debate sobre la esclavitud. Por ejemplo, Samuel Stanhope Smith (1751-1819) "expresó sus esperanzas de que, sometidos a un clima más adecuado, los negros norteamericanos no tardarían en volverse blancos". Sin embargo, la defensa del poligenismo no implicó necesariamente la defensa de la esclavitud. Uno de los ejemplos lo encontramos en Louis Agassiz quien, si bien nunca dudó de la conveniencia de la jerarquía racial, negó el determinismo geográfico y se opuso a la esclavitud.

El pensamiento racial también estuvo presente en Francia, donde la impronta del poligenismo fue mucho menor. Además, el universalismo republicano francés tendió a negar la importancia de la raza a la hora de definir la ciudadanía. La cuestión de los derechos de los "hombres de color" había estado en el seno de los debates políticos de la Francia revolucionaria. Robespierre pronunció un discurso en la Asamblea Nacional el 24 de septiembre de 1791 donde criticaba una propuesta que en su opinión solo servía para envilecer a los hombres de color: reconocer sus derechos civiles mientras se les negaban los derechos políticos; pues no podía haber felicidad, prosperidad y moralidad ni para los hombres ni para las naciones sin libertad política, incluida la de los "hombres libres de color".¹⁴ A pesar de la reacción subsecuente al periodo radical de la construcción de la República francesa, se aprecia de forma latente todavía este punto de vista en Alexis de Tocqueville, uno de los representantes del universalismo liberal del siglo XIX. En 1830 apoyó la conquista de Argelia y definió a sus gentes de forma estereotipada aunque se opuso abiertamente a la esclavitud. Un punto de vista relativamente parejo expuso Arthur de Gobineau, quien defendió abiertamente la importancia de la raza para la vida nacional. Consideraba que la humanidad estaba dividida por fronteras raciales y sostuvo que únicamente las razas superiores podían alcanzar el estatuto de naciones civilizadas. Sin embargo, defendió la abolición de la esclavitud. Por lo demás, las ideas de Tocqueville y Gobineau hay que entenderlas en el marco de la reflexión filosófica, a diferencia, por ejemplo,

poligenista americà Louis Agassiz, qui va definir el seu quefer com a "ciència". Tot i aquesta pretensió, a Agassiz li resultà impossible no emetre judicis de valor i en va extraure conclusions extrapolables a la política. Atenent a les capacitats innates de cada raça, pensava que els negres havien de ser ensinistrats per al treball manual, tot reservant-ne per als blancs la direcció intel·lectual. Els negres –afirma Agassiz– són "indolents, entremaliats, sensuals, imitatius", només comparables als xiquets.

Afirmar la similitud dels "primitius" amb els xiquets blancs fou una constant durant el segle XIX i una part important del XX. Segons Agassiz, el cervell dels negres adults era semblant al del fetus blanc de set mesos de vida. Ja en les primeries del segle XIX, l'antropòleg nord-americà Daniel Garrison Brinton defensà que "l'adult que conserva més trets fetals, infantils o simiescs és inferior a aquell que ha continuat a desenvolupar-se" i que "d'acord amb aquests criteris, la raça blanca o europea es situa al cap de la llista, mentre que la negra n'ocupa el lloc més baix".¹⁵

Des d'aquest punt de vista, es pot entendre perfectament la importància de les exhibicions ètniques, un dels espais de difusió de la imatge fantasmal del continent africà; els antropòlegs "comprovaven" com els salvatges s'assemblaven als xiquets en les seues actituds. Finalment, era per a Agassiz de sentit comú que atorgar la llibertat legal als esclaus emancipats devia impulsar una rígida separació social entre les races per a evitar la degeneració de la raça blanca. Unes polítiques en què és fàcil endevinar la seua afinitat amb les dels Estats Units anteriors al reconeixement dels drets civils dels afroamericans, a la França anterior a la derogació del Codi de l'Indigenat, o a l'Espanya franquista que separava clarament a la colònia de Guinea els espanyols dels autòctons no emancipats.

Aqueixa forma de definir l'ésser del negre, inscrita en el diferencialisme racial, traduït a l'afirmació de formes d'un suposat pensament qualitativament distint i diferenciats, va arribar fins al segle XX i es mesclà en el cas de França amb l'antropologia social i cultural que s'iniciava. Un bon exemple n'és el text de

de las del poligenista americano Louis Agassiz, quien definió su quehacer como "ciencia". A pesar de esa pretensión, a Agassiz le resultó imposible no emitir juicios de valor y extrajo conclusiones extrapolables a la política. Atendiendo a las capacidades innatas de cada raza, pensaba que los negros debían ser adiestrados para el trabajo manual reservando para los blancos la dirección intelectual. Los negros –afirma Agassiz– son "indolentes, traviesos, sensuals, imitativos", solo comparables a los niños.

Afirmar la semejanza de los "primitivos" con los niños blancos fue una constante durante el siglo XIX y una parte importante del XX. Según Agassiz, el cerebro de los negros adultos se parecía al del feto blanco de siete meses de vida. Ya en los albores del siglo XIX, el antropólogo norteamericano Daniel Garrison Brinton defendió que "el adulto que conserva más rasgos fetales, infantiles o simiescos es inferior al que ha seguido desarrollándose" y que "de acuerdo con estos criterios, la raza blanca o europea se sitúa a la cabeza de la lista, mientras que la negra ocupa el puesto más bajo".¹⁵

Desde este punto de vista, bien puede entenderse la importancia de las exhibiciones étnicas, uno de los espacios de difusión de la imagen fantasmal del continente africano; los antropólogos "comprobaban" cómo los salvajes se asemejaban a los niños en sus actitudes. Finalmente, era para Agassiz de sentido común que otorgar la libertad legal a los esclavos emancipados debía impulsar una rígida separación social entre las razas para evitar la degeneración de la raza blanca. Unas políticas en las que es fácil adivinar su afinidad con las de los Estados Unidos anteriores al reconocimiento de los derechos civiles de los afroamericanos, a la Francia anterior a la derogación del Código del Indigenado, o a la España franquista que separaba claramente en la colonia de Guinea a los españoles de los autóctonos no emancipados.

Esa forma de definir el ser del negro, inscrita en el diferencialismo racial, traducido a la afirmación de formas de un supuesto pensamiento cualitativamente distinto y diferenciado, llegó al siglo XX y se entrecruza en el caso de Francia con la antropología social y cultural naciente. Un

Lucien Lévy-Bruhl *La mentalitat primitiva*, en què defensà que el mode de pensament de l'home primitiu diferia en nivell i qualitat de l'occidental. L'antropòleg francès caracteritzà la mentalitat primitiva com a mística i pre-lògica. El misticisme de la mentalitat primitiva impregna "tota la seua manera de pensar, de sentir i d'obrar".¹⁶ Per això que, en oposició a la racionalitat científica, els primitius menys-tenen allò que "nosaltres anomenem causes mediatas", centrant tota la seua atenció en les causes místiques, les úniques que consideren vertaderament eficients. Aquesta es la raó per la qual la mentalitat primitiva a més de mística és pre-lògica. L'home primitiu no busca les causes necessàries i suficients que expliquen els fenòmens en l'univers físic, "sinó més enllà del que nosaltres anomenem la naturalesa, en allò metafísic en el sentit literal del terme".¹⁷ Per aquesta raó, la mentalitat primitiva es mostra sovint indiferent a la contradicció, ja que, com diu Lévy-Bruhl, "admetrà alhora que l'acte sexual és la condició ordinària de la concepció, i que la concepció té lloc sense l'acte sexual".¹⁸ En tot moment, els termes utilitzats per Lévy-Bruhl en aquesta obra vinculen la mentalitat primitiva amb l'instint (la mentalitat primitiva és essencialment pragmàtica i immediata) i l'inconscient, uns aspectes que tant van agradar als simpatitzants del moviment surrealista francès.

De fet, d'aquesta suposada idea de l'especificitat d'un pensament primitiu distint, de l'afirmació d'una racionalitat deficitària, també va participar l'antropologia britànica en el seu "moment expansiu"¹⁹ a partir del seu representant més notable de l'evolucionisme cultural, James G. Frazer.

Consideraven [Tylor i Frazer] que l'home primitiu havia arribat a les seues conclusions pel que fa a l'eficàcia de la màgia a partir de l'observació i deducció racional, d'una manera bastant similar a com l'home de ciència assoleix les seues conclusions sobre les lleis naturals. Darrere de tots els rituals màgics hi ha un procés racional de pensa-

buen ejemplo es el texto de Lucien Lévy-Bruhl *La mentalidad primitiva*, donde defendió que el modo de pensamiento del hombre primitivo difería en nivel y calidad del occidental. El antropólogo francés caracterizó la mentalidad primitiva como mística y prelógica. El misticismo de la mentalidad primitiva impregna "toda su manera de pensar, de sentir y de obrar".¹⁶ De ahí que, por oposición a la racionalidad científica, los primitivos desprecien lo que "nosotros llamamos causas mediatas" centrado toda su atención en las causas místicas, las únicas que consideran verdaderamente eficientes. Esta es la razón por la que la mentalidad primitiva además de mística es prelógica. El hombre primitivo no busca las causas necesarias y suficientes que explican los fenómenos en el universo físico, "sino más allá de lo que nosotros denominamos la naturaleza, en lo metafísico en el sentido literal del término".¹⁷ Consecuentemente, la mentalidad primitiva se muestra a menudo indiferente a la contradicción, puesto que, como dice Lévy-Bruhl, "admitirá a un mismo tiempo que el acto sexual es la condición ordinaria de la concepción, y que la concepción tiene lugar sin el acto sexual".¹⁸ En todo momento, los términos utilizados por Lévy-Bruhl en esta obra vinculan la mentalidad primitiva con el instinto (la mentalidad primitiva es esencialmente pragmática e inmediata) y el inconsciente, aspectos estos que tanto gustaron a los simpatizantes del movimiento surrealista francés.

De hecho, de esta supuesta idea de la especificidad de un pensamiento primitivo distinto, de la afirmación de una racionalidad deficitaria, también participó la antropología británica en su "momento expansivo"¹⁹ a partir de su representante más notable del evolucionismo cultural, James G. Frazer.

Consideraban [Tylor y Frazer] que el hombre primitivo había llegado a sus conclusiones acerca de la eficacia de la magia a partir de la observación y deducción racional, de una manera bastante similar a cómo el hombre de ciencia alcanza sus conclusiones acerca de las leyes naturales. Subyacente a todos los rituales mágicos hay un proceso racional

ment. El ritual de la màgia és fruit de la seua ideologia. És ben cert que les deduccions dels mags són falses –si haguessin sigut vertaderes haurien estat científiques i no màgiques–, però, malgrat tot, estan basades en la genuïna observació. Ja que la classificació dels fenòmens a partir de les semblances que existeixen entre ells és la manera de procedir de la ciència tant com de la màgia, i és el primer procés essencial del coneixement humà. On el mag s'equivoca és en inferir que, perquè les coses són semblants en un o més aspectes, tenen un *nexe* místic entre elles, mentre que de fet el nexe no és un *nexe real* sinó una connexió en la ment del mag... Una relació causal existeix en la seua ment, però no en la naturalesa. És una *connexió subjectiva i no objectiva*. Així que el salvatge confon una analogia ideal per una *connexió real*.²⁰

El text d'Evans-Pritchard que acabem de citar és paradoxalment caritatiu pel que fa als trets epistèmics atribuïts als altres. Per una banda, es caracteritza la màgia com un procedir cognitiu paral·lel al de la ciència; però per altra, s'afirma que el primitiu és incapaç de treure les conclusions apropiades de les subsegüents prediccions frustrades, romanent pertinaçment en l'error i sense capacitat de rectificar a partir de l'experiència; allò que Frazer anomenava una "física bastarda". Que es reservés per als primitius aquest tipus de mentalitat va tenir el resultat indirecte de que gran part de l'antropologia britànica naixent es fixés en l'estudi exhaustiu de les creences rituals de les poblacions "no civilitzades", considerant aquesta mentalitat màgica ritual una de les característiques més rellevants i pròpies d'aquestes poblacions.

Vore: ④ – *Màscara cimera bozo*, Mali, recollida a Sant Lluís, Senegal. (s. XX). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá; ⑤ – *Martell d'endevinació fon/loruba*. Fon, Benín. (s. XX). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá; ⑥ – *Taula d'Ife*, loruba, Nigèria. (Primeries s. XX). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá.

de pensamiento. El ritual de la magia se sigue de su ideología. Es cierto que las deducciones de los magos son falsas –si hubieran sido verdaderas habrían sido científicas y no mágicas–, pero, sin embargo, están basadas en genuina observación. Ya que la clasificación de los fenómenos a partir de las similitudes que existen entre ellos es el proceder de la ciencia tanto como de la magia, y es el primer proceso esencial del conocimiento humano. Donde el mago se equivoca es al inferir que, porque las cosas son parecidas en uno o más respectos, tienen un *nexo místico* entre ellas, mientras que de hecho el nexo no es un *nexo real*, sino una conexión en la mente del mago... Una relación causal existe en su mente, pero no en la naturaleza. Es una *conexión subjetiva y no objetiva*. De aquí que el salvaje confunda una analogía ideal por una *conexión real*.²⁰

El texto de Evans-Pritchard recién citado es paradójicamente caritativo en cuanto a los rasgos epistémicos atribuidos a los otros. Por un lado, se caracteriza la magia como un proceder cognitivo parangonable con la ciencia; pero por otro, se afirma que el primitivo es incapaz de sacar las conclusiones apropiadas de las subsiguientes predicciones frustradas, permaneciendo pertinazmente en el error y sin capacidad de rectificar a partir de la experiencia acumulada; lo que Frazer llamaba una "física bastarda". El que se reservara para los primitivos tal tipo de mentalidad, tuvo el resultado indirecto de que gran parte de la británica naciente se fijara en el estudio exhaustivo de las creencias rituales de las antropología poblaciones "no civilizadas", considerando tal mentalidad mágico-ritual una de las características más sobresalientes y propias de esas poblaciones.

Ver: ④ – *Máscara cimera bozo*, Mali, recogida en San Luis, Senegal. (s. XX). Colección Nicolás Sánchez Durá; ⑤ – *Martillo de adivinación fon/loruba*. Fon, Benín. (s. XX). Colección Nicolás Sánchez Durá; ⑥ – *Tabla de Ife*, Yoruba, Nigeria. (Principios s. XX). Colección Nicolás Sánchez Durá.

D'ací va néixer el que Evans-Pritchard anomenà "The intellectualist (English) interpretation of Magic". Evans-Pritchard, una de les figures centrals de l'antropologia social britànica, criticà aqueixa tradició. Ara bé, allò notable és que en el text que acabem de citar, encara que fos només com a eina conceptual crítica, considera que el pensament màgic estableix "nexos místics" entre les coses sobre la base de les semblances entre elles. De manera que es pren per una genuïna relació causal allò que no és més que una "connexió subjectiva i no objectiva", confonent així "una analogia ideal per una connexió real". De fet, en una de les seues obres centrals, en què efectuà la seua crítica de les "concepcions intel·lectualistes" (evolucionistes) de la màgia, Evans-Pritchard caracteritza les "nocions místiques":

com pautes de pensament que atribueixen als fenòmens qualitats suprasensibles, les quals, o parts de les quals, no procedeixen de l'observació ni en poden ser deduïdes lògicament, i que dits fenòmens no posseeixen.²¹

Ara bé, aquesta definició de "noció mística" té com a referència el que s'anomenen "nocions de sentit comú" i "nocions científiques". Per *nocions de sentit comú* entenem:

pautes de pensament que atribueixen als fenòmens únicament allò que els homes observen en ells o allò que pot ser deduït lògicament de l'observació. Mentre una noció no assevera quelcom que no ha estat observat, no es classifica com a mística, fins i tot si està equivocada a causa d'una observació incompleta. Es diferencien de les nocions místiques en que aquestes sempre s'afirmen en forces suprasensibles.

Pel que fa a les *nocions científiques*, escriu:

La ciència s'ha desenvolupat a partir del sentit comú, però és molt més metòdica i té millors tècniques d'observació i de raonament. El sentit comú utilitza

De ahí nació lo que Evans-Pritchard llamó "The intellectualist (English) interpretation of Magic". Evans-Pritchard, una de las figuras centrales de la antropología social británica, criticó esa tradición. Ahora bien, lo notable es que en el texto recién citado, aunque fuera como utillaje conceptual crítico, considera que el pensamiento mágico establece "nexos místicos" entre las cosas sobre la base de las semejanzas entre ellas. De manera que se toma por una genuina relación causal lo que no es sino una "conexión subjetiva y no objetiva", confundiendo así "una analogía ideal por una conexión real". De hecho, en una de sus obras centrales, donde llevó a cabo su crítica de las "concepciones intelectualistas" (evolucionistas) de la magia, Evans-Pritchard caracteriza las "nociones místicas":

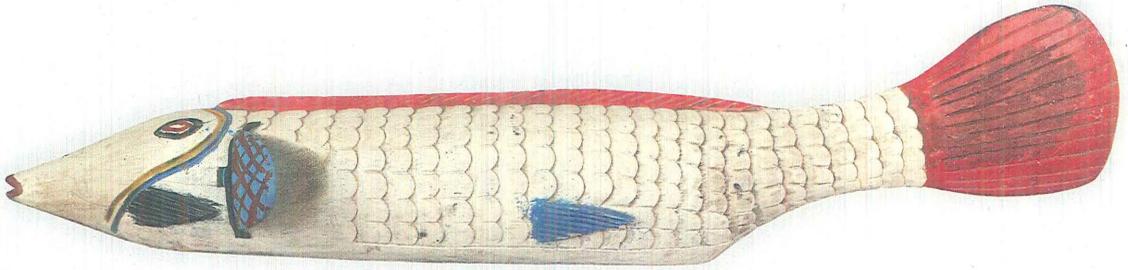
como pautas de pensamiento que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles, las cuales, o partes de las cuales, no proceden de la observación ni pueden deducirse lógicamente de ella, y que dichos fenómenos no poseen.²¹

Ahora bien, esa definición de "noción mística" tiene como referencia lo que llama "nociones de sentido común" y "nociones científicas". Por *nociones de sentido común* entiende:

pautas de pensamiento que atribuyen a los fenómenos únicamente lo que los hombres observan en ellos o lo que puede deducirse lógicamente de la observación. Mientras una noción no asevera algo que no se ha observado, no se clasifica como mística, incluso si está equivocada a causa de una observación incompleta. Se distinguen de las nociones místicas en que estas siempre se afirman en fuerzas suprasensibles.

En cuanto a las *nociones científicas*, escribe:

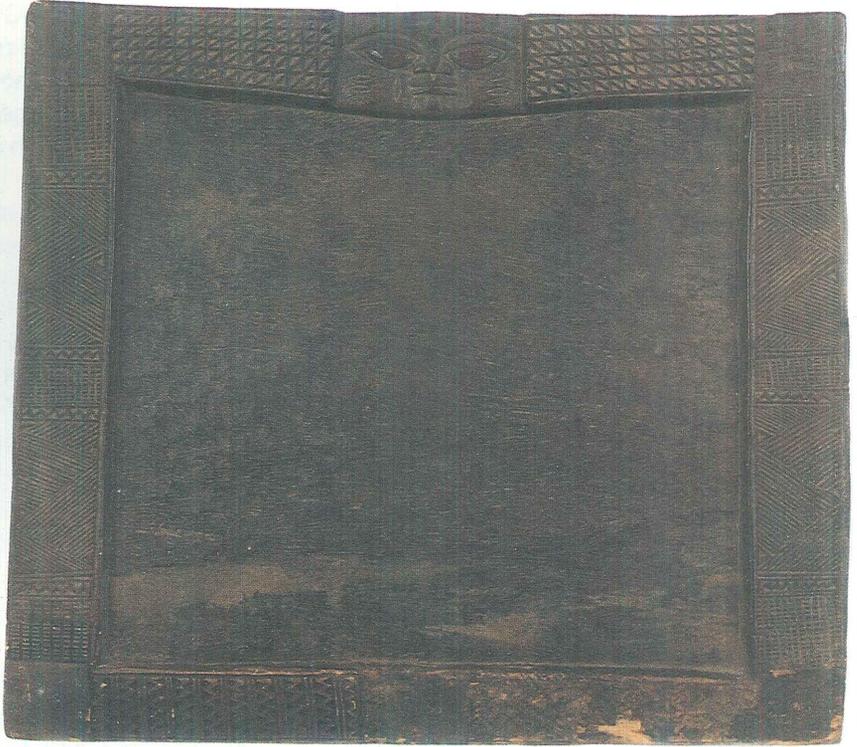
La ciencia se ha desarrollado a partir del sentido común, pero es mucho más metódica y tiene mejores técnicas de observación y de razonamiento. El sentido co-



5



6



l'experiència i el compte de la vella. La ciència utilitza l'experimentació i les regles de la lògica. El sentit comú només observa algunes anelles d'una cadena causal. La ciència observa totes les baules, o moltes més. Ací únicament ens cal definir les nocions científiques amb major claredat *perquè els zandes no en tenen ninguna, o molt poca noció sobre on dibuixem nosaltres la línia de separació entre el sentit comú i la ciència*. El terme s'introdueix perquè necessitem determinar a quina hem de recórrer i, així, *trobar una solució quan una noció haurà de ser classificada com a mística o com de sentit comú*. El nostre cos de coneixements científics i de lògica en són els únics àrbitres. Aquests judicis no són mai absoluts.²²

Doncs bé, Evans-Pritchard no afirma la superioritat cognitiva de l'occidental sobre el primitiu, superioritat que ell mateix nega en la seua crítica a Lévy-Bruhl. Per a Evans-Pritchard el punt de vista científic és tant una funció de la nostra cultura com la màgia ho és de la cultura del primitiu. De forma que, tant l'occidental com el primitiu, en la seua condició d'individus, confien en "autoritats epistèmiques" que són fruit de la cultura a què pertanyen. Poc importa que jo accepte –quan es tracta de la pluja– l'autoritat de la meteorologia, els racons de la qual desconec, i que el natiu zande accepte l'autoritat d'oracles i rituals màgics transmesa culturalment (autoritat que, podríem afegir *en passant*, molts creients entre nosaltres també accepten). Podríem dir doncs, que els criteris d'acceptabilitat racional són, per a ell, interns als contextos socials, per bé que no per això suscriba un relativisme de la veritat. Però el cas és que també ací pot ser estimada una forma sofisticada d'eurocentrisme. El problema sorgeix perquè, o bé Evans-Pritchard oblitera que la noció de *verdader nexa amb la realitat independent* (que ell atribueix a les nocions científiques) s'explica per referència a un univers de discurs culturalment determinat, o bé considera que s'explica per referència al

mún utiliza la experiencia y la cuenta de la vieja. La ciencia utiliza la experimentación y las reglas de la lógica. El sentido común solo observa algunos eslabones de una cadena causal. La ciencia observa todos los eslabones, o muchos más. Aquí únicamente necesitamos definir las nociones científicas con mayor claridad *porque los Azande no tienen ninguna, o muy poca, noción sobre dónde trazamos nosotros la línea de separación entre el sentido común y la ciencia*. El término se introduce porque necesitamos determinar a cuál debemos recurrir y así *hallar una solución cuando una noción deba clasificarse como mística o como de sentido común*. Nuestro cuerpo de conocimientos científicos y de lógica son los únicos árbitros para ello. Tales juicios nunca son absolutos.²²

Pues bien, Evans-Pritchard no afirma la superioridad cognitiva del occidental sobre el primitivo, superioridad que él mismo niega en su crítica a Lévy-Bruhl. Para Evans-Pritchard el punto de vista científico es tanto una función de nuestra cultura como la magia lo es de la cultura del primitivo. De forma que tanto el occidental como el primitivo, en tanto individuos, confían en "autoridades epistémicas" que les son dadas por la cultura a la que pertenecen. Poco importa que yo acepte –cuando de lluvias se trata– la autoridad de la meteorología, cuyos entresijos no conozco, y que el nativo zande acepte la autoridad de oráculos y rituales mágicos transmitida culturalmente (autoridad que, podríamos añadir *en passant*, muchos creyentes entre nosotros también aceptan). Podría decirse pues, que los criterios de aceptabilidad racional son, para él, internos a los contextos sociales, aunque no por ello suscriba un relativismo de la verdad. Pero el caso es que también aquí puede estimarse una forma sofisticada de eurocentrismo. El problema surge porque, o bien Evans-Pritchard oblitera que la noción de *verdadero nexa con la realidad independiente* (que él atribuye a las nociones científicas) se explica por referencia a un universo de discurso culturalmente determinado, o bien considera que se explica por referencia

llenguatge científic mateix –amb la qual cosa incorre en petició de principi, en fer ús d’una noció definida *dins de* la ciència per a donar compte de les nocions científiques que li han de servir per a distingir-les de les místiques.²³

El que té de notable aquesta polèmica sobre la major o menor racionalitat dels “primitius” (el terme ja periclitava en l’àmbit de l’antropologia de camp), és que va reverdir a primeries dels anys seixanta i es va prolongar per més d’una dècada en l’àmbit acadèmic anglòfon. Una polèmica mantinguda principalment per filòsofs i no precisament per antropòlegs (la qual cosa no obsta per a que el debat tingués una importància notable en el devenir de l’antropologia empírica). Però el fet és que el text de referència fou *Bruixeria, oracles i màgia entre els zandes* d’Evans-Pritchard; i el lloc recurrent de la discussió fou si calia interpretar la seua pràctica de l’oracle del benge (per tal de decidir el caràcter màgic d’un dany sofert) com una mostra de la seua deficitària racionalitat, o bé si calia interpretar-la com una forma de dramatització simbòlica dels conflictes –amb la finalitat de evacuar-los– sorgits de l’espontània interacció social. Els zandes..., ço és, la polèmica (que es va destapar a partir de la publicació de *Comprendre una societat primitiva* de Peter Winch el 1964) tenia com a context la fita històrica de la independència dels territoris on vivien els pobles etnografiats per Evans-Pritchard: el nord del Congo, el sud-oest del Sudan del Sud i el sud-est de la República Centrafricana. Però no només: des del 1956 al 1960 més de dos terços de l’Àfrica, allà on s’havien format els africanistes francesos i anglesos –és a dir, on s’havia forjat l’autoritat etnogràfica francesa i anglesa– s’independitzà. Malgrat que la polèmica es manifestés en termes onto-epistemològics, expressava de forma críptica els conflictes entre el vell ordre i un impuls moral i polític anticolonial. Un impuls no del tot exempt de contradiccions en el seu si, car les élites governants dels nous estats s’embarcaren en processos massa mimètics de modernització, impulsats i tensesament protegits en el context de la guerra freda pels antics amos.

al propio lenguaje científico –en cuyo caso incorre en petición de principio, al hacer uso de una noción definida *dentro de* la ciencia para dar cuenta de las nociones científicas que han de servirle para distinguirlas de las místicas.²³

Lo notable es que esta polémica sobre la mayor o menor racionalidad de “los primitivos” (el término ya periclitaba en el ámbito de la antropología de campo), reverdecía a principios de los años sesenta y se prolongó por más de una década en el ámbito académico anglófono. Una polémica mantenida principalmente por filósofos y no precisamente por antropólogos (lo cual no obsta para que el debate tuviera una importancia notable en el devenir de la antropología sociocultural). Pero el hecho es que el texto de referencia fue *Magia, Brujería y Oráculos entre los Azande* de Evans-Pritchard; y el asunto recurrente de la discusión fue si cabía interpretar su práctica del oráculo del benge (para decidir el carácter mágico de un daño sufrido) como una muestra de su deficitaria racionalidad, o bien cabía interpretarla como una forma de dramatización simbólica de los conflictos –con el fin de evacuarlos– surgidos de la espontánea interacción social. Los azande... esto es, la polémica (que se destapó a partir de la publicación de *Comprender una sociedad primitiva* de Peter Winch en 1964) tenía como contexto el hito histórico de la independencia de los territorios en los que vivían los pueblos etnografiados por Evans-Pritchard: el norte del Congo, sudoeste de Sudán del Sur y el sureste de la República Centrafricana. Pero no solo: desde 1956 a 1960 más de dos tercios de África, allí donde se habían formado los africanistas franceses e ingleses –es decir, donde se había fraguado la autoridad etnográfica francesa e inglesa– se independizó. Dicho de otra manera: a pesar de que la polémica se manifestara en términos onto-epistemológicos, expresaba de forma críptica los conflictos entre el viejo orden y la aparición de nuevos sujetos políticos portadores de un impulso moral y político anticolonial. Un impulso no exento de contradicciones en su mismo seno, pues las élites gobernantes de los nuevos estados se embarcaron en procesos demasiado miméticos de modernización tensamente auspiciados en el contexto de la guerra fría por los antiguos amos.

Àfrica en el cor de les tenebres

Però tornem al context de la Conferència de Berlín. Com ja hem dit, l'Àfrica subsahariana i tropical es constituí en objecte d'interès geogràfic (físic i humà) molt tardanament. Els primers moviments exploratoris es centren en la connexió Magrib-Sudan (Àfrica occidental), per a després desplaçar-se a la part oriental cap a les fonts del Nil i, més tard (1840-1873), cap al tròpic i el sud amb els viatges de Livingstone. En 1876 el rei Leopold II de Bèlgica fundà l'Associació Internacional per a l'Exploració i la Civilització de l'Àfrica, i entre 1871 i 1877 Stanley travessà l'àrea més impenetrable de l'Àfrica central establint el curs del riu Congo. Precisament l'any de la fundació de l'Associació, Leopold II davant la Conferència Geogràfica Africana declara: "L'objectiu que ens reuneix avui és d'aquells que mereixen que se'n ocupen en absolutament primer lloc els amics de la humanitat. Obrir a la civilització l'única part del globus que encara no ha sigut penetrada, 'percer les ténèbres' que envolten poblacions senceres, la qual cosa constitueix, gosaria dir, una creuada digna d'aquest segle de progrés".²⁴

Vore: ⑦ – Enrique M. Stanley, *En el África tenebrosa : historia de la expedición emprendida en busca y auxilio de Emin, gobernador de la provincia ecuatorial egipcia*, Madrid: Espasa y Compañía. (1889). Universitat de València. Biblioteca d'Humanitats "Joan Reglà".

La Conferència de Berlín (1884-1885) i la seua exigència –a l'hora d'ordenar el repartiment del continent entre les potències europees– d'ocupar efectivament els territoris dels quals es reclamava la titularitat, canvià les coses decisivament en propiciar un gran moviment dels colonitzadors cap a l'interior. És el moment en què no només exploradors i viatgers, sinó una legió d'"homes blancs sobre el terreny" (funcionaris, militars, colons, missioners, etc.) es dediquen al que podríem anomenar una "etnografia salvatge": diaris, quaderns de notes,

África en el corazón de las tinieblas

Pero volvamos al contexto de la Conferencia de Berlín. Como ya hemos dicho, el África subsahariana y tropical se constituyó en objeto de interés geográfico (físico y humano) muy tardíamente. Los primeros movimientos exploratorios se centran en la conexión Magreb-Sudán (África occidental), para después desplazarse a la parte oriental hacia las fuentes del Nilo y, más tarde (1840-1873), hacia el trópico y el sur con los viajes de Livingstone. En 1876 el rey Leopoldo II de Bélgica fundó la *Asociación Internacional para la Exploración y la Civilización de África*, y entre 1871 y 1877 Stanley atravesó el área más recóndita de África central estableciendo el curso del río Congo. Precisamente el año de la fundación de la Asociación, Leopoldo II ante la *Conférence Géographique Africaine* declara: "El objetivo que nos reúne hoy es del tipo de los que merecen que se ocupen en primerísimo lugar los amigos de la humanidad. Abrir a la civilización la única parte del globo que todavía no ha sido penetrada, 'percer les ténèbres' que envuelven poblaciones enteras, lo cual constituye, me atrevo a decir, una cruzada digna de este siglo de progreso".²⁴

Ver: ⑦ – Enrique M. Stanley, *En el África tenebrosa : historia de la expedición emprendida en busca y auxilio de Emin, gobernador de la provincia ecuatorial egipcia*, Madrid: Espasa y Compañía. (1889). Universitat de València. Biblioteca d'Humanitats "Joan Reglà".

La Conferencia de Berlín (1884-1885) y su exigencia –a la hora de ordenar el reparto del continente entre las potencias europeas– de ocupar realmente los territorios de los que se reclamaba la titularidad, cambió las cosas decisivamente al propiciar un gran movimiento de los colonizadores hacia el interior. Es el momento donde no solo exploradores y viajeros, sino una legión de "hombres blancos sobre el terreno" (funcionarios, militares, colonos, misioneros, etc.) se dedican a lo que podríamos llamar una "etnografía salvaje": diarios, cuader-

correspondència, llibres de memòries, dibuixos, esquemes, gravats, fotografies rudimentàries i narracions de tot tipus, s'elaboren bé "sur le motif" o de tornada a casa.

Fet de tots aquests bris, l'imaginari popular sobre les poblacions africanes a les acaballes del segle XIX i inici del segle XX, és aquell que evoca *El cor de les tenebres* de Joseph Conrad. Quan Marlow, el narrador de la història de Kurtz, encara a bord del vaixell que el duu a la seua destinació en l'estuari del riu Congo i que no ha vist més que la costa africana, observa una canoa, la descriu d'aquesta manera:

Cridaven, cantaven; els seus cossos regalimaven de suor; les cares d'aquells homes eren com màscares grotesques; però tenien os, múscul, una vitalitat salvatge, una *intensa energia* de moviments que era tan *natural* i *vertadera* com l'onatge de les costes.²⁵

Més endavant, ja en la tenebra de la selva profunda de camí al reducte de Kurtz, a 1.600 km de la costa, l'aparició dels nadius es descriu en forma d'una massa posseïda per una espècie de força primigènica quasi il·limitada:

Però de sobte... un esclat d'esgarips, un renou d'extremitats negres, una massa de mans picant de mans, de peus picant de peus, de cossos balandrejant, d'ulls girant sota la inclinació del pesat i immòbil fullam...²⁶

És ben cert que aquestes descripcions no ho són tant dels "primitius" com d'una instància primitiva que per a Conrad no és només privativa dels negres, sinó que jau agotada en tots els homes²⁷ i es manifesta amb ocasió de les situacions límit, com és el cas de l'implacable agent Kurtz, avançat de la civilització en la més llunyana estació comercial per a tractar amb ivori en el curs alt del riu Congo. En qualsevol cas, no és menys cert que els negres africans són vistos pel narrador Marlow (no per Conrad) com una força intempestiva i poderosa, no sotmesa a regles o d'acord

nos de notas, correspondencia, libros de memoria, dibujos, esquemas, grabados, fotografías rudimentarias y narraciones de todo tipo, se elaboran bien *sur le motif* o de vuelta a casa.

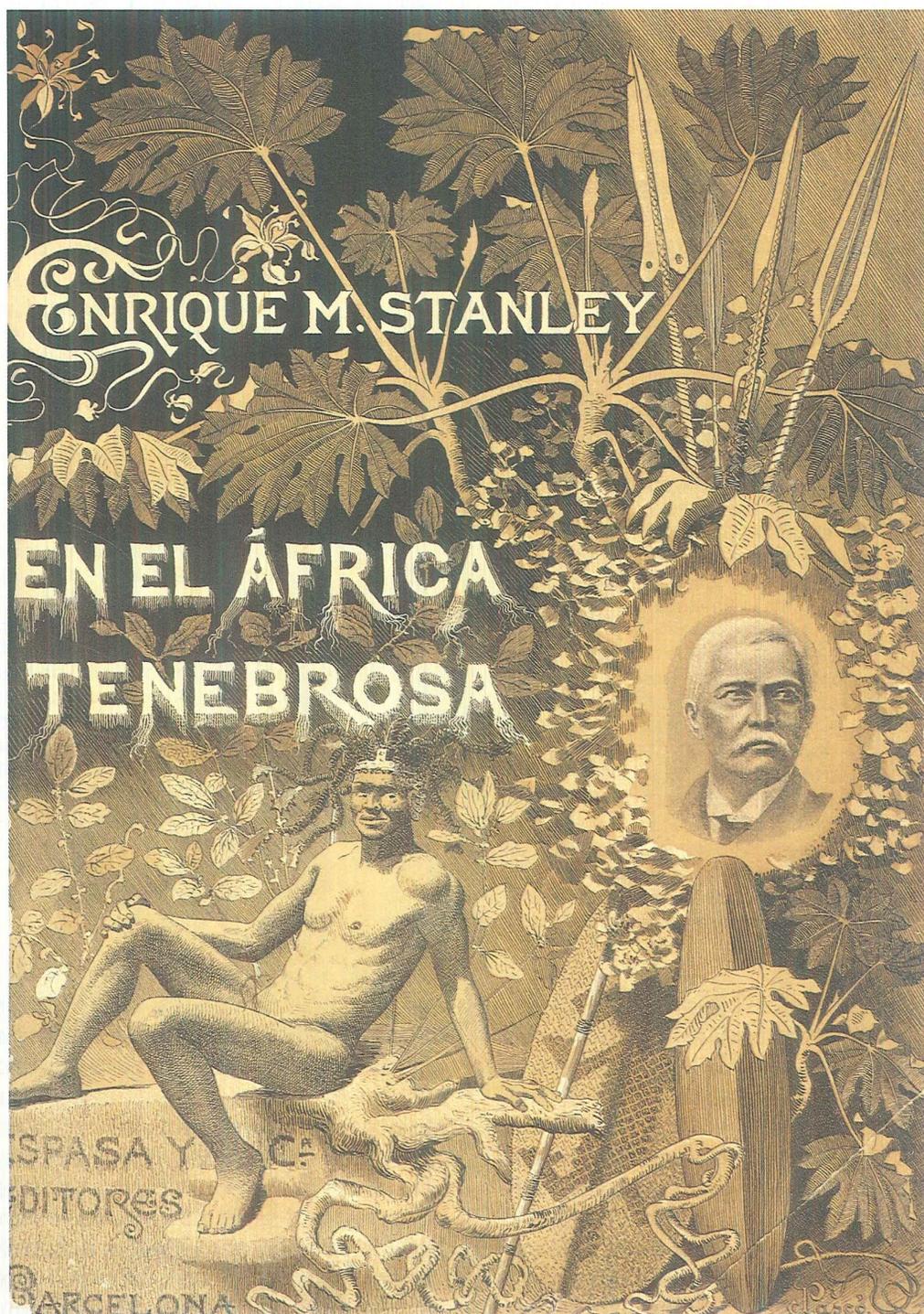
Compuesto de todas estas hebras, el imaginario popular sobre las poblaciones africanas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, es el evocado por *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad. Cuando Marlow, el narrador de la historia de Kurtz, todavía a bordo del barco que le lleva a su destino en el estuario del río Congo, no ha visto más que la costa africana, observa una canoa que describe así:

Gritaban, cantaban; sus cuerpos chorreaban sudor; las caras de aquellos hombres eran como máscaras grotescas; pero tenían hueso, músculo, una vitalidad salvaje, una *intensa energía* de movimientos que era tan *natural* y *verdadera* como el oleaje de las costas.²⁵

Más adelante, ya en la tiniebla de la selva profunda de camino al reducto de Kurtz a 1.600 km de la costa, la aparición de los nativos se describe en la forma de una masa poseída por una especie de fuerza primigenia cuasi ilimitada:

Pero de pronto... un estallido de alaridos, un revuelo de extremidades negras, una masa de manos dando palmadas, de pies pateando, de cuerpos tambaleándose, de ojos girando bajo la inclinación del pesado e inmóvil follaje...²⁶

Bien es cierto que estas descripciones no son tanto de los "primitivos" cuanto de una instancia primitiva que para Conrad no es solo privativa de los negres, sino que yace agazapada en todos los hombres²⁷ y se manifiesta con ocasión de las situaciones límite, como es el caso del implacable agente Kurtz, adelantado de la civilización en la más remota estación comercial que trata con marfil en el curso alto del río Congo. En cualquier caso, no es menos cierto que los negres africanos son vistos por el narrador Marlow (no por Conrad) como una fuerza intempestiva y poderosa, no sometida a reglas



amb les de la naturalesa, que s'expressa en forma de violència, creences supersticioses i hipersexualitat naturalitzada. Alguns tipus d'objectes que atresoren de manera repetitiva les col·leccions museístiques són icones d'aquesta concepció: llances i ganivets, màscares i fetitxes, tapalls, estoigs penians, així com representacions gràfiques, fotografies, gravats, etc., reproduïdes massivament en diaris, llibres, postals i cartells publicitaris, on es projecten els fantasmes i les inhibicions d'una sexualitat masculina burgesa i heteronormativa.

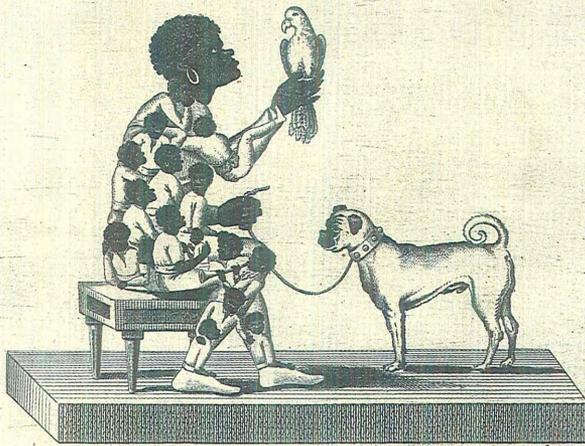
Vore: ⑧ – Anònim espanyol, estampa d'una figura d'un negre africà assegut en un tamboret. (s. XIX). Biblioteca Nacional de España, Madrid; ⑨ – ZARYMGA. *Negra europea alegre y dibertida con su dilatada familia. Se hallara en la Librería de Escribano y Gutierrez, Calle de Carretas y Malaquera Calle del Carmen con las demás.* Gravats. (s. XIX). Biblioteca Nacional de España, Madrid; ⑩ – Figura Kasena-Nuna. Regió de Leo, Burkina Faso. (s. XX). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá; ⑪ – Màscara cult avantpassats femenins. Ibo/Igbo, Nigèria. (Període colonial). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá; ⑫ – Màscara Mbwaash aMbooy. Regne de Kuba, Congo. (s. XX). Museu Valencià d'Etnologia; ⑬ – Polvorera. (s. XX). Museu Nacional d'Antropologia, Madrid; ⑭ – Espasa tacuba wodabe, peul, Níger. Col·lecció Nicolás Sánchez Durá; ⑮ – Objecte ritual fal·lic. Benín. Col·lecció Nicolás Sánchez Durá; ⑯ – Objecte ritual Fon curatiu. Mercat de fetitxes Akodesewa, Lomé, Togo. (s. XX). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá.

Al cap i a la fi, el domini colonial exigí l'aproximació/familiarització de les poblacions de les metròpolis amb els grups humans colonitzats en un moment en què s'albiren les dinàmiques inicials que regimentaran la cultura de masses. Cultura aquesta que es desenvolupa justament en paral·lel al desplegament i preeminència de les grans urbs europees. Unes pràctiques de difusió i recepció cultural que foren possibilitades i afavorides pel desenvolupament tècnic que va permetre la reproducció, impressió i difusió sense límit de les imatges segons contextos d'ús i finalitats di-

o acorde con las de la naturaleza, que se expresa en forma de violencia, creencias supersticiosas e hipersexualidad naturalizada. Algunos tipos de objetos que atesoran de manera repetitiva las colecciones museísticas son iconos de esta concepción: lanzas y cuchillos, máscaras y "fetiches", taparrabos, estuches peneanos, así como fotografías, grabados, etc., reproducidos masivamente en diarios, libros, postales y carteles publicitarios, donde se proyectan los fantasmas y las inhibiciones de una sexualidad masculina burguesa y heteronormativa.

Ver: ⑧ – Anónimo español, Estampa de una figura de un negro africano sentado en un taburete. (s. XIX). Biblioteca Nacional de España, Madrid. ⑨ – ZARYMGA. *Negra europea alegre y dibertida con su dilatada familia. Se hallara en la Librería de Escribano y Gutierrez, Calle de Carretas y Malaquera Calle del Carmen con las demás.* Grabado. (s. XIX). Biblioteca Nacional de España, Madrid; ⑩ – Figura Kasena-Nuna. Región de Leo, Burkina Faso. (s. XX). Colección Nicolás Sánchez Durá; ⑪ – Máscara culto antepasados femeninos. Ibo/Igbo, Nigèria. (Período colonial). Colección Nicolás Sánchez Durá; ⑫ – Máscara Mbwaash aMbooy. Reino de Kuba, Congo. (s. XX). Museo Valencià d'Etnologia; ⑬ – Polvorera. (s. XX). Museo Nacional de Antropología, Madrid; ⑭ – Espada tacuba wodabe, peul, Níger. Colección Nicolás Sánchez Durá; ⑮ – Objeto ritual fálico Benin. Colección Nicolás Sánchez Durá; ⑯ – Objeto ritual Fon curativo. Mercado de fetiches Akodesewa, Lomé, Togo. (s. XX). Colección Nicolás Sánchez Durá.

Con todo, el dominio colonial exigí la aproximación/familiarización de las poblaciones de las metròpolis con los grupos humanos colonizados en un momento donde se atisban las iniciales dinámicas que regimentarán la cultura de masas. Cultura esta que se desarrolla en paralelo al despliegue y preeminencia de las grandes urbes europeas. Unas prácticas de difusión y recepción cultural que se vieron posibilidades y favorecidas por el desarrollo técnico que permitió la reproducción, impresión y difusión sin límite de las imágenes según contextos de uso y fines dispares. El caso es que junto a estas prácticas de vulgarización se de-



*SIM. Celebre Negro Europeo por su dilatada Familia.
formado su cuerpo de 16 negritos
Se halla en la librería de Escribano Calle de Carretas.*



9



10



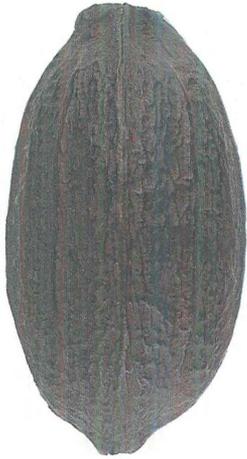
11



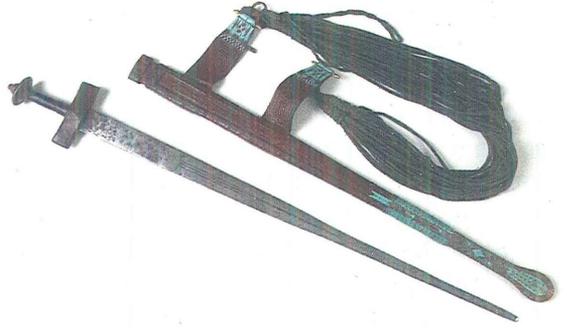
12



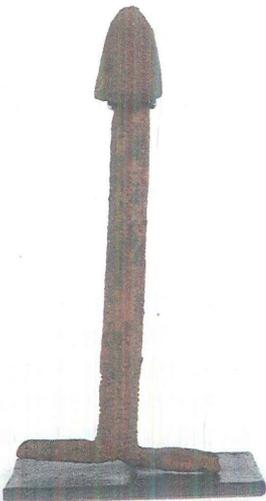
13



14



15



16



verses. El cas és que juntament amb aquestes pràctiques de vulgarització va créixer una disciplina amb pretensions científiques que, precisament, tenia com a objecte l'estudi d'allò vist més enllà de les nostres societats, amb la finalitat de dur ací allò que haurem vist allà: l'etnologia. És un moment en què es conjunquen pràctiques científiques i culturals molt diferents, que des d'unes perspectives diverses convergeixen en el seu interès per la diferència, per l'exòtic. De tal manera que, respecte de la familiarització dels europeus amb les poblacions negre africanes, es dona una sinèrgia entre l'incipient discurs etnològic (de final del segle XIX i principi del XX) i tota mena de mecanismes d'incorporació de la imatge d'aquestes poblacions a la representació de la diversitat humana, imatges en gran part generades a dret fil de l'administració econòmica i militar de les colònies. Açò va suposar un canvi fonamental en la cimentació del racisme popular.

En aquest punt van jugar un paper no menor les exposicions colonials i universals que tingueren lloc en les principals capitals europees, així com els coneguts poblats negres que s'instal·laren en jardins zoològics i recintes preparats per a l'ocasió.

Exhibicions etnològiques i zoològics humans a Europa. Educació popular en el diferencialisme racial

A més del discurs filosòfic, científic i literari, una de les formes més feridores d'apropament de les poblacions africanes al públic europeu foren els Poblats Negres, coneguts popularment com Zoos Humans, que es celebraren a final del segle XIX i una bona part del XX. Allò que es coneix popularment -no sense generar debat²⁸- com "zoos humans", eren reconstruccions de suposats poblats originaris on les diferents ètnies desenvolupaven les seues suposades for-

sarrolló una disciplina con pretensiones científicas que precisamente tenía como objeto el estudio de lo visto allende nuestras sociedades con el fin de traer aquí lo visto allí: la etnología. Es un momento donde se conjugan prácticas científicas y culturales muy distintas que desde perspectivas diferentes convergen en su interés por lo distinto, por lo exótico. De tal manera que respecto a la familiarización de los europeos con las poblaciones negro africanas, se da una sinergia entre el incipiente discurso etnológico (de finales del siglo XIX y principios del XX) y toda suerte de mecanismos de incorporación de la imagen de estas poblaciones a la representación de la diversidad humana, imágenes en gran parte generadas al hilo de la administración económica y militar de las colonias. Esto supuso un cambio fundamental en la cimentación del racismo popular.

En este punto jugaron un papel no menor las exposiciones coloniales y universales que tuvieron lugar en las principales capitales europeas, así como los conocidos poblados negros que se instalaron en jardines zoológicos y recintos preparados para la ocasión.

Exhibiciones etnológicas y zoológicos humanos en Europa. Educación popular en el diferencialismo racial

Además del discurso filosófico, científico y literario, una de las formas más hirientes de acercamiento de las poblaciones africanas al público europeo fueron los Poblados Negros, conocidos popularmente como Zoos Humanos, que se celebraron a finales del siglo XIX y una buena parte del XX. Lo que se ha conocido popularmente como "zoos humanos" -no sin generar debate²⁸- eran reconstrucciones de supuestos poblados originarios donde las distintas etnias desarrollaban sus supuestas formas ancestrales de vida. Este fenómeno lo en-

mes ancestrals de vida. Aquest renombrat... -
 bem especialment a partir del 1870 al llarg i a
 l'ample del continent europeu i als Estats Units.
 En aquests poblats, les persones racialitzades
 es presentaven com a curiositats exòtiques,
 vestigis vivents d'èpoques pretèrites o especí-
 mens antropològics en via de desaparició. Com
 han assenyalat autors com Nicolas Bancel, Pas-
 cal Blanchard, Gilles Boëtsch, Sandrine Lemaire,
 Éric Deroo²⁹ o Emmanuel Garrigues,³⁰ les re-
 presentacions d'aquestes poblacions juntament
 amb les imatges que es van difondre en forma
 de postals o fotografies, són un gran magma del
 qual abastir-se per a la constitució del racisme
 popular. La multitud d'exhibicions censades, la
 seua extensió, el lapse temporal en què es des-
 envolupen i la quantitat de fotografies i postals
 que han arribat fins a nosaltres parlen per elles
 mateixes. Sens dubte, la quantitat de postals
 produïdes crida poderosament l'atenció. Algunes
 responen al tipus de producció pseudo-et-
 nogràfica, altres anuncien el naixement d'un
 bebè, en d'altres el fotògraf posa l'accent en els
 cossos i espais ocupats, i en la majoria el tancat
 característic dels zoològics emplaça i diferencia
 de forma excloent els africans dels europeus.
 No ens entretindrem en aquest text a analitzar el
 fenomen tal i com es va desenvolupar a Europa
 i als Estats Units. La bibliografia al respecte és
 abundant i, en aquest volum, aquest assumpte
 queda suficientment tematitzat amb l'article de
 Luis Ángel Sánchez Gómez.

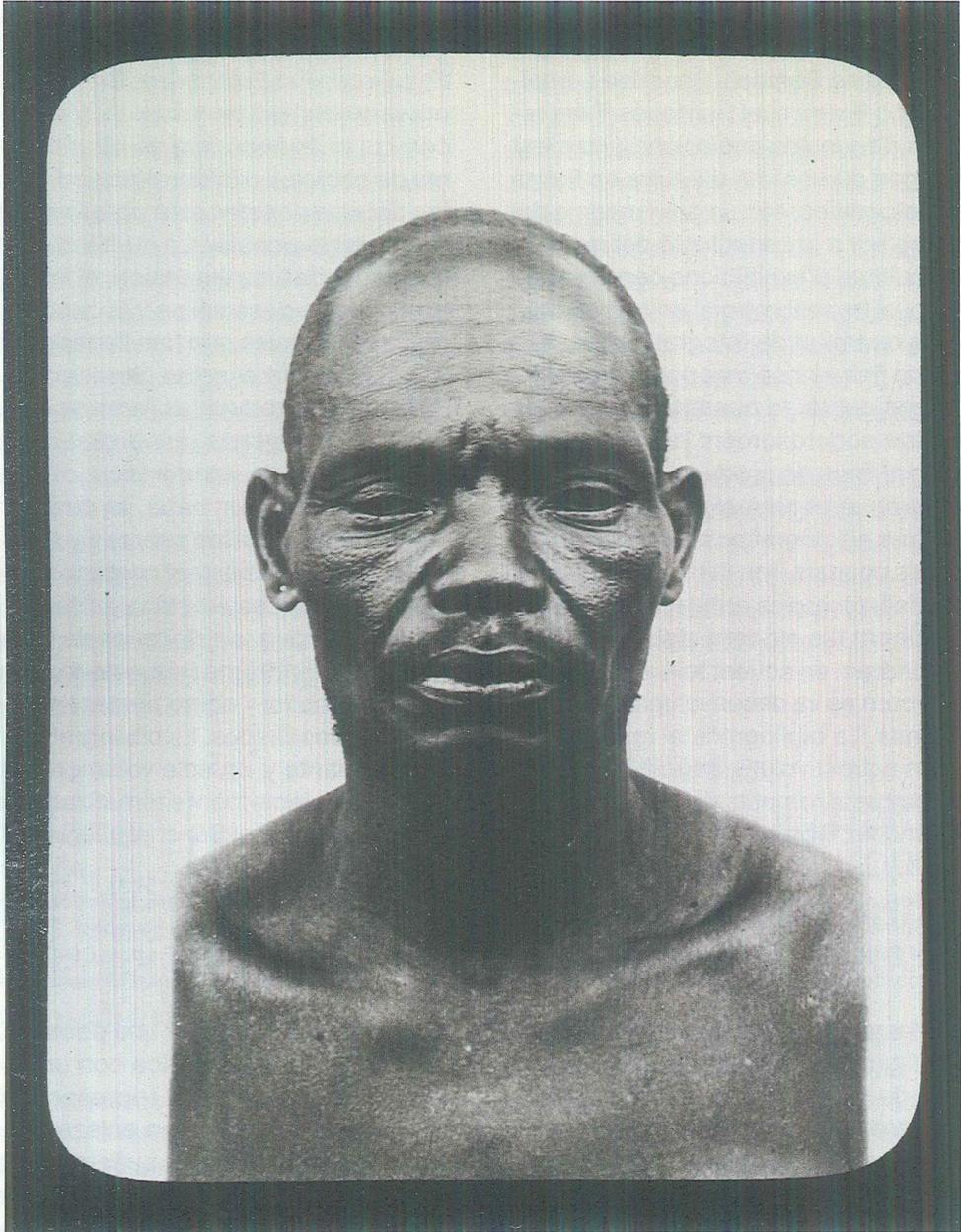
Vore: 17 – Negre antropòfag somali,
 Somàlia, Àfrica Oriental. "Les Fils d'Émi-
 le Deyrolle", França. (1910-1930). Retrat
 masculí. Bust. Universitat de València.

Tot i així, cal destacar una postal que enllaça de
 manera paradigmàtica amb una de les formes
 arquetípiques de representació gràfica dels afri-
 cans i que la relaciona amb aquells crims *con-*
tra natura suficients per a atribuir salvatgisme a
 aquell que els hagués comés o, en el límit, ex-
 cloure'ls de l'àmbit del humà. Ens referim al ca-
 nibalisme. En una postal de l'Exposició Interna-
 cional de París de 1937, "Le chef Nyambi dans la
 Danse des coupeurs de têtes", apareix el supo-
 sat cap de tribu ballant la presumpta dansa da-
 vant d'un decorat.

contramos especialmente a partir de 1870 a lo
 largo y ancho del continente europeo y Estados
 Unidos. En ellos, las personas racializadas se
 presentaban como curiosidades exóticas, ves-
 tigos vivientes de épocas pretéritas o especí-
 menes antropológicos en vías de desaparición.
 Como han señalado Nicolas Bancel, Pascal
 Blanchard, Gilles Boëtsch, Sandrine Lemaire,
 Éric Deroo²⁹ o Emmanuel Garrigues,³⁰ las re-
 presentaciones de estas poblaciones, junto
 con las imágenes que se difundieron en for-
 ma de postales o fotografías, son un gran mag-
 ma del que abastecerse para la configuración
 del racismo popular. La multitud de exhibicio-
 nes censadas, su extensión, el lapso temporal
 en el que se desarrollan y la cantidad de foto-
 grafías y postales que han llegado hasta noso-
 tros hablan por sí solas. Sin duda, la cantidad
 de postales producidas llama poderosamente
 la atención. Algunas responden al tipo de pro-
 ducción pseudo-etnográfica, otras anuncian
 el nacimiento de un bebé, en otras el fotógrafo
 pone el acento en los cuerpos y espacios ocu-
 pados, y en la mayoría el cercado característico
 de los zoológicos emplaça y diferencia de for-
 ma excluyente a los africanos de los europeos.
 No nos detendremos en este texto a analizar
 el fenómeno tal y como se desarrolló en Euro-
 pa y Estados Unidos. La bibliografía al respecto
 es abundante y, en este volumen, este asunto
 queda suficientemente tematizado con el artí-
 culo de Luis Ángel Sánchez Gómez.

Ver: 17 – Negro antropófago somalí, So-
 malia, África Oriental. "Les Fils d'Émi-
 le Deyrolle", Francia (1910-1930). Retrato
 masculino. Busto. Universitat de València.

Con todo, cabe resaltar una postal que enlaza
 de manera paradigmática con una de las for-
 mas arquetípicas de la representación gráfi-
 ca de los africanos y que enlaza con aquellos
 pecados *contra natura* suficientes para atri-
 buir salvajismo a quien los cometiera o, en el
 límite, excluirlos del ámbito de lo humano. Nos
 referimos al canibalismo. En una postal de la
 Exposición Internacional de París de 1937, "Le
 chef Nyambi en la danza de los cortadores de
 cabezas", aparece el presunto jefe bailando la
 presunta danza ante un decorado.



Let's bring blacks home!. Imaginació colonial i formes
d'aproximació gràfica dels negres d'Àfrica (1880-1968).

— Hasan G. López Sanz i Nicolás Sánchez Duró

Vore: 18 – Exposició Internacional París. *El cap de tribu Nyambi en la "Dansa dels caçadors de caps"*. (1937). Hasan G. López Sanz.

Tan rellevant és la imatge com el text en el revers de la fotografia:

L'home capturat és dut al poblat; se'l fa seure per terra, lligat de peus i mans, en la plaça pública, s'organitzen al seu voltant danses i cants, se li afaïta el cap, i sobre aquesta estranya tonsura, se li col·loquen carbons encesos; li omplen de pebre el nas, la boca, les orelles... Més tard, quan la nit ho cobreix tot amb la seua ombra, quan el tam-tam sona fragorosament i els sinistres cants són transportats pel ressò del bosc veí, de sobte, quan es dona la senyal, el cap del desgraciat cau sota el colp de sabre de l'executor i roda per terra, el cos es debat entre horribles convulsions, la sang inunda la plaça, els assistents es precipiten sobre el cadàver, tallen la carn en fines llenques, la fan coure i se la mengen. Per als gourmets, xuclar els dits de les mans és una delícia, però el cor és especialment requerit com a símbol del valor, que s'assimila devorant-lo.

El fragment està signat per Alexandre Le Roy, bisbe francès que va viure a finals del segle XIX al Gabon i que publicà el 1925 un llibre titulat *La religió dels primitius*; com hem dit, la postal, destinada al públic en general, és del 1937 (!!). És increïble com, de manera successivament reformulada, s'ha atribuït el canibalisme a gran part de les poblacions africanes. Després dels estudis de William F. Arens³¹ és impossible no mirar amb suspicàcia i rebuig les alegres atribucions de canibalisme als negres africans. La tesi d'Arens és ben senzilla i epistemològicament poc objectable: sempre va haver-hi una tendència irreflexiva i acríticament crèdula respecte de les atribucions de canibalisme referides a les poblacions que, una rere l'altra, s'han considerat en els confins de l'estranyesa cultural ra-

Ver: 18 – Exposición Internacional París. *El jefe Nyambi en la "Danza de los cazadores de cabezas"*. (1937). Hasan G. López Sanz.

Tan relevante es la imagen como el texto en el reverso de la fotografía:

El hombre atrapado es llevado al poblado; se le sienta en tierra, pies y manos atadas, en la plaza pública, se organizan alrededor de él danzas y cantos, se le afeita la cabeza, y sobre esta extraña tonsura, se le colocan carbones ardiendo; le llenan de pimienta la nariz, la boca, las orejas... Más tarde, cuando la noche cubre todo con su sombra, cuando el tam-tam suena estruendosamente y los siniestros cantos son llevados por el eco del bosque vecino, de repente, cuando se da la señal, la cabeza del desgraciado cae bajo el golpe de sable del ejecutor y rueda por el suelo, el cuerpo se debate entre horribles convulsiones, la sangre inunda la plaza, los asistentes se precipitan sobre el cadáver, cortan la carne en finas lonchas, la cuecen y la comen. Para los gourmets, chupar los dedos de las manos es una delicia, pero el corazón es especialmente requerido como símbolo del valor, que se asimila devorándolo.

El fragmento está firmado por Alexandre Le Roy, obispo francés que vivió a finales del siglo XIX en Gabón y que publicó en 1925 un libro titulado *La religión de los primitivos*; como hemos dicho, la postal, destinada al público en general, es de 1937 (!!). Es increíble cómo, de manera sucesivamente reformulada, se ha atribuido el canibalismo a gran parte de las poblaciones africanas. Después de los estudios de William F. Arens³¹ es imposible no mirar con suspicacia y rechazo las alegres atribuciones de canibalismo a los negros africanos. La tesis de Arens es bien sencilla y epistemológicamente poco objetable: siempre hubo una tendencia irreflexiva y acríticamente crèdula respecto de las atribuciones de canibalismo referidas a las poblaciones que, una tras otra, se han considerado en los confines de la extra-

dical. Diguem-ho clarament: Arens, com no pot ser d'una altra manera, no nega que hi haja hagut casos d'*individus* caníbals. El que nega és que hagueren existit societats que en el seu conjunt haguessen mantingut la pràctica del canibalisme de forma generalitzada, sistemàtica i avaluada positivament. Però amb el canibalisme ocorre que estem disposats a acceptar testimonis sense atendre a la fiabilitat de les proves que suposadament avalen els diferents casos que successivament es proposen. Dit d'una altra manera, en l'àmbit dels discursos científics, no acceptaríem com una bona raó o una prova rigorosa les que normalment s'ofereixen i s'han ofert per als suposats casos de societats caníbals. Posarem un exemple que es refereix al context que ens ocupa i que es centra en una imatge (en aquest cas un gravat). La mateixa il·lustració, uns cranis aixantís, que en el llibre de Friedrich Ratzel *Las races humanes* (1888) es retola com dos bols, en un text que tracta sobre els diferents règims alimentaris de les poblacions africanes, es converteix sense més ni més en el llibre de Fernando Nicolay, *Historia de las creencias* (1a ed. en 1904 i una altra posterior en 1946), en un aval del suposat canibalisme dels aixantís. La imatge apareix enmig del text següent:

Una carta del sergent Bratieres, que va operar amb les nostres tropes del Sudan contra Samory, conté interessants detalls sobre els antropòfags de l'alt Cavally: "Havia sentit parlar com tothom, escriu, dels menjars dels caníbals; però sentia certa incredulitat, ja que els més culpables donaven sempre la mateixa resposta: 'No seria jo el que mengés homes! Això només passa més lluny, al bosc!' Però, ara que ho he vist, ja no m'és possible dubtar..." I acte seguit refereix que va sorprendre a la tribu dels guerzes que es disposava a trossejar alguns captius: a un li havien tallat un braç, a un altre un tros de carn de les parts blanques "i fins i tot vaig veure un home viu, afegeix, a qui havien arrancat la galta com un mos d'allò més exquisit".³²

fièza cultural radical. Entiéndase bien: Arens, como no puede ser de otra manera, no niega que haya habido casos de *individuos* caníbales. Lo que niega es que haya habido sociedades que en su conjunto hayan mantenido la práctica del canibalismo de forma generalizada, sistemática y positivamente evaluada. Pero con el canibalismo ocurre que estamos dispuestos a aceptar testimonios sin atender a la fiabilidad de las pruebas que supuestamente avalan los distintos casos que sucesivamente se proponen. Dicho de otra manera, en el ámbito de los discursos científicos no aceptaríamos como una buena razón o una prueba rigurosa las que normalmente se ofrecen y se han ofrecido para los supuestos casos de sociedades caníbales. Pondremos un ejemplo que se refiere al contexto que nos ocupa y que se centra en una imagen (en este caso un grabado). La misma ilustración, unos cráneos ashanti, que en el libro de Friedrich Ratzel *Las razas humanas* (1888) se rotula como dos cuencos, en un texto que versa sobre las diferentes dietas de las poblaciones africanas, se convierte sin más en el libro de Fernando Nicolay *Historia de las creencias* (1ª ed. en 1904 y otra posterior en 1946) en un aval del supuesto canibalismo de los ashanti. La imagen aparece en medio del siguiente texto:

Una carta del sargento Bratieres, que operó con nuestras tropas del Sudán contra Samory, contiene interesantes detalles sobre los antropófagos del Alto Cavally: "Había oído hablar como todo el mundo, escribe, de las comidas de los caníbales; pero sentía cierta incredulidad, pues los más culpables daban siempre la misma respuesta: '¡No sería yo quien comiera hombres! ¡Esto solo sucede más lejos, en el bosque!' Pero, ahora que lo he visto, ya no me es posible dudar..." Y acto seguido refiere que sorprendió a la tribu de los guerzes que se disponía a despedazar a varios cautivos: a uno le habían cortado un brazo, a otro un pedazo de carne de las partes blandas "y hasta vi a un hombre vivo, añade, a quien habían arrancado la mejilla como bocado de lo más escogido".³²

EXPOSITION INTERNATIONALE - PARIS 1937



Le chef NYAMBI
dans la « Danse des Coupeurs de têtes »

75 4E U
CARTE POSTALE

MŒURS DES COUPEURS DE TÊTES

« L'homme pris est ramené au village ; on l'installe assis par terre, pieds et poings liés, sur la place publique, on organise autour de lui des danses et des chants, on lui rase la tête, et sur cette étrange tonsure, on place des charbons ardents ; on lui remplit de piment le nez, la bouche, les oreilles ; souvent on le barbouille de miel pour attirer les mouches piquantes. Puis, quand la nuit couvre tout de son ombre, que le tambour fait rage et que les chants sinistres sont renvoyés par l'écho de la forêt voisine, tout à coup, à un signal donné, la tête du malheureux tombe sous le coup de sabre de l'exécuteur et roule par terre, le corps se débat dans des convulsions hideuses, le sang inonde la place, les assistants se précipitent sur le cadavre, coupent la chair en fines lanières, la font cuire et la mangent. Pour les gourmets, les doigts des mains qu'on suce avec délices, sont très estimés, mais le cœur est particulièrement recherché comme le symbole du courage, qu'on s'assimile en le dévorant. »

Monseigneur LE ROY
Revue des Primitifs - p. 217

Vore: © – Friedrich Ratzel, *Las razas humanas*, Barcelona: Montaner y Simón, 1888-1889. (1888). Universitat de València. Biblioteca d'Humanitats "Joan Reglà"; *Historia de las creencias, supersticiones, usos y costumbres (Según el plan del decálogo)*, Buenos Aires: ediciones Arconada. (1946). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá.

Ver: © – Friedrich Ratzel, *Las razas humanas*, Barcelona: Montaner y Simón, 1888-1889. (1888). Universitat de València. Biblioteca d'Humanitats "Joan Reglà"; *Historia de las creencias, supersticiones, usos y costumbres (Según el plan del decálogo)*, Buenos Aires: ediciones Arconada. (1946). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá.

No és en absolut irrellevant subratllar que el tal sergent Bratieres, del qual s'accepta sense més el seu testimoni, havia participat en l'expedició militar contra Samory. És a dir, aquest testimoni suposadament observacional es dona en el context de la campanya bèl·lica francesa cap a l'interior de l'Àfrica occidental per tal d'afermar l'ocupació del territori després de les exigències de la Conferència de Berlín. El 1894 les tropes franceses arrasen el Palau Reial d'Abomey al Dahomey (avui el Benín) i fan presoner i envien a l'exili –on va morir– el rei Behanzin, últim representant d'una dinastia en el poder durant alguns segles, que havia resistit tenaçment davant les successives expedicions militars franceses. Pel que fa a la penetració en la conca del riu Senegal, les tropes del general francès Gallieni havien lluitat durant alguns anys contra l'imperi d'Ahmadu Sefu. A més, els francesos s'endinsaren en la conca de l'alt Níger i controlaren Bamako (Mali) el 1883. Però qui va oposar una resistència més ferotge contra la penetració francesa fou Samory, un líder de les regions de l'interior frontereres entre la Guinea francesa i Costa d'Ivori. Samory havia unificat sota el seu lideratge gran part de la gent assentada entre les fonts del Níger i la conca alta del riu Volta. Samory es va convertir en un heroi dels pobles mandé que durant una dècada s'oposaren bèl·licament amb tenacitat a la colonització. No fou derrotat pels francesos definitivament –i enviat a l'exili com Behanzin– fins al 1898.³³ És a dir, l'atribució de canibalisme en aquest context de resistència bèl·lica exacerbada davant la penetració genocida de les tropes franceses, no és sinó un dispositiu deshumanitzador de l'enemic amb la finalitat de justificar millor la seua aniquilació. Una pauta semblant podem trobar-la en els diferents testimonis de Livingstone i Stanley.

No es en absoluto irrelevante subrayar que el tal sargento Bratieres, del cual se toma sin más su testimonio, había participado en la expedición militar contra Samory. Es decir, ese testimonio supuestamente observacional se da en el contexto de la campaña bélica francesa hacia el interior de África occidental para afianzar la ocupación del territorio tras las exigencias de la Conferencia de Berlín. En 1894 las tropas francesas arrasan el Palacio Real de Abomey en Dahomey (hoy Benín), hacen prisionero y mandan al exilio –donde murió– al rey Behanzin, último representante de una dinastía en el poder durante varios siglos, que había resistido tenazmente frente a sucesivas expediciones militares francesas. En cuanto a la penetración en la cuenca del río Senegal, las tropas del general francés Gallieni habían luchado durante varios años contra el imperio de Ahmadu Sefu. Además, los franceses se adentraron en la cuenca del alto Níger y se hicieron con Bamako (Malí) en 1883. Pero quien opuso una resistencia más feroz contra la penetración francesa fue Samory, un líder malinké de las regiones del interior fronterizas entre la Guinea francesa y Costa de Marfil. Samory había unificado bajo su liderazgo a gran parte de las gentes asentadas entre las fuentes del Níger y la cuenca alta del río Volta. Samory se convirtió en un héroe de los pueblos mandé que durante más de una década se opusieron bélicamente con tenacidad a la colonización. No fue derrotado por los franceses definitivamente –y enviado al exilio donde murió como Behanzin– hasta 1898.³³ Es decir, la atribución de canibalismo en ese contexto de resistencia bélica exacerbada ante la penetración genocida de las tropas francesas, no es sino un dispositivo deshumanizador del enemigo con el fin de mejor justificar su aniquilación. Una pauta similar podemos encontrarla en los diferentes

Encara que Livingstone recorregué de nord a sud i d'est a oest gran part del tròpic de Capricorn, per arribar a la colònia britànica de El Cap (les actuals Angola, Zaire, Tanzània, Zàmbia, Zimbàbue, Moçambic, Malawi i Sud-àfrica), sempre refusà atribuir el canibalisme a les poblacions amb què es trobà. Al contrari, Stanley, que va mantenir relacions molt conflictives amb la Royal Geographical Society i amb la Anti-Slavery and Aborigines Protection Societies –pels seus mètodes brutals, les seues represàlies sagnants i la seua disposició als treballs forçats semi-esclavistes (en el seu segon viatge, a prop del 1875)³⁴–, considerà com a caníbals nombroses poblacions. El cas és que ell mai no va veure actes de canibalisme, fiant les seues afirmacions als testimonis dels traficants àrabs d'esclaus interessats també en aquest tipus de justificacions de la seua activitat.

Per dir-ho breument, en aquest assumpte del canibalisme, com ho defensa Arens, prima la voluntat de creure abans que el rigor epistemològic. L'atribució de canibalisme no és anodina i té efectes polítics de gran abast. Norbert Elias va definir el procés de civilització com aquell minucios i llarg procés que es va dur a terme a Europa a través de la sofisticació i refinament de les pràctiques quotidianes (les maneres a taula, els hàbits cortesos, les pràctiques higienistes, etc.), de manera que els individus introjectaren normes que en la seua vida diària donaren forma, amansiren o evacuaran les emocions i la violència que es genera en la interacció social. Si tenim en compte aquesta definició d'Elias, l'atribució generalitzada de canibalisme a una societat suposaria que aquesta no hauria estat capaç de dur a terme un procés de civilització autònom.³⁵ El tòpic del canibalisme duu a l'extrem el tòpic de la violència consubstancial als negres africans. La conclusió és òbvia i ens torna de nou a Hegel i a la deriva colonial: els negres africans són incapaços de governar-se por si mateixos donada la seua violència fratricida i la seua incapacitat de viure en una comunitat política.

testimonios de Livingstone y Stanley. Aunque Livingstone recorrió de norte a sur y de este a oeste gran parte del trópico de Capricornio, llegando a la colonia británica de El Cabo (las actuales Angola, Zaire, Tanzania, Zambia, Zimbawe, Mozambique, Malawi y Sudáfrica), siempre rechazó atribuir el canibalismo a las poblaciones con las que se encontró. Sin embargo, Stanley, que mantuvo relaciones muy conflictivas con la *Royal Geographical Society* y con la *Anti-Slavery and Aborigines Protection Societies* –por sus métodos brutales, sus represalias sangrientas y su disposición a los trabajos forzados semi-esclavistas (en su segundo viaje, alrededor de 1875)³⁴– consideró caníbales a numerosas poblaciones. El caso es que él no vio actos de canibalismo, fiando sus afirmaciones a los testimonios de los traficantes árabes de esclavos interesados también en ese tipo de justificaciones de su actividad.

Por decirlo brevemente, en este asunto del canibalismo, como defiende Arens, prima la voluntad de creer antes que el rigor epistemológico. La atribución de canibalismo no es baladí y tiene efectos políticos de alcance. Norbert Elias definió el proceso de civilización como aquel minucioso y largo proceso que en Europa se llevó a cabo a través de la sofisticación y refinamiento de las prácticas cotidianas (maneras de mesa, hábitos cortesos, prácticas higienistas, etc.), de forma que los individuos introyectarán normas que en su vida diaria ahormaran, domeñaran o evacuaran las emociones y la violencia que se genera en la interacción social. De tener en cuenta tal definición de Elias, la atribución generalizada de canibalismo a una sociedad supondría que esta no habría sido capaz de un proceso de civilización autónomo.³⁵ El tópico del canibalismo lleva al extremo el tópico de la violencia consustancial de los negros africanos. La conclusión es obvia y nos lleva de vuelta a Hegel y la deriva colonial: los negros africanos son incapaces de gobernarse por sí mismos dada su violencia fratricida y su incapacidad de vivir en una comunidad política.

Dels aixantis de Barcelona i Madrid (1897) als “pàmues” guineans durant el primer franquisme (1942-1946)

En menor mesura, Espanya també es va sumar a la moda de les exhibicions de grups d'africans, encara que amb una particularitat sobre la qual tornarem més endavant. Alguns dels casos més coneguts per la seua difusió durant el segle XIX i primeries del XX són el Poblado Aixanti que es va instal·lar a Madrid i Barcelona el 1897, el Poblado Senegalès del Tibidabo de Barcelona en 1913, els guineans de l'Exposició Iberoamericana de Sevilla del 1929 i els “pàmues” de les Fires Mostarri de València de 1942 i 1946.

Vore: 20 – Poblado aixanti a Barcelona. (1887). Col·lecció Díaz Prósper; 21 – Poblado senegalés, Barcelona. (1913). Centre Excursionista de Catalunya.

A final del segle XIX i principi del XX els aixantis foren una de les ètnies més populars que recorregueren els Estats Units i Europa, incloeses dues ciutats espanyoles, Madrid i Barcelona.³⁶ El responsable del grup fou el promotor francès Ferdinand Gravier. A més, segons es desprèn d'una crònica publicada en el periòdic satíric *La esquella de la torratxa*, els aixantis vingueren acompanyats d'un “cacic”, un cap de tribu africà que acudí amb la seua dona, cort i servents. L'esdeveniment tenia una dimensió eminentment comercial, com molts altres poblats organitzats durant la darrera dècada del segle XIX i les tres primeres del XX. Tanmateix, hem d'assenyalar que la iniciativa de traslladar els aixantis a Espanya fou del Sr. Cavanne, conservador del Museu d'Història Natural de Bordeus, la qual cosa va poder ajudar per a avalar l'autenticitat i l'interès del poblado. El seu aspecte, les danses i càntics van atreure l'atenció del públic. També els tallers artesanals on els visitants podien comprar

De los ashanti de Barcelona y Madrid (1897) a los “pamúes” guineanos durante el primer franquismo (1942-1946)

En menor medida, España también se sumó a la moda de las exhibiciones de grupos de africanos, aunque con una particularidad sobre la que volveremos más adelante. Algunos de los casos más conocidos por su difusión durante el siglo XIX y principios del XX son el Poblado Ashanti que se instaló en Madrid y Barcelona en 1897, el Poblado Senegalés del Tibidabo de Barcelona en 1913, los guineanos de la Exposición Iberoamericana de Sevilla de 1929 y los “pamúes” de las Ferias Muestrario de Valencia de 1942 y 1946.

Ver: 20 – Poblado ashanti en Barcelona. (1887). Colección Díaz Prósper; 21 – Poblado senegalés, Barcelona. (1913). Centre Excursionista de Catalunya.

A finales del siglo XIX y principios del XX los ashanti fueron una de las etnias más populares que recorrieron Estados Unidos y Europa, incluidas dos ciudades españolas, Madrid y Barcelona.³⁶ El responsable del grupo fue el promotor francés Ferdinand Gravier. Además, según se desprende de una crónica publicada en el periódico satírico *La esquella de la torratxa*, los ashanti vinieron acompañados de un “cacique”, un jefe africano que vino con su mujer, corte y sirvientes. El evento tenía una dimensión eminentemente comercial, como muchos otros poblados organizados durante la última década del siglo XIX y las tres primeras del XX. Sin embargo, debemos señalar que la iniciativa de trasladar a los ashanti a España fue del Sr. Cavanne, conservador del Museo de Historia Natural de Burdeos, lo que pudo servir para avalar la autenticidad e interés del poblado. El aspecto, las danzas y cánticos atrajeron la atención del público. También los talleres artesanales donde los visitantes podían com-

grans de vidre confeccionats pels natius. Tot açò acompanyat d'un discurs públic que incidia tant en el salvatgisme com en el realisme de l'exhibició. En la mateixa crònica de *La esquella de la torratxa* llegim que, en l'exhibició, els natius “no fan habilitats com els artistes de circ, ni fan exercicis aparatosos més o menys teatrals,” sinó que simplement “tenen el seu poblat i estan com a casa”.³⁷ En els jardins del Buen Retiro de Madrid, segons es desprèn de les Actes de la Societat Espanyola d'Història Natural, els senyors Zuazo i Blanco realitzaren “estudis antropomètrics” i feren “fotografies d'alt valor científic”.³⁸ En aqueix mateix lloc, l'antropòleg físic Manuel Antón y Ferrándiz prengué mesures antropomètriques i realitzà observacions antropològiques i etnogràfiques. Per exemple, classificà els aixantis en tipologies segons la seua fisonomia i to de la pell, i analitzà les seues indústries, com el treball de les carabasses.³⁹ També descrigué un part que presencià i les accions dels aixantis mentre la dona infantava.

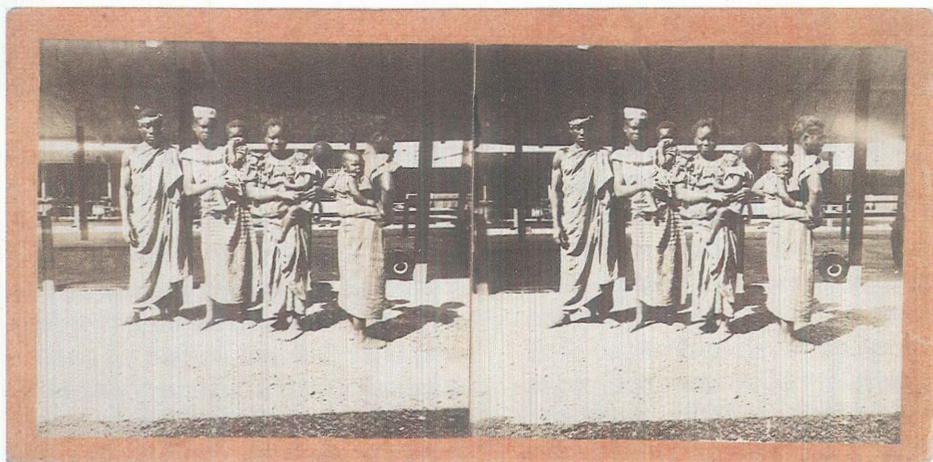
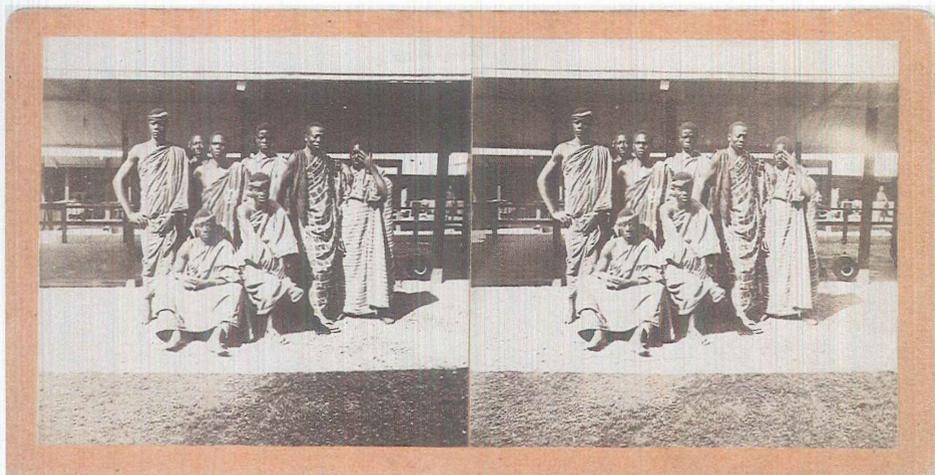
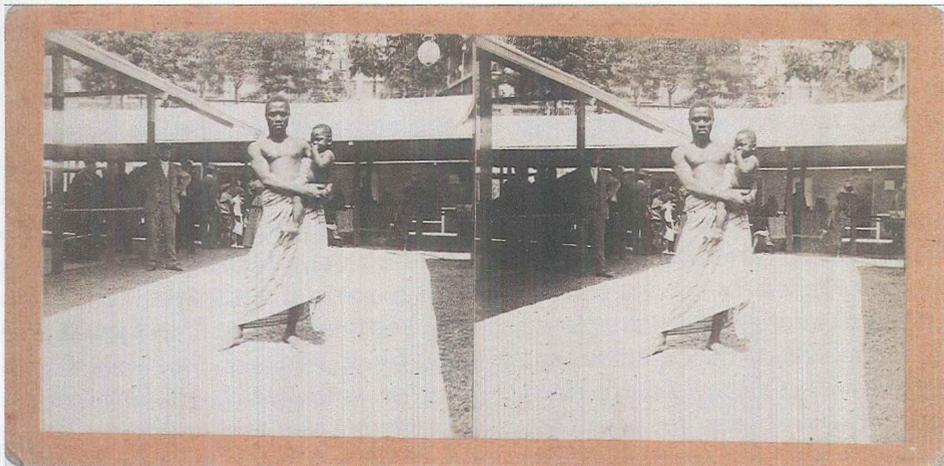
Vore: 22 – *La Esquella de la Torratxa*, núm. 968. (1897). Hemeroteca Municipal. Ayuntamiento de Madrid; 23 – *La Esquella de la Torratxa*, núm. 968. (1897). Biblioteca Nacional de España, Madrid; 24 – *La Esquella de la Torratxa*, zz. núm. 334. (1897). Biblioteca de Madrid; 25 – *La Esquella de la Torratxa*, núm. 334. (1897). Hemeroteca Municipal. Ayuntamiento de Madrid.

Entre els vestigis d'aquesta exhibició en el present trobem fotografies de Xatard i Julio Derrey. Algunes d'aquestes es van publicar en la premsa espanyola. Dues fotografies foren fins i tot portada de *La esquella de la torratxa*. A més, el número que es va publicar el 30 de juliol està ple de fotogravats en el seu interior. Mesclades amb notícies que anuncien novetats teatrals, poesies, articles satírics i anuncis comercials, es reproduïxen fotografies de “La familia del jefe”, “El jefe y su heredero”, “El tejedor”, “El que lava la ropa”, “Una representación del bello sexo” –referint-se a un grup de dones–, o “El maestro de la escuela”. També veiem una caricatura en què un rector cobreix dues dones aixantis amb una ge-

prar abalorios confeccionados por los nativos. Todo ello acompañado de un discurso público que incidía tanto en el salvajismo como en el realismo de la exhibición. En la misma crónica de *La esquella de la torratxa* leemos que en la exhibición los nativos “no hacen habilidades como los artistas de circo, ni hacen ejercicios aparatosos más o menos teatrales,” sino que simplemente “tienen su poblado y están como en casa”.³⁷ En los Jardines del Buen Retiro de Madrid, según se desprende de las Actas de la Sociedad Española de Historia Natural, los señores Zuazo y Blanco realizaron “estudios antropométricos” y obtuvieron “fotografías de mucho valor científico”.³⁸ En ese mismo lugar, el antropólogo físico Manuel Antón y Ferrándiz tomó mediciones antropométricas y realizó observaciones antropológicas y etnográficas. Por ejemplo, clasificó a los ashanti en tipologías según su fisonomía y tono de piel, y analizó sus industrias, como el trabajo de las calabazas.³⁹ También describió un parto que presencié y las acciones de los ashantis en el alumbramiento.

Ver: 22 – *La Esquella de la Torratxa*, n.º. 968. (1897). Hemeroteca Municipal. Ayuntamiento de Madrid; 23 – *La Esquella de la Torratxa*, n.º. 968. (1897). Biblioteca Nacional de España, Madrid; 24 – *La Esquella de la Torratxa*, n.º. 334. (1897). Biblioteca de Madrid; 25 – *La Esquella de la Torratxa*, n.º. 334. (1897). Hemeroteca Municipal. Ayuntamiento de Madrid.

Entre los vestigios de esta exhibición en el presente encontramos las fotografías de Xatard y Julio Derrey. Algunas de ellas se publicaron en la prensa española. Dos fotografías fueron incluso portada de *La esquella de la torratxa*. Además, el número que se publicó el 30 de julio está repleto de fotogravados en su interior. Mezcladas con noticias que anuncian novedades teatrales, poesías, artículos satíricos y anuncios comerciales, se reproducen fotografías de “La familia del jefe”, “El jefe y su heredero”, “El tejedor”, “El que lava la ropa”, “Una representación del bello sexo” –refiriéndose a un grupo de mujeres–, o “El maestro de la escuela”. También vemos una caricatura en que un cura tapa a dos mujeres ashanti con una gigantes-





gambesca i una de p...
mujer". En l'exemplar del 27 d'agost es reprodueix un gravat d'una dona blanca elegantment vestida que posa al costat d'una dona aixanti amb el seu fill a l'esquena. La imatge recorda en la seua composició aquelles que foren preses en un context semblant al Jardí d'Acclimatació de París; representacions que reforcen el diferencialisme racial i la dicotomia entre "salvatges" i "civilitzats" a través de la diferència en el vestit (cal recordar en aquest punt el text ja citat adés de Lleó l'Àfrica respecte del símptoma que suposa el vestit). Les fotografies tenen un rerefons informatiu i pseudocientífic, per bé que no podem oblidar que l'objectiu d'aquestes exhibicions i de les fotografies que es van vendre era econòmic-comercial. Tot açò explica la presència d'algunes imatges de nus, on es duu al límit la representació d'un cos etnificat per a entrar en el terreny del cos exòtic erotitzat, sempre des de la perspectiva de l'Espanya del segle XIX.

Durant l'estiu del 1913 s'instal·là al Tibidabo de Barcelona un Poblado Senegalès que es presentà al públic com l'atracció més original de la ciutat. Segons els relats de la premsa, estava compost per cent persones, homes, dones i xiquets que mostraven al públic els treballs, costums i divertiments típics del seu país.⁴⁰ La mateixa nota de premsa que publicita el Poblado Senegalès, l'escola de la qual, afirma, desperta curiositat en les senyores que "obsequien els petits negrets amb llepolies, en comparar-ne la sort amb la dels seus menuts", anuncia també un Poblado Oriental molt concorregut on "el públic pot estudiar els costums bastos dels seus habitants, així com admirar la reproducció exacta d'un harem i conèixer dos autèntics eunucs".⁴¹

Altres exposicions importants amb seccions colonials foren la Universal de Barcelona i la Iberoamericana de Sevilla del 1929. En la capital sevillana es dedicà una secció al protectorat del Marroc i una altra a la Guinea Espanyola. Si l'objectiu principal de l'exposició era instaurar un context idoni per a les relacions econòmiques i comercials amb les repúbliques americanes, amb l'afegit de les colò-

ca hoja de parra con el título de "tápate mujer". En el ejemplar del 27 de agosto se reproduce un grabado de una mujer blanca elegantemente vestida que posa al lado de una mujer ashanti con su hijo en la espalda. La imagen recuerda en composición a las que se tomaron en un contexto similar en el Jardín de Acclimatación de París; representaciones que refuerzan el diferencialismo racial y la dicotomía entre "salvajes" y "civilizados" a través de la diferencia en el vestido (recuérdese en este punto el texto ya citado de León el Africano respecto del síntoma que supone el vestido). Las fotografías tienen un trasfondo informativo y pseudocientífico, aunque no podemos olvidar que el objetivo de estas exhibiciones y de las fotografías que se vendieron era económico-comercial. Esto explica la presencia de algunas imágenes de desnudo, donde se lleva al límite la representación de un cuerpo etnificado para entrar en el terreno del cuerpo exótico erotizado, siempre desde la perspectiva de la España decimonónica.

Durante el verano de 1913 se instaló en el Tibidabo de Barcelona un Poblado Senegalés que se presentó al público como la atracción más original de la ciudad. Según los relatos de la prensa, estaba compuesto por cien personas, hombres, mujeres y niños que mostraban al público los trabajos, costumbres y divertimentos típicos de su país.⁴⁰ La misma nota de prensa que publicita el Poblado Senegalés, cuya escuela, afirma, despierta curiosidad en las señoras que "obsequian a los pequeños negritos con golosinas, comparando la suerte de ellos con los de sus pequeñuelos", anuncia también un Poblado Oriental muy concurrido donde "el público puede estudiar las burdas costumbres de sus habitantes, así como admirar la reproducción exacta de un harén y conocer dos auténticos eunucos".⁴¹

Otras exposiciones importantes con secciones coloniales fueron la Universal de Barcelona y la Iberoamericana de Sevilla de 1929. En la capital hispalense se dedicó una sección al protectorado de Marruecos y otra a la Guinea Española. Si el objetivo principal de la exposición era instaurar un contexto idóneo para las relaciones económicas y comerciales con las repúblicas americanas, con la inclusión de

nies africanes es podia seguir somiant amb una Espanya imaginada com un gran imperi ultramarí. En paraules de Sánchez Gómez aquestes “possessions podien i havien d’exhibir-se en la mateixa Espanya, per a satisfer la demanda interior de nous projectes de futur, per a intentar superar antigues frustracions i reivindicar així la grandesa del nou règim polític”.⁴² Les seccions colonials comptaren amb la presència de nadius. Tot i això, la forma en què es presentaren els habitants d’ambdues colònies fou diametralment oposada. En la secció de Guinea va prevaldre la perspectiva “pseudo-etnogràfica i fins i tot ‘salvatge’” que va estar “completament absent en la secció marroquina”,⁴³ la qual cosa no significa que en l’exposició no foren presents els estereotips característics associats a l’àrab. De fet, el barri moro es va construir reunint en un mateix espai els elements típics de l’arquitectura marroquina, això sí, idealitzada. Per la seua banda, als marroquins se’ls presentava com a comerciants, artesans que modelen la ceràmica, tixen catifes, fan treballs de marqueteria, pintura decorativa i forja. Aquesta imatge contrasta amb la dels nadius guineans presents en les seues cabanes dins del recinte de l’exposició. A falta d’habilitats artesanals, la seua presència física i el desenvolupament de tasques quotidianes era ja prou per a despertar interès, sense comptar amb les danses, com l’impagable mostra davant el dictador Primo de Rivera, Alfons XIII i la seua esposa, a més d’altres autoritats civils i militars.⁴⁴ En una crònica publicada en la *Revista hispano-africana* abans de la inauguració, llegim:

El pavelló, construït amb fustes del país, té la forma i disposició de les edificacions indígenes, i s’hi estan instal·lant mobles, armes, utensilis de diverses formes i tot allò que puga donar al visitant una idea exacta de les tribus que habiten la Guinea continental i insular. Junta-ment amb el pavelló hi haurà una gran extensió de terreny en què sota les plantes dels tròpics faran la seua vida habitual algunes famílies de la raça bubí, treballant en les seues tosques indústries,

las colonias africanas se podía seguir soñando con una España imaginada como un gran imperio ultramarino. En palabras de Sánchez Gómez estas “posesiones podían y debían exhibirse en la propia España, para satisfacer la demanda interior de nuevos proyectos de futuro, para intentar superar antiguas frustraciones y reivindicar así la grandeza del nuevo régimen político”.⁴² Las secciones coloniales contaron con la presencia de nativos. Sin embargo, la forma en que se presentaron los habitantes de ambas colonias fue diametralmente opuesta. En la sección de Guinea prevaleció la perspectiva “pseudo-etnográfica e incluso ‘salvaje’” que estuvo “completamente ausente en la sección marroquí”,⁴³ lo que no significa que en la exposición no estuviesen presentes los estereotipos característicos asociados al árabe. De hecho, el barrio moro se construyó reuniendo en un mismo espacio los elementos típicos de la arquitectura marroquí, eso sí, idealizada. Por su parte, los marroquíes se presentaban como comerciantes, artesanos que moldean la cerámica, tejen alfombras, hacen trabajos de marquetería, pintura decorativa y forja. Esta imagen contrasta con la de los nativos guineanos presentes en sus chozas dentro del recinto de la exposición. A falta de habilidades artesanales, su presencia física y el desarrollo de tareas cotidianas ya era suficiente para despertar interés, sin contar con las danzas, como la impagable muestra ante el dictador Primo de Rivera, Alfonso XIII y su esposa, además de otras autoridades civiles y militares.⁴⁴ En una crónica publicada en la *Revista hispano-africana* antes de la inauguración, leemos:

El pabellón, construido con maderas del país, tiene la forma y disposición de las edificaciones indígenes, y en él se están instalando muebles, armas, utensilios de distintas formas y cuanto pueda dar al visitante una idea exacta de las tribus que habitan la Guinea continental e insular. Junto al pabellón habrá una gran extensión de terreno en el que bajo las plantas de los trópicos harán su vida habitual varias familias de la raza bubí, trabajando

comentant allò que mengen i entregant a la vista de l'espectador les seues característiques danses, acompanyades amb instruments del país.⁴⁵

En l'exposició de Sevilla hi van participar concretament cinquanta-vuit nadius que pertanyien a regions i ètnies diferents (fang, corisqueños, annobonesos). Tots ells exotitzats, "primitius", aliens completament –malgrat tenir-los davant del seus ulls mateixos– als beneficis de la civilització. Des d'aquest punt de vista, l'exhibició dels guineans fou similar a la desplegada en les exhibicions colonials i comercials del segle XIX.⁴⁶

Però hi ha un cas notablement interessant en ple franquisme d'exhibició d'africans com a curiositats exòtiques, el dels fang de la Guinea Espanyola en la Fira Mostrari de València del 1942. Malgrat el seu propòsit originàriament comercial, durant la dècada de 1940 les Fires Mostrari serviren per a difondre la ideologia colonial; en els recintes, els espanyols podien tenir un contacte directe amb les colònies i prendre consciència de la seua importància.

A què responia aquest interès per Guinea? Des del moment en què el govern franquista prengué el control de la colònia al mes de setembre de 1936, els falangistes ressuscitaren el somni imperial emparant-se en la doctrina de la Hispanitat formulada per Ramiro de Maeztu. Segons els principis d'aquesta doctrina, civilitzar era hispanitzar, és a dir, cristianitzar i integrar els negres en els modes de producció capitalista posant-los a treballar. Aquest somni es va veure encoratjat pels primers moments de la Segona Guerra Mundial, ja que els èxits alemanys feren somiar al règim amb la possibilitat de recuperar el prestigi internacional mitjançant la creació d'un gran imperi africà que es formaria amb els territoris de l'Àfrica negra francesa.

Les il·lusions del règim es van veure truncales, en un primer moment, per la negativa d'Hitler a que Espanya s'apropriés dels territoris colonials de la França de Vichy i, més tard, per la desfeta de l'Eix. Acabada la Segona Guerra Mundial i superats els temors d'una

en sus rudimentarias industrias, comentando sus manjares y entregándose a la vista del espectador a sus características danzas, acompañadas con instrumentos del país.⁴⁵

En la exposición de Sevilla participaron concretamente cincuenta y ocho nativos pertenecientes a regiones y etnias distintas (fang, corisqueños, annobonesos). Todos ellos exotizados, "primitivos", ajenos completamente – aun teniéndolos delante de sus propios ojos – a los beneficios de la civilización. Desde este punto de vista, la exhibición de los guineanos fue similar a la desplegada en las exhibiciones coloniales y comerciales del siglo XIX.⁴⁶

Pero hay un caso notablemente interesante en pleno franquismo de exhibición de africanos como curiosidades exóticas, el de los fang de la Guinea Española en la Feria Muestrario de Valencia de 1942. A pesar de su propósito originariamente comercial, durante la década de 1940 las Ferias Muestrario sirvieron para difundir la ideología colonial; en los recintos, los españoles podían tener un contacto directo con las colonias y tomar conciencia de su importancia.

¿A qué respondía este interés por Guinea? Desde el momento en que el gobierno franquista tomó el control de la colonia el mes de septiembre de 1936, los falangistas resuscitaron el sueño imperial amparándose en la doctrina de la Hispanidad formulada por Ramiro de Maeztu. Según los principios de esta doctrina, civilizar era hispanizar, es decir, cristianizar e integrar a los negros en los modos de producción capitalista poniéndoles a trabajar. Este sueño se vio alentado por los primeros momentos de la Segunda Guerra Mundial, ya que los éxitos alemanes hicieron soñar al régimen con la posibilidad de recuperar el prestigio internacional mediante la creación de un gran imperio africano que se formaría con los territorios del África negra francesa.

Las ilusiones del régimen se vieron truncales, en un primer momento, por la negativa de Hitler a que España se apropiase de los territorios coloniales de la Francia de Vichy y, más tarde, por la derrota del Eje. Terminada la Se-

possibles ocupacions i els esforços del govern espanyol en desenvolupar i consolidar el control de la colònia, especialment en la Guinea continental. A més, Guinea es va arribar a considerar com una sortida econòmica a la crisi provocada per les guerres i l'aïllament internacional.

Aquest context polític, social i cultural ens permet entendre el paper que va tenir la secció de Guinea en les fires mostrari de València durant la dècada de 1940. En elles s'aguditzava la sensibilitat patriòtica i els joves –i no tan joves– prenién consciència que en algunes regions d'Espanya hi havia selves tropicals habitades per salvatges. De fet, Guinea fou una de les seccions que més expectació despertà fins i tot mesos abans de la inauguració de la Fira el 1942. El diari *Las Provincias* del 10 de febrer destacava del contingut de la Fira, a més del pavelló Marroquí, el pintoresc Pavelló Colonial, atractiu “per presentar-nos autèntics habitants d'aquelles illes, els seus productes, a penes coneguts per nosaltres”. En aquest sentit, un grup de “negres pàmues duts de la Guinea” continental construí una casa tradicional, on els visitants podien contemplar “nombrosos objectes fabricats per ells mateixos, entre els quals hi ha armes, talles en fustes rars, estris domèstics, etc.”⁴⁷ En tot moment es parla del “pàmue”, un gentilici utilitzat pels espanyols per a referir-se als diferents grups fang de l'interior de Río Muni, que es va mantenir durant quasi tot el període colonial.⁴⁸ La posada en escena dels fang insistia en el salvatgisme, quelcom que podem veure tant en els relats dels diaris de l'època com en la iconografia.

En un article publicat el 25 d'abril de 1942 en el diari *Las Provincias*, podem llegir:

Ja es troben a València catorze pàmues que venen de la Guinea per a ocupar el petit poblat que han d'erigir d'estil colonial, i on exhibiran els productes típics de la Guinea Espanyola. Venen sota la custòdia del tinent de la Guàrdia Colonial, don Antonio Pedraza; pertanyen al poblat d'Alun, de la tribu de Samangon, en la demarcació de Bata. Ahir, per

gunda Guerra Mundial y superados los temores de una posible ocupación de la colonia por Francia, los esfuerzos del gobierno español se centraron en desarrollar y consolidar el control del territorio, especialmente en la Guinea continental. Además, Guinea se llegó a considerar una salida económica a la crisis provocada por las guerras y el aislamiento internacional.

Este contexto político, social y cultural nos permite entender el papel que desempeñó la sección de Guinea en las ferias muestrario de Valencia durante la década de 1940. En ellas se agudizaba la sensibilidad patriótica y los jóvenes –y no tan jóvenes– tomaban conciencia de que en algunas regiones de España había selvas tropicales habitadas por salvajes. De hecho, Guinea fue una de las secciones que más expectación despertaron incluso meses antes a la inauguración de la Feria en 1942. El diario *Las Provincias* del 10 de febrero destacaba del contenido de la Feria, además del pabellón Marroquí, el pintoresco Pabellón Colonial, atractivo “por presentarnos auténticos habitantes de aquellas islas, sus productos, apenas conocidos por nosotros”. Para ello, un grupo de “negros pamúes traídos de la Guinea” continental construyó una casa tradicional, donde los visitantes podían contemplar “numerosos objetos fabricados por los mismos, entre los que hay armas, tallas de maderas raras, utensilios domésticos, etc.”⁴⁷ En todo momento se habla del “pamúe”, un gentilicio utilizado por los españoles para referirse a los diversos grupos fang del interior de Río Muni, que se mantuvo durante casi todo el periodo colonial.⁴⁸ La puesta en escena de los fang insistía en el salvajismo, algo que podemos ver tanto en los relatos de los diarios de la época como en la iconografía.

En un artículo publicado el 25 de abril de 1942 en el diario *Las Provincias*, puede leerse:

Ya se encuentran en Valencia catorce pamúes que vienen de la Guinea para ocupar el pequeño poblado que han de erigir de estilo colonial, y en el que exhibirán los productos típicos de la Guinea Española. Vienen bajo la custodia del teniente de la Guardia Colonial, don Antonio Pedraza; pertenecen al poblado de Alun, de la tribu

la vesprada, durant el fort ruixat que va descarregar sobre la ciutat, albergaren en el refugi de la Fira Mostrari; més tard, lluí el sol, i eixiren per escalfar-se un poc, ja que es queixaven del fred. En el local que els alberga s'ha fet per a ells una instal·lació especial de calefacció. Deien que havien menjat bé, però que tenien molt de fred.

El text recull, encara que breument i de manera molt general, aquelles que foren les condicions d'habitació dels nadius, sense aportar informació addicional sobre la seua llibertat de moviments fora de l'horari d'obertura del recinte firal o el règim econòmic a què estaven sotmesos. Per altra banda, és a partir d'un article publicat en el diari *Levante* en què es narra la visita del ministre d'Indústria i Comerç el dia de la inauguració de la Fira Mostrari, i de les fotografies, que podem fer-nos una idea de la guisa en què foren presentats els guineans davant del públic valencià:

[El dia de la inauguració, el ministre] visità el pavelló construït pels negres pàmues, on s'hi trobaven abillats amb el seus reduïts vestits, i on s'exposa una gran profusió d'objectes, construïts pels indígenes, i productes del país, tot obsequiant els visitants amb tasses de cafè provinent de plantacions de les nostres colònies.⁴⁹

Pel que fa a les fotografies, hem de subratllar el valor de la col·lecció que s'ha conservat a l'arxiu de Fira València i a la Biblioteca Nacional de Madrid, ambdues col·leccions presents en aquesta exposició. En l'àlbum del 1942 de Fira València en trobem dues de gran interès que duen com a títol "Joves pàmues protegint el pavelló colonial de Guinea i Fernando Poo". En la primera veiem tres guineans descalços, amb el tors nu, portant unes llances rudimentàries, custodiant suposadament la casa tradicional construïda per a l'ocasió. En la segona, els fang fan el mateix davant de les parades instal·lades en la secció corresponent a les empreses espanyoles i sindicats que operen

de Samangón, en la demarcació de Bata. Ayer, por la tarde, durante el fuerte chubasco que descargó sobre la ciudad, se albergaron en el refugio de la Feria Muestrario; más tarde, lució el sol, y salieron a ver si se calentaban un poco, pues se quejaban del frío. En el local que los alberga se ha hecho para ellos una instalación especial de calefacción. Decían que habían comido bien, pero que sentían mucho frío.

El texto recoge, si bien sea brevemente y de manera muy general, las que debieron ser las condiciones habitacionales de los nativos, sin aportar información adicional sobre su libertad de movimiento fuera del horario de apertura del recinto ferial o el régimen económico al que estaban sometidos. Por otro lado, es a partir de un artículo publicado en el diario *Levante*, en el que se narra la visita del ministro de Industria y Comercio el día de la inauguración de la Feria Muestrario, y de las fotografías, como podemos hacernos una idea de la guisa en que fueron presentados los guineanos ante el público valenciano:

[El día de la inauguración, el ministro] visitó el pabellón construido por los negros pàmues, donde se hallaban estos ataviados con sus reducidos trajes, y donde se exponen gran profusión de objetos, contruidos por los indígenes, y productos del país, siendo obsequiados los visitantes con tazas de café procedente de plantaciones de nuestras colonias.⁴⁹

Respecto a las fotografías, debemos subrayar el valor de la colección que se ha conservado en el archivo de Fira Valencia y en la Biblioteca Nacional de Madrid, ambas colecciones presentes en esta exposición. En el álbum de 1942 de Fira Valencia encontramos dos de gran interés que llevan por título "Jóvenes pàmues protegiendo el pabellón colonial de Guinea y Fernando Poo". En la primera vemos a tres guineanos descalzos, con el torso desnudo, portando unas lanzas rudimentarias, supuestamente custodiando la casa tradicional construida para la ocasión. En la segunda, los fang hacen lo mismo delante de los puestos instalados en la sección per-

en el golf de Guinea. Un tronc gegant d'ocumé presideix l'escena, mentre que un dels nadius posa estàtic al seu costat, presentat com un recurs natural característic de l'economia colonial. És més, la presentació exotitzada d'aquests nadius guineans juntament amb la fusta oblitera el fet de no ser res més que bracers precaris assalariats de les explotacions agrícoles i forestals colonials. El text de Juan Aranzadi "Estereotips ètnics dels indígenes en els primers estudis colonials sobre la Guinea Espanyola (1900-1936)", que apareix en aquesta publicació, documenta i argumenta sobradament com als predicats morals i culturals atribuïts a les diferents ètnies guineanes subjauen avaluacions sobre la seua idoneïtat com a força de treball semi-captiva o assalariada, segons les seues diferents estratègies d'emboscadura i resistència. L'empresa de reportatges fotogràfics Damián de València donà absolutament compte del contingut de la secció. En algunes de les fotografies que conformen la sèrie, els fang posen hieràtics, amb poca roba, davant de les parades de les empreses PEGSA, Compañía Española del Golfo de Guinea, Cegui, Aucona SA i Cafés el Gorila. En les fotografies, el recinte apareix buit de gent, la qual cosa ens fa pensar que les imatges es realitzaren moments abans de l'obertura als espectadors.

Els guineans representen un paper d'acord amb les expectatives d'un públic que ha alimentat la seua imaginació amb relats de viatgers que van retratar el continent negre com un lloc sumit en el cor de les tenebres. D'alguna manera s'exhibeixen com una tipologia ètnica, de forma semblant a com es presenten els productes i recursos naturals que s'ofereixen al visitant en el recinte. Entre les fotografies que es conserven a la Biblioteca Nacional, n'hi ha dues que criden poderosament l'atenció. Ambdues mostren les bambolines de l'espectacle de la diferència. En una d'elles, els fang, que habitualment s'exhibeixen mig despullats, ara abillats a l'europea saluden el general Varela amb la salutació feixista. En una altra, seuen amb la mateixa vestimenta a l'interior de la "casa paraula", en la façana de la qual es col·loquen amb el tors nu per a ser contemplats per la multitud.

teneciente a las empresas españolas y sindicatos que operan en el golfo de Guinea. Un tronco gigante de okume preside la escena, mientras que uno de los nativos posa estático a su lado, presentado como un recurso natural característico de la economía colonial. Es más, la presentación exotizada de estos nativos guineanos junto a la madera oblitera que no son sino precarios braceros asalariados de las explotaciones agrícolas y forestales coloniales. El texto de Juan Aranzadi "Estereotipos étnicos de los indígenas en los primeros estudios coloniales sobre la Guinea Española (1900-1936)", aquí publicado, documenta y argumenta sobradamente cómo a los predicados morales y culturales atribuidos a las distintas etnias guineanas subyacen evaluaciones sobre su idoneidad como fuerza de trabajo semi-cautiva o asalariada, dadas sus distintas estrategias de emboscadura y resistencia. La empresa de reportajes fotográficos Damián de Valencia dio debida cuenta del contenido de la sección. En algunas de las fotografías que conforman la serie, los fang posan hieráticos, con escasos ropajes, frente a los puestos de las empresas PEGSA, Compañía Española del Golfo de Guinea, Cegui, Aucona SA y Cafés el Gorila. En las fotografías el recinto está vacío, lo que nos hace pensar que las tomas se han realizado momentos antes de la apertura.

Los guineanos representan un papel acorde con las expectativas de un público que ha alimentado su imaginación con relatos de viajeros que retrataron el continente negro como un lugar sumido en el corazón de las tinieblas. De algún modo se exhiben como una tipología étnica, de forma similar a como se presentan los productos y recursos naturales que se ofrecen al público en el recinto. Entre las fotografías que se conservan en la Biblioteca Nacional, hay dos que llaman poderosamente la atención. Ambas muestran las bambalinas del espectáculo de la diferencia. En una de ellas, los fang, que habitualmente se exhiben medio desnudos, ahora ataviados a la europea saludan al general Varela con el saludo fascista. En otra, están sentados con el mismo atuendo en el interior de la "casa palabra" en cuya fachada se colocan con el torso desnudo para ser contemplados por la muchedumbre.

Al capdavall, no podem afirmar en ningun cas que aquesta forma d'exhibició de l'alteritat cultural corresponga als mal anomenats zoos humans. A València, els guineans no van realitzar espectacles ètnics, a diferència de la presentació pseudo-etnogràfica de la Guinea Espanyola que es va dur a terme, per exemple, a l'Exposició Iberoamericana de Sevilla del 1929. A València tampoc es va fer un esforç per construir un recinte que copiés l'entorn natural en què vivien els nadius, com sí que es va fer –evidentement magnificat– a Sevilla. La casa pamúe era més una nota de color que un espai habitable.

Un altre dels certàmens que va comptar amb la presència de guineans fou el de 1946. En aquesta ocasió no es tractava de presumptes salvatges, sinó d'una esquadra de soldats de la Guàrdia Colonial la tasca principal dels quals consistí en vigilar el pavelló. Algunes fotografies, entre les quals aquelles que es publicaren en la revista *Feriarío*, en donen testimoni. A més a més, els soldats indígenes construïren una "Casa Paraula" i una "vivenda pamúe": "Ambdues estan fetes amb els mateixos materials: pals de bosc que formen l'entramat sòlid de la construcció, bambú artísticament treballat que forma els barandats i fulla de nipa que cobreix la sostrada, tot sòlidament trabat amb corda de melongo, ja que en aquestes construccions mai no es fan servir els claus".⁵⁰

Una crònica de l'època, d'autor desconegut i amb el títol de "Los pabellones", relata l'ambient que es respirava en el Pavelló de la Guinea Espanyola en vesprejar, quan la gent ja havia abandonat el recinte:

En el suau capvespre d'un día d'aquesta díscola primavera valenciana, el cel s'ha asserenat i té una tonalitat opalescent, de serenitat suprema, que rima bé amb la quietud en què es troba sumit el Pavelló de la Guinea de nostra Fira Mostrari, després del tumult algarer i baladrer de les "cues" del cafè per fortuna ja acabades. Assseguts sota la fràgil galeria coberta de palmes que circumda el recinte contemplem la casa pamúe construïda de bambú i nipa, a la qual donen guàr-

Con todo, en ningún caso podemos afirmar que esta forma de exhibición de la alteridad cultural corresponda a los mal llamados zoos humanos. En Valencia, los guineanos no realizaron espectáculos étnicos, a diferencia de la presentación pseudo-etnográfica de la Guinea Española que se realizó, por ejemplo, en la Exposición Iberoamericana de Sevilla de 1929. En Valencia tampoco se hizo un esfuerzo por construir un recinto que emulase el entorno natural en el que vivían los nativos, como sí que se hizo –evidentemente magnificado– en Sevilla. La casa pamúe era más una nota de color que un espacio habitable.

Otro de los certámenes que contó con la presencia de guineanos fue el de 1946. En esta ocasión no se trataba de supuestos salvajes, sino de una escuadra de soldados de la Guardia Colonial cuya labor principal consistió en vigilar el pabellón. Algunas fotografías, entre ellas las que se publicaron en la revista *Feriarío*, dan debida cuenta de ello. Además, los soldados indígenes construyeron una "Casa Palabra" y una "vivienda pamúe": "Ambas están construidas con los mismos materiales: palos de bosque que forman el entramado sólido de la construcción, bambú artísticamente trabajado que forma los atabicos y hoja de nipa que cubre la techumbre, todo ello sólidamente trabado con cuerda de melongo, pues en dichas construcciones no entra para nada la clavazón".⁵⁰

Una crónica de la época, de autor desconocido y título "Los pabellones", relata el ambiente que se respiraba en el pabellón de la Guinea Española al atardecer, cuando las masas ya habían abandonado el recinto:

En el suave atardecer de un día de esta díscola primavera valenciana, el cielo se ha serenado y tiene una tonalidad opalescente, de serenidad suprema, que rima bien con la quietud en el que se halla sumido el Pabellón de la Guinea de nuestra Feria Muestrario, luego del tumulto algarero y vociferante de las "colas" del café ya por fortuna terminadas. Sentados bajo la frágil galería cubierta de palmas que circunda el recinto contemplamos la casa pamúe construida de bambú y nipa,

dia dos arrogants negres de la Guàrdia Colonial amb el seu vistós uniforme, en posició de descans. Al fons, una palmera desfleca al vent el seu plomall tibant, i una massa arbòria de Ripalda o Monforte hi posa la seua verda sucositat. Per un instant la nostra imaginació ens transporta als intuïts paisatges colonials i la il·lusió és perfecta...

a la que dan guardia dos arrogantes negros de la Guardia Colonial con su vistoso uniforme, en posición de descanso. En el fondo, una palmera desfleca al viento su enhiesto penacho, y una masa arbórea de Ripalda o Monforte pone su jugosidad verde. Por un momento nuestra imaginación nos transporta a los intuïdos paisajes coloniales y la ilusión es perfecta...

L'escena evoca un paisatge colonial imaginat, perfecta mostra de l'exotisme propi dels viatgers i exploradors dels "països llunyans del pebre", *des têtes brûlées des tropiques*. No obstant això, com diu el periodista, la conversa amb el tinent Pedraza ens torna a la realitat del Pavelló. En el transcurs de la conversa, el militar explica que la funció de la Guàrdia africana és mantenir l'ordre en la colònia. En aquesta tasca de transferència de competències l'acció espanyola ha estat determinant; la disciplina dels cossos i les ments ha permès convertir alguns salvatges en indígenes. Els pàmues de la Guàrdia Colonial són "arrogants, dòcils, disciplinats i extraordinàriament nets". Recordem que, d'alguna manera i especialment durant les dècades de 1930 i 1940, la imaginació colonial s'havia nodrit de la imatge del fang definit com un salvatge antropòfag. Aqueix mateix natiu era ara un element més de la intervenció colonial. El potencial de la colònia ja no resideix només en els seus recursos naturals; els seus habitants també poden assumir els valors del Règim nacional-catòlic i convertir-se en els seus súbdits.

Com en 1942, en l'edició del 1946 els diferents serveis colonials i empreses desplegaron els seus mostraris: cafè, cacau, fusta i productes vegetals d'ús comercial. També es desplegaron cartells explicatius, es realitzaren pintures murals i algun diorama en què es mostrava el que havia de ser una plantació de cacau de Guinea. En el cas del cafè, s'instal·là en la secció una cafeteria on el visitant podia degustar el preuat producte.

Una reconstrucció semblant, encara que més bellament decorada, la trobem en la Fira Internacional de Mostres de Barcelona del

La escena evoca un paisaje colonial imaginado, perfecta muestra del exotismo propio de los viajeros y exploradores de los "países lejanos de la pimienta", *des têtes brûlées des tropiques*. Sin embargo, como dice el periodista, la conversación con el teniente Pedraza nos devuelve a la realidad del Pabellón. En el transcurso de la conversación, el militar explica que la función de la Guardia africana es mantener el orden en la colonia. En esa labor de transferencia de competencias la acción española ha sido determinante; la disciplina de los cuerpos y las mentes ha permitido convertir a algunos salvajes en indígenas. Los pamúes de la Guardia Colonial son "arrogantes, dóciles, disciplinados y extraordinariamente limpios". Recordemos que, de algún modo y especialmente durante la década de 1930 y 1940, la imaginación colonial se había alimentado de la imagen del fang definido como un salvaje antropófago. Ese mismo nativo era ahora un elemento más de la intervención colonial. El potencial de la colonia no reside solo en sus recursos naturales; sus habitantes también pueden asumir los valores del Régimen nacional-católico y convertirse en sus súbditos.

Como en 1942, en la edición de 1946 los diferentes servicios coloniales y empresas desplegaron sus muestrarios: café, cacao, madera y productos vegetales de uso comercial. También se desplegaron carteles explicativos, se realizaron pinturas murales y algún diorama en el que se mostraba lo que debía ser una plantación de cacao de Guinea. En el caso del café, se instaló en la sección una cafetería donde el visitante podía degustar el preciado producto.

Una reconstrucción similar, aunque más bellamente decorada, la encontramos en la Fiera Internacional de Muestras de Barcelona de

1946. En aquest cas, els murs de la cafeteria estan coberts per uns panells murals en què es mostren les indústries espanyoles del golf de Guinea i els sistemes d'exploració i transport dels productes des del país africà a Espanya, sense comptar, en aquest cas concret, amb la presència física de nadius. Així ho reproduïxen les fotografies que va fer el conegut estudi Brangulí de Barcelona, algunes de les quals es van reproduir a la revista *África*.

Museus d'antropologia en l'era colonial: centres de saber, centres de poder

Al final del segle XIX i primeries del XX s'institucionalitza l'Antropologia Sociocultural com a disciplina acadèmica. És el moment en què s'inauguren els nous museus d'etnologia tant a Espanya com a Europa, un procés desigual segons els diferents contextos metropolitans de l'expansió colonial. N'és un bon exemple el Museu d'Etnografia del Trocadero de París, que no només formà les seues col·leccions amb objectes recollits en les colònies, sinó que justificà la seua existència pel suport que podia prestar a la colonització. Aquest argument també l'utilitzaren aquells que defensaren públicament la necessitat de l'etnologia com a disciplina acadèmica. De fet, és difícil d'entendre la història del Trocadero i la de l'etnologia per separat. Aquella que es considera com l'expedició que va sentar les bases del treball de camp a França, la missió etnogràfica i lingüística Dakar-Djibouti (1931-1933), tingué com a propòsit principal reunir objectes per a completar les col·leccions africanes del Museu d'Etnografia del Trocadero, institució que precisament a partir del "botí" dut a casa per aquella es va convertir en el Museu de l'Home.⁵¹ A més, una de les idees que l'anima va era que l'etnologia podia contribuir al bon funcionament de les colònies, la qual cosa és explícita en alguns dels textos que publicaren a l'inici dels anys trenta Paul Rivet, director del Trocadero, i Georges-Henri Rivière, subdirec-

1946. En este caso, las paredes de la cafetería están cubiertas por unos paneles murales donde se muestran las industrias españolas del golfo de Guinea y los sistemas de explotación y transporte de los productos desde el país africano a España, sin contar, en este caso concreto, con la presencia física de nativos. Dan debida cuenta de ello las fotografías que hizo el célebre estudio Brangulí de Barcelona, algunas de las cuales se reprodujeron en la revista *África*.

Museos de antropología en la era colonial: centros de saber, centros de poder

A finales del siglo XIX y principios del XX se institucionaliza la Antropología Sociocultural como disciplina académica. Es el momento en que se inauguran los nuevos museos de etnología tanto en España como en Europa, un proceso desigual según los distintos contextos metropolitanos de la expansión colonial. Un buen ejemplo es el Museo de Etnografía del Trocadero de París, que no solo formó sus colecciones con objetos recogidos en las colonias, sino que justificó su existencia por el apoyo que podía prestar a la colonización. Este argumento también lo utilizaron quienes defendieron públicamente la necesidad de la etnología como disciplina académica. De hecho, es difícil entender la historia del Trocadero y la de la etnología por separado. La que se considera como la expedición que sentó las bases del trabajo de campo en Francia, la misión etnográfica y lingüística Dakar-Djibouti (1931-1933), tuvo como propósito principal reunir objetos para completar las colecciones africanas del Museo de Etnografía del Trocadero, institución que precisamente a partir del "botín" traído a casa por aquella se convirtió en el Museo del Hombre.⁵¹ Además, una de las ideas que la alentaba era que la etnología podía contribuir al buen funcionamiento de las colonias, lo cual es explícito en algunos de los textos que publicaron a principios de los años treinta Paul Rivet, director del Trocadero, y Georges-Henri Rivière, subdirec-

tor. En una nota publicada el 14 de desembre de 1931, mentre la missió Dakar-Djibouti recorria l'aleshores Àfrica Occidental Francesa, afirmen que els museus d'etnografia són instruments incomparables de propaganda colonial i cultural, llocs on els futurs colons trobaran informació relativa a les poblacions que caldrà que administren.⁵² En aquest sentit posen com a exemple un museu eminentment colonial com ho era el Museu del Congo Belga de Tervuren, a prop de Brussel·les – aquest any reinaurat amb el nom de Museu de l'Àfrica Central–, en l'origen del qual està una de les figures més despiatades de la història del colonialisme a Àfrica, el rei Leopold II de Bèlgica. Fundat amb ocasió de l'Exposició de Brussel·les del 1897, va rebre en un primer moment el nom de Palau de les Colònies, canviant la seua denominació un any després pel de Museu del Congo Belga. Com es pot veure en algunes fotografies i postals que han arribat fins a nosaltres, el museu estava ple d'objectes etnogràfics disposats en forma de panòpies, animals dissecats i figures humanes d'escaiola que representaven escenes suposadament costumbristes, una forma d'exposició que, hereva de les idees evolucionistes que associaven paràmetres biomètrics amb trets culturals, es va fer servir també en altres museus com ara l'Institut Colonial d'Amsterdam, el Museu Pitt Rivers d'Oxford, la Institució Smithsonian de Washington o el Museu d'Antropologia de Madrid.

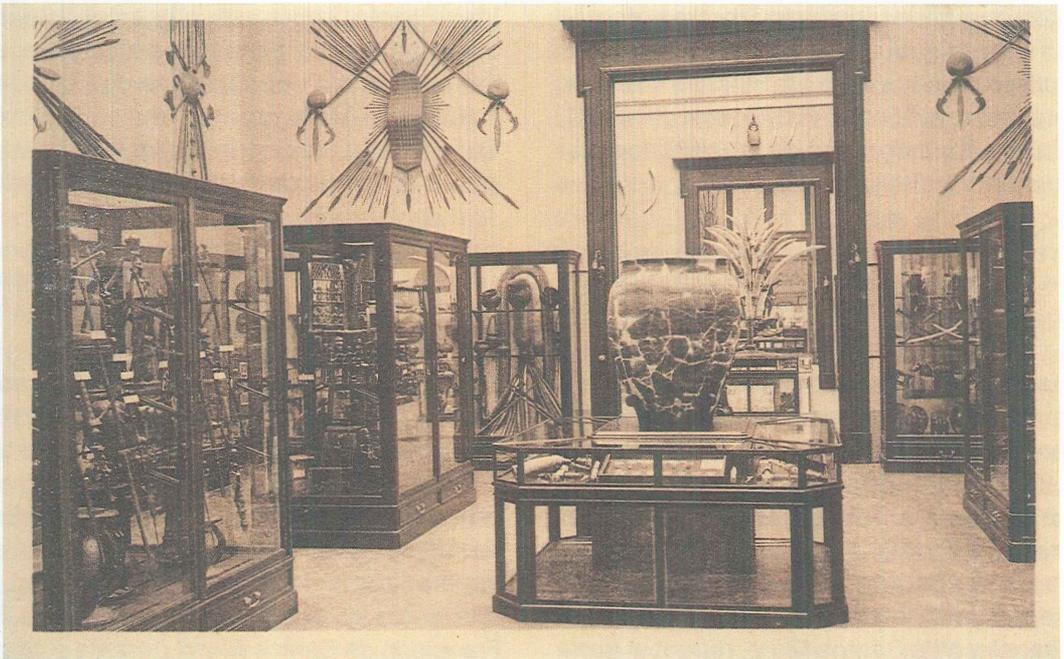
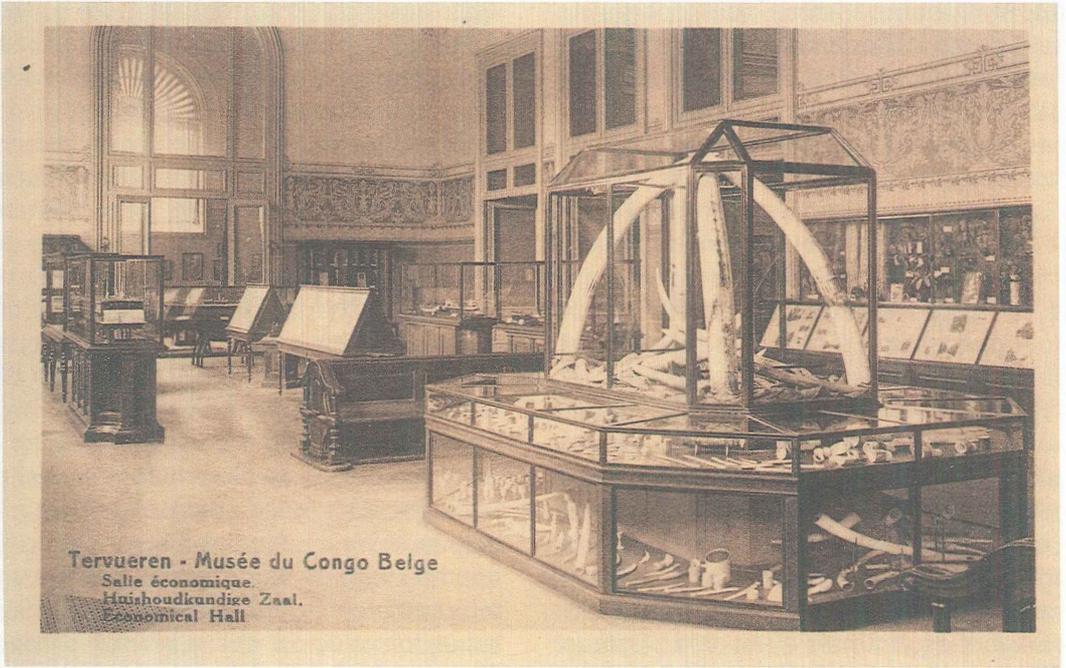
Vore: 26 – Tervueren. Musée du Congo Belge. Salle économique. Huihoudkundige Zaal. Economical Hall. Col·lecció Nicolás Sánchez Durá.

En el cas del museu madrileny, cal destacar, a més, que el discurs evolucionista amb les seues jerarquies racials i culturals es va prolongar fins al final del franquisme. A açò s'afegí l'impuls colonialista a Guinea que l'Espanya del primer moment de la dictadura va voler recuperar amb la doctrina de la Hispanitat, idees que marcaren el relat del mateix museu. Segons Francisco de Santos Moro, durant el franquisme el museu havia de “fomentar l'orgull de ser espanyol [...] estimular l'esperit aventurer

tor. En una nota publicada el 14 de diciembre de 1931, mientras que la misión Dakar-Djibouti recorría la entonces África Occidental Francesa, afirman que los museos de etnografía son instrumentos incomparables de propaganda colonial y cultural, lugares en que los futuros colonos encontrarán información relativa a las poblaciones que tendrán que administrar.⁵² Para ello ponen como ejemplo un museo eminentemente colonial como era el Museo del Congo Belga de Tervuren, junto a Bruselas – este año reinaurado con el nombre de Museo de África Central–, en cuyo origen está una de las figuras más despiadadas de la historia del colonialismo en África, el rey Leopoldo II de Bélgica. Fundado con ocasión de la Exposición de Bruselas de 1897, recibió en un primer momento el nombre de Palacio de las Colonias, cambiando su denominación un año después por el de Museo del Congo Belga. Como se puede ver en algunas fotografías y postales que han llegado hasta nosotros, el museo estaba repleto de objetos etnográficos dispuestos en forma de panoplias, animales disecados y figuras humanas de escayola que representaban escenas supuestamente costumbristas, una forma de exposición que, heredera de las ideas evolucionistas que asociaban parámetros biométricos con rasgos culturales, se utilizó también en otros museos como el Instituto Colonial de Ámsterdam, el Museo Pitt Rivers de Oxford, la Institución Smithsonian de Washington o el Museo de Antropología de Madrid.

Ver: 26 – Tervueren. Musée du Congo Belge. Salle économique. Huihoudkundige Zaal. Economical Hall. Colecció Nicolás Sánchez Durá.

En el caso del museo madrileño, debe además destacarse que el discurso evolucionista con sus jerarquías raciales y culturales se prolongó hasta el final del franquismo. A esto se añadió el impulso colonialista en Guinea que la España del primer momento de la dictadura quiso recuperar con la doctrina de la Hispanidad, ideas que marcaron el relato del propio museo. Según Francisco de Santos Moro, durante el franquismo el museo debía “fomentar el orgullo de ser español [...] estimular el espíritu aventurero [...] y



[...] i assolir el reconeixement de molts països de què gràcies als navegants, colonitzadors i missioners espanyols han estat incorporats al món civilitzat". El deure del museu era "contribuir a la formació dels nostres funcionaris al Marroc i Colònies mitjançant una preparació antropològica i etnogràfica que els capacite per a comprendre les cultures indígenes i per a conduir-les pel camí segur que permetrà desenvolupar i adaptar els costums i les institucions regionals d'acord amb la ideologia i les orientacions modernes".⁵³

Com no podia ser d'una altra forma, les col·leccions africanes del Museu d'Antropologia de Madrid es nodriren d'objectes recollits per expedicions científiques impulsades o directament organitzades per l'administració colonial. Per exemple, la col·lecció d'objectes de Guinea, Gabon i Nigèria de Luis Sorella Guaxardo-Faxardo, un tinent d'infanteria de marina que havia recorregut en 1886 la costa occidental d'Àfrica des del Senegal al Gabon, en una expedició científica –encara que també va servir per a el que aleshores es coneixia com pacificar la zona, un eufemisme per a referir-se al sotmetiment dels bubis de Fernando Po– organitzada pel governador general de l'illa; la col·lecció d'objectes del capità d'infanteria Emilio Bonelli i Germán Garibaldi, els quals van viatjar en nom de la "Compañia Transatlántica al Golf de Guinea amb la finalitat d'estudiar el potencial dels mercats africans";⁵⁴ o les d'Amado Ossorio, Manuel Iradier, Montes de Oca, Manuel Martínez de la Escalera o Ignacio Bauer. A més, el museu de Madrid va rebre col·leccions d'altres museus europeus com ara el Museu Reial d'Etnologia de Berlín o el Museu Nacional d'Història Natural de París, les col·leccions etnogràfiques dels quals es traslladaren en 1928 al Museu d'Etnografia del Trocadero.

Vore: 27 – Bust africà de Ripoche (s. XIX)
Museo Nacional de Antropología, Madrid;
28 – Dona guineana. Museo Nacional de Antropología, Madrid.

Fou en 1910 quan gràcies a Manuel Antón, des d'aleshores director del museu, es separà de-

lograr el reconocimiento de muchos países de que gracias a los navegantes, colonizadores y misioneros españoles han sido incorporados al mundo civilizado". El deber del museo era "contribuir a la formación de nuestros funcionarios en Marruecos y Colonias mediante una preparación antropológica y etnográfica que les capacite para comprender las culturas indígenas y para conducir las por el camino seguro que permita desarrollar y adaptar las costumbres e instituciones regionales de acuerdo con la ideología y orientaciones modernas".⁵³

Como no podía ser de otro modo, las colecciones africanas del Museo de Antropología de Madrid se nutrieron de objetos recogidos por expediciones científicas impulsadas o directamente organizadas por la administración colonial. Por ejemplo, la colección de objetos de Guinea, Gabón y Nigeria de Luis Sorella Guaxardo-Faxardo, un teniente de infantería de marina que había recorrido en 1886 la costa occidental de África desde Senegal a Gabón en una expedición científica –aunque también sirvió para lo que entonces se conocía como pacificar la zona, un eufemismo para referirse al sometimiento de los bubis de Fernando Po– organizada por el gobernador general de la isla; la colección de objetos del capitán de infantería Emilio Bonelli y Germán Garibaldi, quienes viajaron en nombre de la "Compañía Trasatlántica al Golfo de Guinea con el fin de estudiar el potencial de los mercados africanos";⁵⁴ o las de Amado Ossorio, Manuel Iradier, Montes de Oca, Manuel Martínez de la Escalera o Ignacio Bauer. Además, el museo de Madrid recibió colecciones de otros museos europeos como el Museo Real de Etnología de Berlín o el Museo Nacional de Historia Natural de París, cuyas colecciones etnográficas se trasladaron en 1928 al Museo de Etnografía del Trocadero.

Ver: 27 – Busto africano de Ripoche (s. XIX)
Museo Nacional de Antropología, Madrid;
28 – Mujer guineana, Museo Nacional de Antropología, Madrid.

Fue en 1910 cuando gracias a Manuel Antón, desde entonces director del museo, se es-

finitivament del Museu Nacional de Ciències Naturals i es convertí en el Museu d'Antropologia, Etnografia i Prehistòria.

Al llarg de tota la seua existència, el museu va estar obert al que succeïa en altres geografies. Manuel Antón (cap de la secció d'Antropologia, Etnografia i Prehistòria a partir del 1883) havia estudiat en el Laboratori d'Antropologia del Museu d'Història Natural de París amb el catedràtic en antropologia René Verneau, també conservador del Museu d'Etnografia del Trocadero i autor d'un conegut llibre titulat *Les races humaines*. Verneau estava adscrit al corrent evolucionista i considerava que l'antropologia havia de ser la ciència dels estudis de les races i de les seues varietats, quelcom que quedà ben reflectit en el seu conegut llibre. De fet, tal i com afirma Francisco de Santos Moro: "Els coneixements adquirits per Manuel Antón durant la seua estada a París els posa a prova a Madrid amb motiu de l'Exposició General de les Illes Filipines, celebrada el 1887, i, anys després, amb motiu de l'exposició sobre els aixantis".⁵⁵ Com hem dit adés, el mateix Antón aprofità la visita al Poblado Aixanti de Madrid per a realitzar mesures antropomètriques. De fet, una part important de la col·lecció de fotografies de Xatard i Derrey es dipositaren en el Museu d'Antropologia de Madrid. Aquesta institució també va rebre algunes col·leccions del Museu Reial d'Etnologia de Berlín i del Museu Nacional d'Història Natural de París, concretament figures de cos sencer representatives de diverses tipologies ètniques i busts d'escaiola pintats.

Però ja que parlem de representacions gràfiques i usos de la fotografia, crida poderosament l'atenció una de les col·leccions fotogràfiques del Museu d'Antropologia de Madrid que procedeix, segons s'identifica en les fitxes, d'un Museu de París, molt possiblement del Museu Nacional d'Història Natural. Es tracta d'una col·lecció d'imatges d'un Poblado Sudanès que s'instal·là el 1895 en els Camps de Mart, en què participaren 300 indígenes. Les fotografies foren preses tant en el recinte com en algun espai preparat per a l'ocasió, ja que s'aprecia la diferència entre represen-

cindió definitivament del Museo Nacional de Ciencias Naturales y se convirtió en el Museo de Antropología, Etnografía y Prehistoria.

A lo largo de toda su existencia, el museo estuvo abierto a lo que sucedía en otras geografías. Manuel Antón (jefe de la sección de Antropología, Etnografía y Prehistoria a partir de 1883) había estudiado en el Laboratorio de Antropología del Museo de Historia Natural de París con el catedrático en antropología René Verneau, también conservador del Museo de Etnografía del Trocadero y autor de un conocido libro titulado *Les races humaines*. Verneau estaba adscrito a la corriente evolucionista y consideraba que la antropología debía ser la ciencia del estudio de las razas y sus variedades, algo que quedó bien reflejado en su conocido libro. De hecho, tal y como afirma Francisco de Santos Moro: "Los conocimientos adquiridos por Manuel Antón durante su estancia en París los pone a prueba en Madrid con motivo de la Exposición General del las Islas Filipinas, celebrada en 1887, y, años más tarde, con motivo de la exposición sobre los ashanti".⁵⁵ Como hemos dicho anteriormente, el propio Antón aprovechó la visita al Poblado Ashanti de Madrid para realizar mediciones antropométricas. De hecho, una parte importante de la colección de fotografías de Xatard y Derrey se depositó en el Museo de Antropología de Madrid. Esta institución también recibió algunas colecciones del Museo Real de Etnología de Berlín y del Museo Nacional de Historia Natural de París, concretamente figuras de cuerpo entero representativas de diversas tipologías étnicas y bustos de escayola pintados.

Pero ya que hablamos de representaciones gráficas y usos de la fotografía, llama poderosamente la atención una de las colecciones fotogràfiques del Museo de Antropología de Madrid que procede, según se identifica en las fichas, de un Museo de París, muy posiblemente del Museo Nacional de Historia Natural. Se trata de una colección de imágenes de un Poblado Sudanés que se instaló en los Campos de Marte en el que participaron 300 indígenas. Las fotografías se tomaron tanto en el recinto como en algún espacio preparado para la ocasión, pues se aprecia la diferencia entre repre-





Let's bring blacks home!. Imaginació colonial i formes
d'aproximació gràfica dels negres d'Àfrica (1880-1968).
— Hasan G. López Sanz i Nicolás Sánchez Durá

tacions presumptament naturalistes i fotografies tipològiques i antropomètriques. Aquest fet ens parla dels processos que permeten formar les col·leccions etnogràfiques dels museus d'antropologia, on funcionà un criteri que podríem anomenar de veritat autoritat: el mer fet de figurar en l'arxiu fotogràfic de la institució, sense importar-ne la procedència i l'autoria de les fotografies, suposava *eo ipso* la legitimitat documental de què es servien ulteriorment les diferents publicacions acadèmiques que en feren ús. Efectivament, els negatius d'aquestes fotografies i moltes còpies en paper pasaren més tard a formar part de la Fototeca del Museu de l'Home per acabar actualment en la Iconoteca del Museu del Quai Branly, procés que hem anomenat d'antropologització de les imatges.⁵⁶

Vore: 29 – Expedició Citroën-Àfrica central. Segona Missió Haardt-Audouin Dubreuil. La Creuada Negra. Dona d'un cap de tribu mangbetu. Congo belga. (1925). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá; 30 – AA.VV., *Las razas humanas. Tomo II*. Pere Bosch Gimpera (ed.), Instituto Gallach de librería y ediciones, Barcelona (1945). Biblioteca d'Humanitats de la Universitat de València "Joan Reglà".

La transhumància de les fotografies, és a dir, els seus usos en contextos diferents sense tenir compte de les condicions de la seua producció, ens parlen de la confusió dels gèneres, una situació que fou habitual durant les primeres dècades del segle XX. Sovint les mateixes imatges es posen al servei de l'exotisme popular i de la il·lustració dels discursos "savis". En aquest context, algunes imatges es convertiren en icones en ser reproduïdes tant en publicacions amb pretensions científiques, com en revistes, postals, cartells de cinema, etc. Un bon exemple el trobem en la fotografia d'una dona mangbetu realitzada durant la Croisière Noire Citroën. Aquesta expedició automobilística travessà el continent africà de nord a sud durant els anys 1924 i 1925. La seua organització va estar relacionada directament amb les activitats promogudes pels governs en el context de la crisi de les colònies posterior a

sentaciones presumptamente naturalistas y fotografías tipológicas y antropométricas. Este hecho nos habla de los procesos que permitieron formar las colecciones etnográficas de los museos de antropología, donde funcionó un criterio que podríamos denominar de verdad autoridad: el mero hecho de figurar en el archivo fotográfico de la institución, fuera cual fuera la procedencia y autoría de las fotografías, suponía *eo ipso* la legitimidad documental de la que se servían ulteriormente las distintas publicaciones académicas que usaron de ellas. De hecho, los negativos de estas fotografías y bastantes copias en papel pasaron más tarde a formar parte de la Fototeca del Museo del Hombre, para terminar actualmente en la Iconoteca del Museo del Quai Branly, proceso que hemos denominado de antropologización de las imágenes.⁵⁶

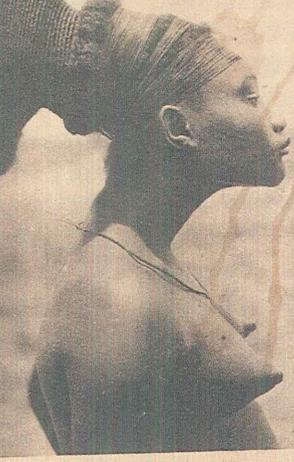
Ver: 29 – Expedición Citroën-África central. Segunda Misión Haardt-Audouin Dubreuil. La Cruzada Negra. Mujer de un jefe mangbetu. Congo belga. (1925). Colección Nicolás Sánchez Durá; 30 – VV.AA., *Las razas humanas. Tomo II*. Pere Bosch Gimpera (ed.), Instituto Gallach de librería y ediciones, Barcelona (1945). Biblioteca d'Humanitats de la Universitat de València "Joan Reglà".

La trashumancia de las fotografías, es decir, sus usos en contextos distintos sin tener en cuenta las condiciones de su producción, nos hablan de la confusión de los géneros, una situación que fue habitual durante las primeras décadas del siglo XX. A menudo las mismas imágenes se ponen al servicio del exotismo popular y de la ilustración de los discursos "sabios". En ese contexto, algunas imágenes se convirtieron en iconos al reproducirse tanto en publicaciones con pretensiones científicas, como en revistas, postales, carteles de cine, etc. Un buen ejemplo lo encontramos en la fotografía de una mujer mangbetu realizada durante la Croisière Noire Citroën. Esta expedición automovilística atravesó el continente africano de norte a sur durante los años 1924 y 1925. Su organización estuvo relacionada directamente con las actividades promovidas por los gobiernos en el contexto de la crisis de

la Primera Guerra Mundial i que tenien com a propòsit revaloritzar-les públicament. L'expedició buscà el suport de la comunitat científica, estratègia que li permetia distanciar-se d'altres travessies automobilístiques que s'estaven organitzant en el mateix context. Tanmateix, la Croisière Noire no deixà de ser una expedició colonialista més, la finalitat de la qual era mostrar tant la capacitat de la tècnica, sant i senya del progrés, com la supremacia front a les altres marques automobilístiques que competien amb Citroën pel control del mercat de l'automòbil. Por cert, marques –Renault, Peugeot i d'altres avui oblidades– que també auspiciaren les seues respectives travessades expedicionàries a Àfrica.⁵⁷ La fotografia a què fem referència és la d'una dona mangbetu de perfil. La forma del crani, acompanyada d'un pentinat que exagera encara més la seua projecció cap endarrere, contrasta amb el coll de la model estirat cap endavant que ressalta el seu mentó. Aquesta fotografia es convertí en una icona i va ser difosa massivament, des de postals fins a cartells que anunciaren les exposicions i projeccions documentals posteriors a la tornada de l'expedició. Però el més significatiu és que la mateixa foto apareix en la monumental obra col·lectiva coordinada per Pere Bosch Gimpera *Las razas humanas. Su vida, sus costumbres, su historia, su arte*, publicada el 1928 i reeditada successivament durant les dècades següents. Una obra, per altra banda, en què destaca l'exquisida cura amb què es ressenyen en els peus de foto les procedències institucionals i, de ser coneguda, l'autoria de la notabilíssima quantitat de fotografies impreses, cosa gens freqüent en l'època i encara avui dia.

las colonias posterior a la Primera Guerra Mundial y que tenían como propósito revalorizarlas públicamente. La expedición buscó el apoyo de la comunidad científica, estrategia que le permitía tomar distancia de otras travesías automovilísticas que se estaban organizando en el mismo contexto. Sin embargo, *La Croisière Noire* no dejó de ser una expedición colonialista más cuyo fin era mostrar tanto la capacidad de la técnica, santo y seña del progreso, cuanto la supremacía frente a las otras marcas automovilísticas que competían con Citroën por el control del mercado del automóvil. Por cierto, marcas –Renault, Peugeot y otras hoy olvidadas– que también auspiciaron sus respectivas travesías expedicionaria en África.⁵⁷ La fotografía a la que hacemos referencia es de una mujer mangbetu de perfil. La forma del cráneo, acompañada de un tocado que exagera todavía más su proyección hacia atrás, contrasta con el cuello de la modelo estirado hacia delante que resalta su mentón. Esta fotografía se convirtió en un icono y se difundió masivamente, desde postales hasta carteles que anunciaron las exposiciones y proyecciones documentales subsiguientes al regreso de la expedición. Pero lo significativo es que la misma foto aparece en la monumental obra colectiva coordinada por Pedro Bosch Gimpera, *Las razas humanas. Su vida, sus costumbres, su historia, su arte*, publicada en 1928 y reeditada sucesivamente durante las décadas posteriores. Una obra, por otra parte, en la que destaca el exquisito cuidado con el que se reseñan en el pie de foto las procedencias institucionales y, de ser sabidas, la autoría de la notabilísima cantidad de fotografías impresas, algo en absoluto frecuente en la época y aun hoy todavía.

EXPÉDITION CITROEN - CENTRE AFRIQUE
Deuxième Mission Haardt-Audouin Dubreuil



LA CROISIÈRE NOIRE
Femme d'un chef Mangbetu (Congo belge)

762 LAS RAZAS HUMANAS



PEINADO BANTU

Los peinados africanos en forma de coronas o tocados son muy comunes en las razas negras de África. Este peinado bantú es un tipo común y usual de gran belleza.

Algunos por sus costumbres tienen sus aldeas, su idioma propio y constituyen un pueblo y un territorio propios.

Los bantúes occidentales son los que ocupan la parte occidental de África, desde el límite con los mandingas al Norte hasta los fin de Senegal y Gambia.

En el Camerún hay un grupo de tribus bantúes, bantúes, hausa, etc. y allí que parecen ser las primeras tribus de bantúes que se encuentran en el continente africano.

Los bantúes meridionales son los que ocupan la parte meridional de África, desde el límite con los mandingas al Norte hasta los fin de Senegal y Gambia.

En el Congo hay un grupo de tribus bantúes, bantúes, hausa, etc. y allí que parecen ser las primeras tribus de bantúes que se encuentran en el continente africano.

Los bantúes occidentales son los que ocupan la parte occidental de África, desde el límite con los mandingas al Norte hasta los fin de Senegal y Gambia.

bajos. Ahora se ocupan en conectar a lo largo de las costas equatoriales.

Entre el congo y la orilla izquierda del Congo se extiende el poderoso pueblo de los bantúes, que hablan el idioma bantú, que por decir verdad, es un idioma muy antiguo, cuyo nombre significa, 'la raíz de la vida', 'la vida y el bienestar'.

Entre de la gran curva que describe el río Congo, habitan los bantúes, más de cuyos nombres se ha hablado ya en otros capítulos de este libro.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

En el centro inferior del Congo viven los bantúes, que parecen haberse originado en el Congo, pero que en su origen, según se cree, vienen del Congo inferior.

LOS PUEBLOS DE AFRICA 763



MUJER MOMBUTU

Los peinados africanos en forma de coronas o tocados son muy comunes en las razas negras de África. Este peinado bantú es un tipo común y usual de gran belleza.

Algunos por sus costumbres tienen sus aldeas, su idioma propio y constituyen un pueblo y un territorio propios.

Los bantúes occidentales son los que ocupan la parte occidental de África, desde el límite con los mandingas al Norte hasta los fin de Senegal y Gambia.

En el Camerún hay un grupo de tribus bantúes, bantúes, hausa, etc. y allí que parecen ser las primeras tribus de bantúes que se encuentran en el continente africano.

Los bantúes meridionales son los que ocupan la parte meridional de África, desde el límite con los mandingas al Norte hasta los fin de Senegal y Gambia.

En el Congo hay un grupo de tribus bantúes, bantúes, hausa, etc. y allí que parecen ser las primeras tribus de bantúes que se encuentran en el continente africano.

Los bantúes occidentales son los que ocupan la parte occidental de África, desde el límite con los mandingas al Norte hasta los fin de Senegal y Gambia.

En el Camerún hay un grupo de tribus bantúes, bantúes, hausa, etc. y allí que parecen ser las primeras tribus de bantúes que se encuentran en el continente africano.

Los bantúes meridionales son los que ocupan la parte meridional de África, desde el límite con los mandingas al Norte hasta los fin de Senegal y Gambia.

En el Congo hay un grupo de tribus bantúes, bantúes, hausa, etc. y allí que parecen ser las primeras tribus de bantúes que se encuentran en el continente africano.

Los bantúes occidentales son los que ocupan la parte occidental de África, desde el límite con los mandingas al Norte hasta los fin de Senegal y Gambia.

Coneixement científic i propaganda colonial durant el franquisme

A més del Museu d'Antropologia de Madrid, durant les dues primeres dècades del segle XX es fundaren a Espanya institucions interessades en reunir informació científica relativa a les colònies. Com no podia ser d'una altra manera, encara que amb major intensitat durant la dictadura de Miguel Primo de Rivera i el primer franquisme, aquestes investigacions anaven associades al poder colonial. De fet, Primo de Rivera reforçà la política colonial i fins i tot el paper exercit per l'Església catòlica en la Guinea Espanyola. Una de les mesures més importants adoptades pel seu govern fou la creació de la Direcció General del Marroc i Colònies, una institució encarregada de gestionar els afers colonials. Dirigida a partir del 1925 per Miguel Núñez de Prado, va posar en el centre de la seua política colonial la propaganda, quelcom especialment visible en els diferents esdeveniments que es celebraren a la península relatiu a les possessions espanyoles del golf de Guinea, com la mateixa Fira Mostrari de València.

Un altre dels òrgans de propaganda importants creat durant el primer franquisme fou l'Institut d'Estudis Africans (IDEA), una institució fundada el 1945 que posteriorment passà a dependre del Centre Superior d'Investigacions Científiques (CSIC), però que realment estava al servei de la Direcció General del Marroc i Colònies.⁵⁸ L'IDEA fou l'encarregat d'organitzar expedicions, conferències i activitats de divulgació que pretesament donaven a conèixer la realitat de les colònies. Al seu si es creà l'any 1926 la revista *África*, continuadora de la *Revista de tropas coloniales*, fundada el 1924 pel general Gonzalo Queipo de Llano i el aleshores tinent coronel Francisco Franco. La revista publicava articles ricament il·lustrats amb dibuixos i fotografies de temàtica diversa relacionada amb el món colonial. Les cròniques sobre expedicions científiques i textos d'etnografia es barrejen amb articles en què es commemoren les gestes

Conocimiento científico y propaganda colonial durante el franquismo

Además del Museo de Antropología de Madrid, durante las dos primeras décadas del siglo XX se fundaron en España instituciones interesadas en reunir información científica relativa a las colonias. Como no podía ser de otro modo, aunque con mayor intensidad durante la dictadura de Miguel Primo de Rivera y el primer franquismo, estas investigaciones estaban asociadas al poder colonial. De hecho, Primo de Rivera reforzó la política colonial e incluso el papel desempeñado por la Iglesia católica en la Guinea Española. Una de las medidas más importantes adoptadas por su gobierno fue la creación de la Dirección General de Marruecos y Colonias, una institución encargada de gestionar los asuntos coloniales. Dirigida a partir de 1925 por Miguel Núñez de Prado, puso en el centro de su política colonial la propaganda, algo especialmente visible en los diferentes eventos que se celebraron en la península relativos a las posesiones españolas del golfo de Guinea, como la propia Feria Muestrario de Valencia.

Otro de los órganos de propaganda importantes creado durante el primer franquismo fue el Instituto de Estudios Africanos (IDEA), una institución fundada en 1945 que posteriormente pasó a depender del Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), pero que realmente estaba al servicio de la Dirección General de Marruecos y Colonias.⁵⁸ El IDEA se encargó de organizar expediciones, conferencias y actividades de divulgación que pretendidamente daban a conocer la realidad de las colonias. En su seno se creó en el año 1926 la revista *África*, continuadora de la *Revista de tropas coloniales*, fundada en 1924 por el general Gonzalo Queipo de Llano y el entonces teniente coronel Francisco Franco. La revista publicaba artículos ricamente ilustrados con dibujos y fotografías de temática diversa relacionada con el mundo colonial. Las crónicas sobre expediciones científicas y textos de etnografía se mezclan con artículos en que se conmemoran

dels espanyols a Àfrica, es parla de l'educació i evangelització dels natius, es filosofa sobre la mentalitat del guineà, s'anuncien certàmens de pintura colonial o es publiciten les seccions colonials de fires de mostres a diferents ciutats d'Espanya com ara València, Barcelona, Saragossa, Santander, Gijón o Logronyo. Quan es parla dels costums indígenes, veiem de nou com es reproduïen els estereotips característics que titllen a las poblacions africanes de supersticioses i practicants de ritus salvatges ancestrals.

Vore: ⑤ – Archivos del Instituto de estudios africanos, any XVII, núm. 65. Madrid (1963) Universitat de València, Col·lecció Nicolás Sánchez Durá.

A més a més, l'IDEA creà la col·lecció "Archivos del Instituto de Estudios Africanos", que estigué operativa fins l'any 1966. Entre els títols que es publicaren, trobem *En el país de los pamúes* (1947) d'Emilio Guinea, *Notas para un estudio antropológico del bubí de Fernando Po* (1949) de Carlos Crespo Gil Delgado o *La persona pamúe desde un punto de vista biopolítico* (1951) de Jesús Fernández Cabezas. Aquestes publicacions destaquen no tant per la qualitat de les seues investigacions etnològiques i etnogràfiques, sinó per heretar, segons es desprèn de l'article publicat per Juan Aranzadi en aquest volum, els mateixos estereotips ètnics relatius als guineans que es troben ja en les publicacions colonials que aparegueren al llarg de les tres primeres dècades del segle XX. És significatiu que en el número 65, de l'any 1963, de l'*Archivo del Instituto de Estudios Africanos*, es publicara com a text d'obertura l'article "El Padre Las Casas y La Leyenda Negra", de don Ramón Menéndez Pidal, conferència dictada el 23 de novembre de 1962 en la sala d'actes del CSIC. Després d'una succinta reconstrucció de la cadena textual en què segons Menéndez Pidal es forjà la llegenda negra amb propòsits antiespanyols i anticatòlics, l'autor arremet contra el que considera l'arquitectura i suport fonamental d'aquesta llegenda: l'obra del pare Las Casas i especialment la seua *Brevís-*

las gestas de los españoles en África, se habla de la educación y evangelización de los nativos, se filosofa sobre la mentalidad del guineano, se anuncian certámenes de pintura colonial o se publicitan las secciones coloniales de ferias de muestras en diferentes ciudades de España como Valencia, Barcelona, Zaragoza, Santander, Gijón o Logroño. Cuando se habla de las costumbres indígenas, vemos de nuevo producirse los estereotipos característicos que titlan a las poblaciones africanas de supersticiosas y practicantes de ritos salvajes ancestrales.

Ver: ⑤ – Archivos del Instituto de estudios africanos, año XVII, n.º. 65. Madrid (1963) Universitat de València, Colección Nicolás Sánchez Durá.

Además, el IDEA creó la colección "Archivos del Instituto de Estudios Africanos", que estuvo operativa hasta el año 1966. Entre los títulos que se publicaron encontramos *En el país de los pamúes* (1947) de Emilio Guinea, *Notas para un estudio antropológico del bubí de Fernando Po* (1949) de Carlos Crespo Gil Delgado o *La persona pamúe desde un punto de vista biopolítico* (1951) de Jesús Fernández Cabezas. Estas publicaciones destacan no tanto por la calidad de sus investigaciones etnológicas y etnográficas, sino por heredar, según se desprende del artículo publicado por Juan Aranzadi en este volumen, los mismos estereotipos étnicos relativos a los guineanos que se encuentran en las publicaciones coloniales que aparecieron a lo largo de las tres primeras décadas del siglo XX. Es significativo que en el número 65, del año 1963, del *Archivo del Instituto de Estudios Africanos* se publicara como texto de apertura el artículo "El Padre Las Casas y La Leyenda Negra", de Don Ramón Menéndez Pidal, conferencia dictada el 23 de noviembre de 1962 en el salón de actos del CSIC. Después de una somera reconstrucción de la cadena textual donde según Menéndez Pidal se fraguó la leyenda negra con propósitos antiespañoles y anticatólicos, el autor arremete contra lo que considera la arquitectura y soporte fundamental de dicha leyenda: la obra del padre Las Casas y espe-

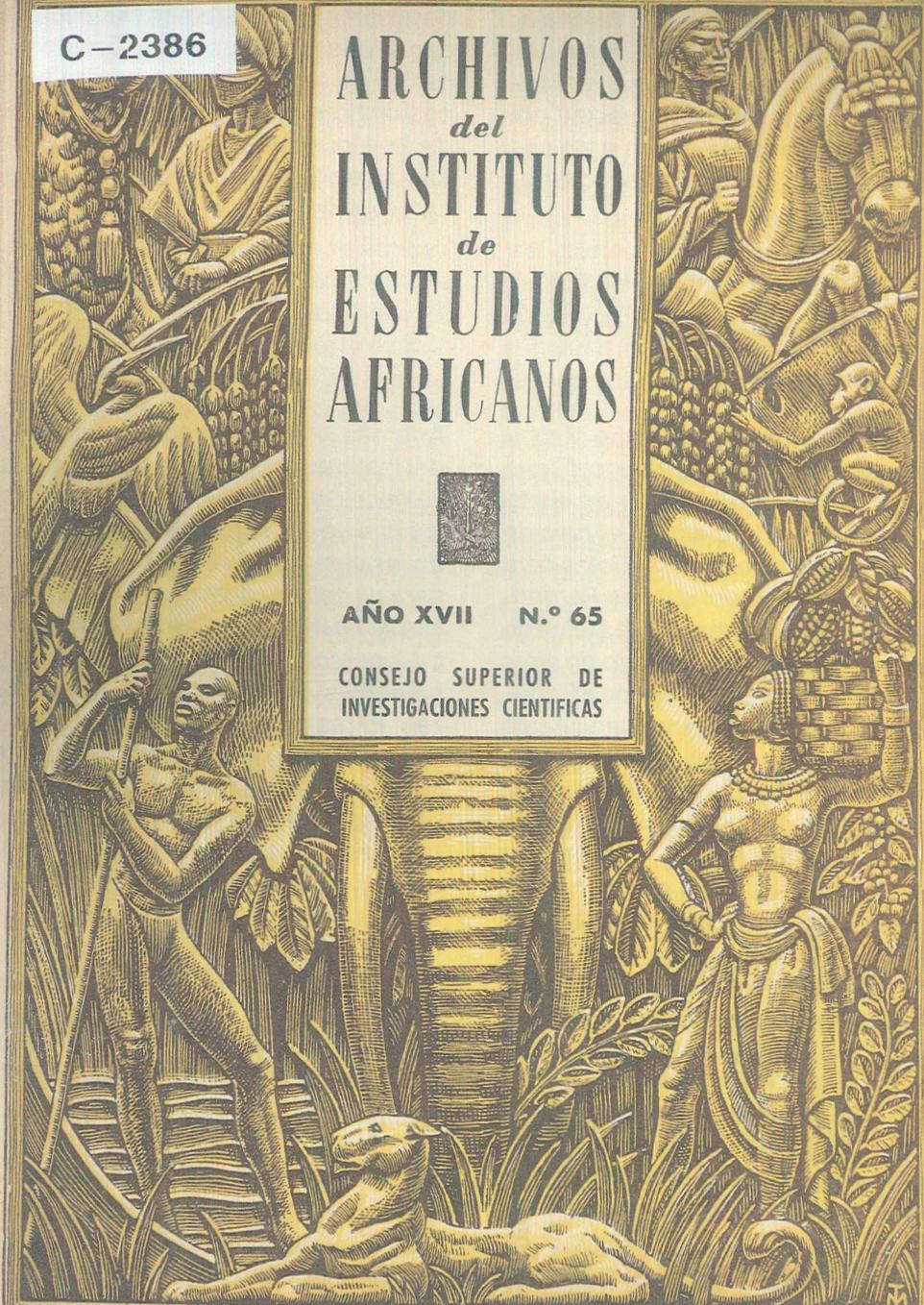
C-2386

ARCHIVOS
del
INSTITUTO
de
ESTUDIOS
AFRICANOS



AÑO XVII N.º 65

CONSEJO SUPERIOR DE
INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS



ma relación de la destrucción de las indias. En la seua diatriba contra Las Casas, l'acusa de pensar i obrar independentement del consens regnant entre els juristes i teòlegs de l'època. Consens que refereix, cal dir-ho, a l'oportunitat de les comendes i de l'esclavitud dels indis captius en les justes guerres en contra seua, que per a Menéndez Pidal tingueren lloc sense cap mena de dubte. Però la qüestió és que, a més a més, en el seu afany polèmic, l'acusa de mantenir una actitud contradictòria pel que fa a l'esclavitud:

Afirma [Las Casas] que tots els indis esclaus han de ser alliberats perquè les guerres en què s'esclavitzaren foren totes sense excepció injustes; però considera esclaus legals a tots els negres i fomenta molt l'enviament de milers d'esclaus negres a Amèrica, donant per bo que els portuguesos, que els esclavitzaven, feien a l'Àfrica guerres justes, totes sense excepció.⁵⁹

Ara bé, per a l'autor, l'error més greu de Las Casas és que per a defensar els indis de les suposades crueltats en el seu tracte, es dedica a fer servir "gran part de la seua activitat en calumniar tots els conquistadors amb falsedats i impostures".⁶⁰ La conferència de Menéndez Pidal és del 1962, la seua publicació als *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* és del 1963 i la independència de Guinea es va produir en 1968. Cal explicar per què una conferència sobre els avatars de la conquesta d'Amèrica, i la crítica ferotge d'aquell que va criticar les formes que prengué, es va publicar en una revista d'estudis africans? Discutint sobre una cosa s'estava realment fent apologia d'una altra, aquesta sí referida a la dominació colonial a l'Àfrica (sense oblidar el Marroc que s'havia independitzat en 1956).

cialmente su *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. En su diatriba contra Las Casas, le acusa de pensar y obrar independientemente del consenso reinante entre los juristas y teólogos de la época. Consenso que refiere, hay que decir, a la oportunidad de las encomiendas y de la esclavitud de los indios cautivos en las justas guerras contra ellos, que para Menéndez Pidal sin duda tuvieron lugar. Pero, además, en su afán polémico, le acusa de mantener una actitud contradictoria respecto de la esclavitud:

Afirma [Las Casas] que todos los indios esclavos deben de ser libertados porque las guerres en que se esclavizaron fueron todas sin excepción injustas; pero tiene por esclavos legales a todos los negros y fomenta mucho el envío de millares de esclavos negros a América, dando por bueno que los portugueses, que los esclavizaban, hacían en África guerres justas, todas sin excepción.⁵⁹

Ahora bien, para el autor el error más grave de Las Casas es que para defender a los indios de las supuestas crueldades en el trato, se dedica a emplear "gran parte de su actividad en calumniar a todos los conquistadores con falsedades e imposturas".⁶⁰ La conferencia de Menéndez Pidal es de 1962, su publicación en los *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* es de 1963 y la independencia de Guinea se produjo en 1968. ¿Es necesario explicar por qué una conferencia sobre los avatares de la conquista de América, y la crítica feroz de aquel quien criticó las formas que revistió, se publicase en una revista de estudios africanos? Discutiendo de una cosa se estaba realmente haciendo apología de otra, esta sí referida a la dominación colonial en África (sin olvidar a Marruecos que se había independizado en 1956).

De la imatge fixa a la imatge en moviment. Els estereotips en el documental, els noticiaris i el cinema de ficció

La imatge cinematogràfica fou la forma de consum per excel·lència en el context de la cultura de masses. També ací es produeix el moviment d'anada i tornada entre les pretensions d'objectivitat científica i la ficció imaginada. Ens trobem insospitades correspondències de fons i estructura entre el cine dedicat a l'oci, els documentals etnogràfics i els noticiaris periodístics. Com en el cas de les fotografies, un exemple de confusió de gèneres en el cinema de la dècada de 1920 el trobem en el documental de la Croisière Noire Citroën. El documental, com la mateixa expedició, s'envoltà d'un halo científic, un fet que contrasta amb les imatges filmades, que responen millor a la idea de la gesta automobilística d'un grup d'homes intrèpids travessant un continent poblat per salvatges que practiquen ritus ancestrals difícilment comprensibles.

Pel que fa a l'acció colonial espanyola sota el franquisme, són indefugibles les filmacions del NO-DO, on es barreja l'acostament geogràfic i etnogràfic amb la propaganda colonial (acció sanitària, evangelització, desenvolupament econòmic, etc.) justificada com a progrés civilitzatori i evangelitzador. Les mateixes pautes es donen en alguns dels documentals de Manuel Hernández Sanjuán, filmats entre 1944 i 1946 per encàrrec de la Direcció General del Marroc i Colònies, com per exemple *Misiones de Guinea*, un documental que es va estrenar el 1948.⁶¹

La difusió d'estereotips culturals no fou una característica específica del documental i del noticiari. Segons María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz: "El cinema anava a demostrar la seua capacitat per a perpetuar els estereotips que havia elaborat el colonialisme i, a més, anava a convertir-los en espectacle. Per això els intents de documentar la realitat africana foren desbordats pels relats

De la imagen fija a la imagen en movimiento. Los estereotipos en el documental, los noticiarios y el cine de ficción

La imagen cinematográfica fue la forma de consumo por excelencia en el contexto de la cultura de masas. También aquí se da el movimiento de ida y vuelta entre las pretensiones de objetividad científica y la ficción imaginada. Encontramos insospechadas correspondencias de fondo y estructura entre el cine dedicado al ocio, los documentales etnográficos y los noticieros periodísticos. Como en el caso de las fotografías, un ejemplo de confusión de géneros en el cine de la década de 1920 lo encontramos en el documental de la Croisière Noire Citroën. El documental, como la propia expedición, se rodeó de un halo científico, un hecho que contrasta con las imágenes filmadas, que responden mejor a la idea de la gesta automovilística de un grupo de hombres intrépidos atravesando un continente poblado por salvajes que practican ritos ancestrales difícilmente comprensibles.

Respecto a la acción colonial española bajo el franquismo, son insoslayables las filmaciones del NO-DO, donde se entrelaza el acercamiento geográfico y etnográfico con la propaganda colonial (acción sanitaria, evangelización, desarrollo económico, etc.) justificada como progreso civilizatorio y evangelizador. Las mismas pautas se dan en algunos de los documentales de Manuel Hernández Sanjuán, filmados entre 1944 y 1946 por encargo de la Dirección General de Marruecos y Colonias, como por ejemplo *Misiones de Guinea*, un documental que se estrenó en 1948.⁶¹

La difusión de estereotipos culturales no fue una característica específica del documental y el noticiario. Según María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz: "El cine iba a demostrar su capacidad para perpetuar los estereotipos que había elaborado el colonialismo y además los iba a convertir en espectáculo. Por ello los intentos de documentar la realidad africana fueron desbordados por los relatos de

de ficció".⁶² Espanya compta amb bons exemples de cinema de ficció ambientat a l'Àfrica colonial durant les dècades de 1940 i 1950: *Fiebre de Primo Zeglio* (1944), *El obstáculo* de Ignacio F. Iquino (1945), *Afán Evú* (*El bosque maldito*) de José Neches (1945), *Misión blanca* (1946) de Juan de Orduña, *A dos grados del Ecuador* (1953) de Ángel Vilches o *Bella, la salvaje* (1952) de Raúl Medina.⁶³ Aquestes pel·lícules serviren per a difondre les idees del règim i apropar als espanyols la riquesa de les colònies. A més, moltes d'elles repetien trames i situacions pròpies dels noticiaris i documentals: els sempre presents missioners disposats a difondre la vertadera religió entre els salvatges, la lluita contra les malalties, la introducció de les maneres de producció capitalista en societats no centralitzades, les influències positives de la civilització, etc.

No obstant això, aquestes produccions mai no van assolir l'èxit del cinema de Hollywood, ni tansevol a Espanya, el que explica la dificultat per a trobar-ne alguna d'elles en l'actualitat. Un dels millors exemples de superproducció cinematogràfica nord-americana ambientada a l'Àfrica i un èxit de pantalla fou la versió del 1950 de *Las minas del rei Salomó*. En aquesta pel·lícula es posa en escena l'idil·li d'un caçador i una dona blanca que viatgen a Àfrica buscant al marit d'aquesta perdut en les profunditats del continent intentant arribar a unes mines plenes de riquesa. Alguns fragments de la pel·lícula es rodaren a Ruanda, Buganda-Urundi i Kenya, quelcom que podem veure en les escenes de naturalesa i fauna salvatge i que contrasten amb els plans filmats en què apareixen els protagonistes durant la seua epopeia. A més, la pel·lícula comptava amb una comparsa de nadius massai i tutsi, la qual cosa contribuïa a dotar de realisme l'acció.

Però hi ha una pel·lícula de Hollywood que destaca sobre la resta si comparem la seua estructura narrativa amb el documental *Misiones de Guinea*. Es tracta de *La bruixa blanca*. Tant en el documental d'Hernández Sanjuán com en la pel·lícula d'Henry Hathaway, veiem un esquema temàtic semblant: la superioritat de la ciència, particularment la medicina, que no només té una major eficàcia, sinó que, en rivalitzar amb

ficció".⁶² España cuenta con buenos ejemplos de cine de ficción ambientado en el África colonial durante la década de 1940 y 1950: *Fiebre de Primo Zeglio* (1944), *El obstáculo* de Ignacio F. Iquino (1945), *Afán Evú* (*El bosque maldito*) de José Neches (1945), *Misión blanca* (1946) de Juan de Orduña, *A dos grados del Ecuador* (1953) de Ángel Vilches o *Bella, la salvaje* (1952) de Raúl Medina.⁶³ Estas películas sirvieron para difundir las ideas del régimen y acercar a los españoles la riqueza de las colonias. Además, muchas de ellas repetían tramas y situaciones propias de los noticiarios y documentales: los siempre presentes misioneros dispuestos a difundir la verdadera religión entre los salvajes, la lucha contra las enfermedades, la introducción de los modos de producción capitalista en sociedades no centralizadas, las influencias positivas de la civilización, etc.

Sin embargo, estas producciones nunca alcanzaron el éxito del cine de Hollywood, ni siquiera en España, lo que explica la dificultad para encontrar hoy algunas de ellas. Uno de los mejores ejemplos de superproducción cinematográfica estadounidense ambientada en África y éxito de pantalla fue la versión de 1950 de *Las minas del Rey Salomón*. En esta película se pone en escena el romance de un cazador y una mujer blanca que viajan a África buscando al marido de esta perdido en las profundidades del continente intentando alcanzar unas minas repletas de riquezas. Algunos fragmentos de la película se rodaron en Ruanda, Buganda-Urundi y Kenia, algo que podemos ver en las escenas de naturaleza y fauna salvaje que contrastan con los planos filmados donde aparecen los protagonistas durante su epopeya. Además, la película contó con una comparsa de nativos masai y tutsi, lo que contribuía a dotar de realismo a la acción.

Pero hay una película de Hollywood que destaca sobre el resto si comparamos su estructura narrativa con el documental *Misiones de Guinea*. Se trata de *La hechicera blanca*. Tanto en el documental de Hernández Sanjuán como en la película de Henry Hathaway, vemos un esquema temático similar; la superioridad de la ciencia, particularmente la medicina, que no solo tiene una mayor eficacia, sino que, al riva-

l'idolatria i el fetixisme locals, és el millor mitjà per a desplaçar i substituir les suposades formes irracionals del pensament primitiu. Però, a més a més, amb aqueixa finalitat es juxtaposen escenes de ficció i filmacions etnogràfiques descontextualitzades. És a dir, no es fan servir grups de nadius que actuen davant la càmera, sinó que es recorre a imatges produïdes en contextos diferents i s'incorporen a una pel·lícula de ficció. En consonància, en el seu tràiler, després d'advertir-nos que mai abans Àfrica s'havia revelat tan violenta i misteriosa, i presentar-nos als protagonistes –Susan Hayward, Robert Mitchum i Walter Slezak–, les poblacions africanes queden reduïdes a un “colorful cast of thousands” (colorit repartiment amb milers).

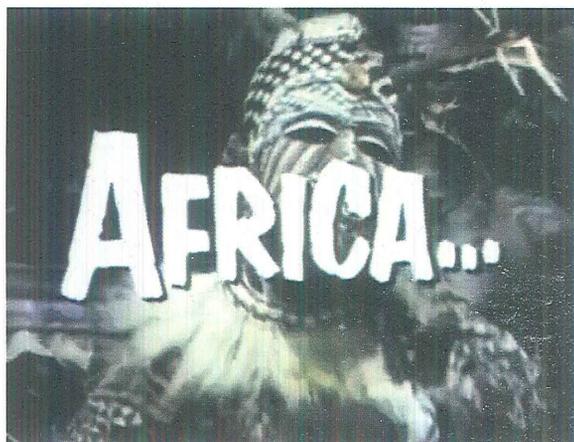
Vore:  – *White Witch Doctor* (1953). Henry Hathaway.

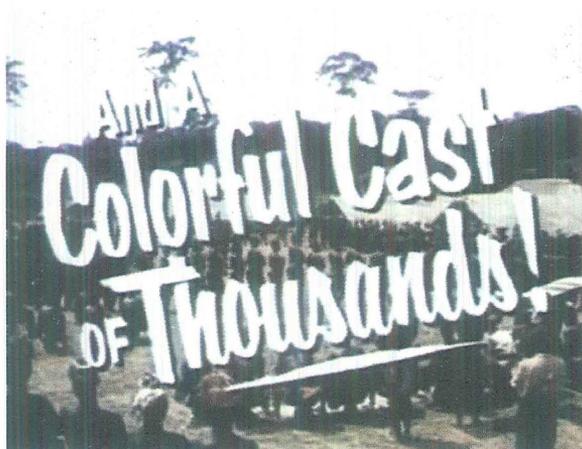
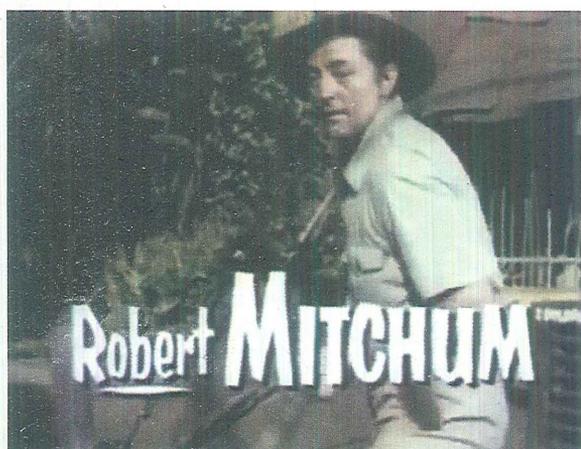
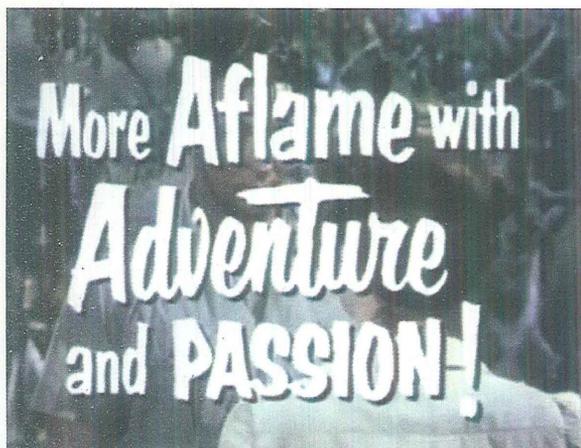
Reconeixem molts d'aquests estereotips culturals relatius a les poblacions africanes en les societats actuals. Molts d'ells segueixen tenint la pantalla com a principal difusor. Alguns documentals i programes, refugiats en una hipostasiada comprensió cultural, reactualitzen els tòpics més antics. També les campanyes publicitàries de les agències de viatges, i tot amplificat gràcies a la xarxa. Com subvertir aquests estereotips que enfonsen les seues arrels en el període de la dominació colonial? Respondre a aquesta pregunta excedeix el nostre propòsit actual. La nostra intenció en aquest text, i en l'exposició que prologa, ha estat d'esbossar un exercici de crítica afí a l'antropologia visual tot desplegant sinòpticament –dibuixant connexions i nexes de sentit entre elements de diferents àmbits– el paper que han jugat les imatges en els processos d'aproximació/desfiguració dels negres africans des del vell racialisme biologicista fins al context de la cultura de masses.

lizar con la idolatría y el fetichismo locales, es el mejor medio para desplazar y sustituir las supuestas formas irracionales de pensamiento primitivo. Pero, además, con ese propósito se juxtaponen escenas de ficción y filmaciones etnográficas descontextualizadas. Es decir, no se utilizan grupos de nativos que actúan ante la cámara, sino que se recurre a imágenes producidas en contextos distintos y se incorporan a una película de ficción. En consonancia, en su tráiler, después de advertirnos que nunca antes África se había revelado tan violenta y misteriosa, y presentarnos a los protagonistas –Susan Hayward, Robert Mitchum y Walter Slezak–, las poblaciones africanas quedan reducidas a un “colorful cast of thousands” (colorido reparto de miles).

Ver:  – *White Witch Doctor* (1953). Henry Hathaway.

Reconocemos muchos de estos estereotipos culturales relativos a las poblaciones africanas en las sociedades actuales. Bastantes de ellos siguen teniendo la pantalla como principal difusor. Algunos documentales y programas, refugiados en una hipostasiada comprensión cultural, reactualizan los tópicos más antiguos. También las campañas publicitarias de las agencias de viajes, y todo ello amplificado gracias a la red. ¿Cómo subvertir estos estereotipos que hunden sus raíces en el periodo de la dominación colonial? Responder a esta pregunta excede a nuestro propósito actual. Nuestra intención en este texto, y en la exposición que prologa, ha sido esbozar un ejercicio de crítica afín a la antropología visual desplegando sinópticamente –al trazar conexiones y nexos de sentido entre elementos de diferentes ámbitos– el papel que han jugado las imágenes en los procesos de aproximación/desfiguración de los negros africanos desde el viejo racialismo biologicista hasta el contexto de la cultura de masas.





Aquest text ha estat redactat en el marc dels projectes d'investigació "Imatges, acció i poder: agència icònica i pràctiques de la imatge contemporània" (Referència: FFI2017-84944-P), finançat pel Ministeri d'Economia i Competitivitat, i el projecte d'investigació "Intercultural Understanding, Belonging and Value: Wittgensteinian Approaches" (Referència: PGC2018-093982-B-100), finançat pel Ministeri de Ciència, Innovació i Universitats.

Este texto se ha redactado en el marco de los proyectos de investigación "Imágenes, acción y poder: agencia icónica y prácticas de la imagen contemporánea" (Referencia: FFI2017-84944-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y el proyecto de investigación "Intercultural Understanding, Belonging and Value: Wittgensteinian Approaches" (Referencia: PGC2018-093982-B-100), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

1 La Conferència de Berlín fou convocada pel canceller Bismarck per tal d'establir les regles del repartiment d'Àfrica entre les potències europees. Hi assistiren 14 estats i, per descomptat, ningun representant africà: Alemanya, Austro-Hongria, Bèlgica, Dinamarca, EUA, Espanya, França, la Gran Bretanya, Holanda, Itàlia, Noruega, Portugal, Suècia i Turquia. Fonamentalment s'acordaren tres punts: la creació de l'Estat Lliure del Congo sota la sobirania del rei Leopold II de Bèlgica; la llibertat de navegació en els rius Níger i Congo; i la legalització de l'ocupació territorial del continent africà amb la condició que devia fer-se efectiva, ja que fins aleshores el control de la costa atorgava el dret a la propietat interior sense que fos necessari ocupar efectivament el territori. Aquest últim aspecte desfermà una cursa entre les potències colonitzadores desitjoses de dominar els "espais lliures".

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Utilitzem l'edició de Kostas Papaioannou, *La Raison dans l'Histoire*, Plon, París, 1965, p. 234 i *passim*. Existeix una traducció al català publicada l'any 1998 per edicions 62.

3 *Ibid.*, p. 260-261.

4 Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988, 1260a i 1255b. [Aristòtil: *Política*, introducció, traducció i notes de J. Alberich, RBA, Barcelona, 2014.]

5 Per a major detall, vegeu Nicolás Sánchez Durá, "Soberbia, racionalidad y sujeto en el discurso antropológico clásico", en Manuel Cruz (comp.), *Tiempo de Subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996 p. 39-64.

6 Cal no oblidar algunes expedicions a l'interior des de molt prompte. Per exemple, la de João Afonso d'Aveiro a la cort del regne de Benín en 1486; o la de Richard Johnson, que en 1620 recorregué el riu Gàmbia, així com Michel Adanson remontà el riu Senegal en 1750. Menció a part mereix l'Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa, fundada a Londres cap al 1788. Impregnada de l'esperit il·lustrat d'Adam Smith i tot considerant que el comerç era el mitjà ideal per a establir relacions pacífiques i de coneixement amb les poblacions africanes de l'interior, l'associació, amb el suport dels seus patrons, auspicià les exploracions de la regió del delta interior del Níger, és a dir, a l'actual República del Mali i Burkina Faso. El 1795 l'Association encarregà a l'escocès Mungo Park que avançés des de la desembocadura del Gàmbia fins arribar al riu Níger (Urs Bitterli, *Los "salvajes" y los "civilizados"*, FCE, México, 1981, p. 51 i ss). El viatge de Mungo Park inaugura un nou esperit de viatges de reconeixement que seria en definitiva el del segle XIX. Els noms dels viatgers expedicionaris, ja inscrits en la mitologia occidental, de Livingstone a l'Àfrica austral, Richard F. Burton cap a les "Muntanyes de la Lluna", Speke i les fonts del Nil, Henry Morton Stanley i el traçat del riu Congo, l'estada de tres anys de Theodore Westermarck al Congo... i un bon nombre de militars, viatgers, administradors, *connaisseurs* avui oblidats, aportaren notables progressos cartogràfics i informacions que avui dia anomenaríem, per analogia, "etnogràfiques".

7 Menys en alguns aspectes pel que fa a Egipte, l'actual Sudan (Núbia), Abissínia i algunes parts de l'actual Angola i el Congo.

1 La Conferencia de Berlín fue convocada por el canceller Bismarck para establecer las reglas del reparto de África entre las potencias europeas. Asistieron 14 estados y ningún representante africano: Alemania, Austro-Hungria, Bélgica, Dinamarca, EEUU, España, Francia, Gran Bretaña, Holanda, Italia, Noruega, Portugal, Suecia y Turquía. Fundamentalmente se acordaron tres puntos: la creación del Estado Libre del Congo bajo la soberanía del rey Leopoldo II de Bélgica; la libertad de navegación por los ríos Níger y Congo; y la legalización de la ocupación territorial del continente africano con la condición de que fuera real. Hasta ese momento el control de la costa otorgaba el derecho a la propiedad interior sin que fuera necesario ocupar el territorio. Este último aspecto desencadenó una competición entre las potencias colonizadoras deseosas de dominar los espacios "libres" en el interior.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Utilizamos la edición de Kostas Papaioannou, *La Raison dans l'Histoire*, Plon, París, 1965, p. 234 y *passim*.

3 *Ibid.*, pp. 260-261.

4 Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988, 1260a y 1255b.

5 Para mayor detalle, véase Nicolás Sánchez Durá, "Soberbia, racionalidad y sujeto en el discurso antropológico clásico", en Manuel Cruz (comp.), *Tiempo de Subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 39-64.

6 No hay que olvidar algunas expediciones al interior desde temprano. Por ejemplo, la de João Afonso d'Aveiro a la corte del reino de Benín en 1486; o la de Richard Johnson, que en 1620 recorrió el río Gambia, como remontó el río Senegal Michel Adanson en 1750. Mención aparte merece la Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa, fundada en Londres hacia 1788. Impregnada del espíritu ilustrado de Adam Smith y considerando que el comercio era el medio ideal para establecer relaciones pacíficas y de conocimiento con las poblaciones africanas del interior, la asociación, sostenida por sus patronos, auspició las exploraciones de la región del delta interior del Níger, es decir, en la actual República de Mali y Burkina Faso. En 1795 la Association encargó al escocés Mungo Park que avanzara desde la desembocadura del Gambia hasta llegar al río Níger (Urs Bitterli, *Los "salvajes" y los "civilizados"*, FCE, México, 1981, pp. 51 y ss). El viaje de Mungo Park inaugura un nuevo espíritu de viajes de reconocimiento que sería el del siglo XIX. Los nombres de los viajeros expedicionarios, ya inscritos en la mitología occidental, de Livingstone en África austral, Richard F. Burton hacia las "Montañas de la Luna", Speke y las fuentes del Nilo, Henry Morton Stanley y el trazado del río Congo, la estancia de tres años de Theodore Westermarck en el Congo... y un buen número de militares, viajeros, administradores y *connaisseurs* hoy olvidados, aportaron notables progresos cartográficos e informaciones que hoy llamaríamos por analogía "etnográficas".

7 Salvo algunos aspectos en lo que respecta a Egipto, el actual Sudán (Nubia), Abisinia y partes de la actual Angola y el Congo.

8 Por ejemplo, el ceutí Sharif el-Idrisi del siglo XII, que viajó

- 8 Per exemple, el ceuti Sharif al-Idrisi del segle XII, que viatjà sota l'emparedat del rei normand de Sicília Roger II. Traduit a l'anglès i afegit com apèndix a *Travels Into the Interior Parts of Africa* de Francis Moore, visità 8 estats negres que denominà per primera vegada: Tekrur, Ghana, Wangara, Kaugha, Kuku, Kanem, Zaghawa i Núbia (*Ibid.*). Altres viatgers àrabs del segle XIV, com Ibn Jaldun o Ibn Battuta, qui va fer una descripció del regne de Mali, no foren accessibles fins mitjan segle XIX.
- 9 León el Africano, *Descripción de África*, citat en Joan Bestard i Jesús Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Barcanova, Barcelona, 1986, p. 93. Per a un estudi en detall de la figura de Lleó l'Africà, vegeu Natalie Zemon Davis, *León el Africano, un viajero entre dos mundos*, PUV, València, 2006.
- 10 Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra*, Futuro anterior/NED ediciones, Buenos Aires, 2016, p. 42.
- 11 *Ibid.*
- 12 Citat en Achille Mbembe, *Ibid.*, p. 94.
- 13 *Ibid.*, p. 91.
- 14 Maximilien Robespierre, "Sobre los derechos políticos de los hombres de color", en Maximilien Robespierre, *La Revolución Jacobina*, NeXos, Barcelona, 1992, p. 35-37.
- 15 Citat en Stephen Jay Gould, *La falsa medida del hombre*, Ediciones Orbis, Buenos Aires, 1981, p. 111.
- 16 Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 373.
- 17 *Ibid.*, p. 379.
- 18 *Ibid.*, p. 381.
- 19 Per utilitzar l'expressió de Jack Goody en *The expansive moment. Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*, Cambridge University Press, 1995.
- 20 Edward E. Evans-Pritchard, "The intellectualist (English) interpretation of magic", en *Bulletin of the Faculty of Arts I*, 1933, p. 283. Els subratllats són nostres.
- 21 Edward E. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 34-35. Els subratllats són nostres.
- 22 *Ibid.*
- 23 Per a un major desenvolupament de la qüestió, vegeu Nicolás Sánchez Durá, "La estela de una polémica y la estirpe de Wittgenstein. Reivindicación (tardía) de Peter Winch", en Germán Cano, Eduardo Maura i Eugenio Moya (ed.), *Constelaciones intempestivas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, p. 395-420.
- 24 Joseph Conrad, *En el corazón de las tinieblas*, Alianza, Madrid, 1994, p. 132. [*El cor de les tenebres*, pròleg d'Albert Sánchez Piñol i traducció de Yannick Garcia, Sembra llibres, "Clàssics", València, 2017]
- 25 *Ibid.*, p. 32. Els subratllats són nostres. Per a no desfigurar la complexitat de la novel·la de Conrad i el seu indubtable component anti-colonial, cal remarcar que aquesta "intensa energia tan natural i verdadera com l'onatge de les costes" es contraposa a la degradació vital soferta per l'explotació laboral sota el règim colonial. Per exemple, la descripció descarnada dels treballadors que construeixen una via fèrria a Matadí ens duu a la memòria les descripcions i imatges dels presos en els camps de treball o d'extermini nazis.
- 26 *Ibid.*, p. 66.
- 27 En el text que venim de citar, Marlow continua: "La terra semblava una cosa no terrenal. Estem acostumats a veure-la en la forma encadenada d'un monstre dominat, però allà, allà podies veure quelcom de monstruós i lliure. No era terrenal i els homes eren... No, no eren inhumans. Bé, sabeu, això era el pijor de tot: aqueixa sospita que no foren inhumans. Brollava en un mateix lentament. Udolaven i saltaven i feien voltes i ganyotes terribles; però allò que estre-
- bajo el amparo del rey normando de Sicilia Roger II. Traducido al inglés y añadido como apéndice a *Travels Into the Interior Parts of Africa* de Francis Moore, visitó 8 estados negros que nombró por primera vez: Tekrur, Ghana, Wangara, Kaugha, Kuku, Kanem, Zaghawa y Nubia. (cf. Urs Bitterli, *Ibid.*). Otros viajeros árabes del siglo XIV, como Ibn Jaldún o Ibn Battuta, que hizo una descripción del reino de Mali, no fueron accesibles hasta mediados del siglo XIX.
- 9 León el Africano, *Descripción de África*, citado en Joan Bestard y Jesús Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Barcanova, Barcelona, 1986, p. 93. Para un estudio pormenorizado de la figura de Giovanni Leone Africano, véase Natalie Zemon Davis, *León el Africano, un viajero entre dos mundos*, PUV, Valencia, 2006.
- 10 Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra*, Futuro anterior/NED ediciones, Buenos Aires, 2016, p. 42.
- 11 *Ibid.*
- 12 Citado en Achille Mbembe, *Ibid.*, p. 94.
- 13 *Ibid.*, p. 91.
- 14 Maximilien Robespierre. "Sobre los derechos políticos de los hombres de color", en Maximilien Robespierre, *La Revolución Jacobina*, NeXos, Barcelona, 1992, pp. 35-37.
- 15 Citado en Stephen Jay Gould, *La falsa medida del hombre*, Ediciones Orbis, Buenos Aires, 1981, p. 111.
- 16 Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 373.
- 17 *Ibid.*, p. 379.
- 18 *Ibid.*, p. 381.
- 19 Por utilizar la expresión de Jack Goody en *The expansive moment. Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*, Cambridge University Press, 1995.
- 20 Edward E. Evans-Pritchard, "The intellectualist (English) interpretation of magic", en *Bulletin of the Faculty of Arts I*, 1933, p. 283. Subrayados nuestros.
- 21 Edward E. Evans-Pritchard, *Magia, Brujería y Oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona, 1976, pp. 34-35. Subrayados nuestros.
- 22 *Ibid.*
- 23 Para un mayor desarrollo de la cuestión, véase Nicolás Sánchez Durá, "La estela de una polémica y la estirpe de Wittgenstein. Reivindicación (tardía) de Peter Winch", en Germán Cano, Eduardo Maura y Eugenio Moya (ed.), *Constelaciones intempestivas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, pp. 395-420.
- 24 Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Alianza, Madrid, 1994, p. 132.
- 25 *Ibid.*, p. 32. Subrayados nuestros. Para no desfigurar la complejidad de la novela de Conrad y su indudable componente anti-colonial, hay que subrayar que esta "intensa energía tan natural y verdadera como el oleaje de las costas" se contrapone a la degradación vital sufrida por la explotación laboral bajo el régimen colonial. Por ejemplo, la descripción descarnada de los trabajadores que construyen una vía férrea en Matadí nos trae a la memoria las descripciones e imágenes de los presos en los campos de trabajo o de exterminio nazis.
- 26 *Ibid.*, p. 66.
- 27 En el texto que acabamos de citar Marlow continua: "La tierra parecía algo no terrenal. Estamos acostumbrados a verla bajo la forma encadenada de un monstruo dominado, pero allí, allí podías ver algo monstruoso y libre. No era terrenal y los hombres eran.... No, no eran inhumanos. Bueno, sabéis, eso era lo peor de todo: esa sospecha de que no fueran inhumanos. Brotaba en uno lentamente. Aullaban y brincaban y daban vueltas y hacían muecas terribles; pero lo que estremecía era pensar en su humanidad -como la de uno mismo-, pensar en el remoto parentesco de uno con ese salvaje y apasionado alboroto [...]. ¿Qué había allí,

- mia era pensar en la seua humanitat –com la d'un mateix–, pensar en el remot parentesc d'un mateix amb aquest salvatge i apassionat rebombori [...] Què hi havia allà, després de tot? Joia, temor, pesar, devoció, valor, ira –com saber-ho?–, però hi havia una veritat, la veritat despullada del seu mantell del temps". *Ibid.*, p. 65-66. Els subratllats són nostres.
- 28 Luis Ángel Sánchez Gómez analitza en el text que publiquem en aquest llibre el significat de l'expressió "zoos humans", fent un recorregut per aquelles que considera les tres formes d'espectacles ètnics moderns: la comercial, la colonial i la missional. L'autor defensa que no és adequat englobar tots els espectacles sota el qualificatiu de "zoos humans", una expressió que reconeix s'ha extès en l'àmbit acadèmic i mediàtic en els darrers anys. Jean-Michel Bergougniou, Rémi Clignet i Philippe David també critiquen l'ús que se'n fa d'aquesta expressió en el seu llibre *Villages noirs et visiteurs africains et malgaches en France et en Europe (1870-1940)* (Khartala, París, 2001). Els autors sostenen que es tracta d'un concepte absurd elaborat a partir d'algunes formes d'encontre, en concret les del Jardí Zoològic d'Acclimatació de París. Defensen també que l'expressió és abusiva quan és aplicada indistintament a d'altres formes de poblats, com aquells que es reconstruïren en algunes Exposicions Universals o Colonials. Per la nostra part, no estem d'acord amb algunes de les tesis que defensen, ja que neguen que aquests espectacles tinguin una dimensió política per la sola raó que molts d'ells no estigueren organitzats pel govern ni responien explícitament a les exigències de l'administració colonial. Considerant que aquest debat és tan complex com per poder resumir-lo en una nota a peu de pàgina, esperem que l'exposició i el present llibre aprofiten per a demostrar el contrari. Per altra banda, el lector pot acudir al capítol 12, "El debate histórico filosófico en torno a las exhibiciones humanas. ¿Podemos hablar realmente de zoos humanos?", del llibre de Hasan G. López *Zoos humanos, ethnic freaks y exhibiciones etnológicas. Una aproximación desde la antropología, la estética y la creación artística contemporánea*, Concreta, València, 2017.
- 29 Vegeu Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Sandrine Lemaire i Éric Déroo, *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, La Découverte, París, 2004.
- 30 Emmanuel Garrigues, *L'Ethnographie. Villages noirs, Zoos humains*, La Découverte, París, 2003.
- 31 William F. Arens, *El mito del canibalismo. Antropología y Antropofagia*, Siglo XXI, Mèxic, 1981. Per a tindre una visió dels diferents usos filosòfics i polítics de la figura del canibal, vegeu Cătălin Avramescu, *An intellectual History of Cannibalism*, Princeton University Press, Princeton i Oxford, 2009.
- 32 Fernando Nicolay, *Historia de las creencias. Supersticiones, usos y costumbres (según el plan del decálogo)*, t. II, Anaconda, Buenos Aires, 1946, p. 157.
- 33 Roland Oliver i Anthony Atmore, *África desde 1800*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 157 i ss., i Jean-Noël Loucou, *Côte-d'Ivoire: Les résistances à la conquête coloniale*, Les Éditions du CERAP, Abijan, 2015
- 34 Vegeu la introducció de Robert Hampson a *Conrad, Heart of Darkness*. Edició i introducció de Robert Hampson, Penguin, Londres, 1995, p. xvi-xxiii.
- 35 Per cert, és molt interessant la crítica de Jack Goody a l'aplicació del mateix Elias de la seua teoria, exposada en *El procés de la civilització* (1939), a Àfrica; especialment a Ghana, on va viure i ensenyar durant tres anys a la Universitat d'Akkra en els anys 60. Per a Elias els pobles "més senzills" –rebutja el terme "primitius"– sí que es trobaven en un estat civilitzatori diferent del nostre si tenim en
- después de todo? Júbito, temor, pesar, devoción, valor, ira –¿cómo saberlo?–, pero había una verdad, la verdad despojada de su manto del tiempo". *Ibid.*, p. 65-66. Subrayados nuestros.
- 28 Luis Ángel Sánchez Gómez analiza en el texto que publicamos en este libro el significado de la expresión "zoos humanos", haciendo un recorrido por las que considera las tres formas de espectáculos étnicos modernos: la comercial, la colonial y la misional. El autor defiende que no es adecuado englobar todos los espectáculos bajo el calificativo de "zoos humanos", una expresión que reconoce se ha extendido en el ámbito académico y mediático en los últimos años. Jean-Michel Bergougniou, Rémi Clignet y Philippe David también critican el uso de esta expresión en su libro *Villages noirs et visiteurs africains et malgaches en France et en Europe (1870-1940)* (ed, Khartala, París, 2001). Los autores sostienen que se trata de un concepto absurdo elaborado a partir de algunas formas de encuentro, en particular las del Jardín Zoológico de Acclimatación de París. Defienden también que la expresión es abusiva cuando se aplica indistintamente a otras formas de poblados, como los que se reconstruyeron en algunas Exposiciones Universales o Coloniales. Por nuestra parte, no estamos de acuerdo con algunas de las tesis que defienden, pues niegan que estos espectáculos tengan una dimensión política con la sola razón de que muchos de ellos no estuvieron organizados por el gobierno ni respondieron explícitamente a las exigencias de la administración colonial. Dado que este debate es complejo para resumirlo en una nota a pie de página, esperamos que la exposición y el presente libro sirvan para demostrar lo contrario. Por otro lado, el lector puede acudir al capítulo 12 "El debate histórico filosófico en torno a las exhibiciones humanas. ¿Podemos hablar realmente de zoos humanos" de Hasan G. López, *Zoos humanos, ethnic freaks y exhibiciones etnológicas. Una aproximación desde la antropología, la estética y la creación artística contemporánea*, ed. Concreta, Valencia, 2017.
- 29 Véase, Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Sandrine Lemaire y Eric Déroo, *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, La Découverte, París, 2004.
- 30 Emmanuel Garrigues, *L'Ethnographie. Villages noirs, Zoos humains*, La Découverte, París, 2003.
- 31 William F. Arens, *El mito del canibalismo. Antropología y Antropofagia*, Siglo XXI, México, 1981. Para ver los distintos usos filosóficos y políticos de la figura del canibal, véase Cătălin Avramescu, *An intellectual History of Cannibalism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009.
- 32 Fernando Nicolay, *Historia de las creencias. Supersticiones, usos y costumbres (según el plan del decálogo)*, tomo segundo, Anaconda, Buenos Aires, 1946, p. 157.
- 33 Véase Roland Oliver y Anthony Atmore, *África desde 1800*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 157 y ss y Jean-Noël Loucou, *Côte-d'Ivoire: Les résistances à la conquête coloniale*, Les Éditions du CERAP, Abijan, 2015
- 34 Véase la introducción de Robert Hampson a *Conrad, Heart of Darkness*. Edición e introducción de Robert Hampson, Penguin, Londres, 1995, p. xvi-xxiii.
- 35 Es muy interesante la crítica de Jack Goody a la aplicación de Elias de su propia teoría -expuesta en *El proceso de la civilización* (1939)- a África; especialmente a Ghana, donde vivió y enseñó tres años en la Universidad de Akkra en los años 60. Para Elias los pueblos "más sencillos" -desecha el término "primitivos"- sí estarían en un estado civilizatorio diferente al nuestro dadas sus características religiosas politeístas y sacrificiales (lo cual supondría una distinta formación y estructura del superyo y su relación con el ego) y de su arte (no naturalista, de menor contención expresivo

- compte les seues característiques religioses politeïstes i sacrificials (la qual cosa suposaria una distinta formació i estructura del super jo i la seua relació amb l'ego) i del seu art (no naturalista, de menor contenció expressiva emocional). Però no estima que açò siga l'equivalent a considerar els ghanesos d'una racionalitat deficient. Vegeu Norbert Elias, *Mi trayectoria intelectual*, Península, Barcelona, 1995, p. 81 y ss. Per a Goody, Elias no fa més que projectar la "folk-notion of Naturvolk" sobre els ghanesos. Vegeu Jack Goody, "The 'Civilizing Process' in Ghana", *Archives of European Sociology*, XLIV, 1, 2003, pp. 61-73 i "Elias and the anthropological tradition", *Anthropological Theory*, vol. 2, 4, 2002, p. 401-412.
- 36 Alguns autors han defensat que possiblement la tropa també passà per València. Creiem que no és així i que l'error es déu al fet que una sèrie de fotografies que registren el pas dels aixantís per Espanya les va fer el fotògraf d'origen francès, instal·lat a València, Jules Derrey Beccard (Julio Derrey).
- 37 Citat en Luis Ángel Sánchez Gómez, "Exhibiciones etnológicas vivas en España: espectáculo y representación fotográfica", en Carmen Ortiz García, Antonio Cea Gutiérrez i Cristina Sánchez Carretero, *Maneras de mirar: lecturas antropológicas de la fotografía*, CSIC, Madrid, 2005, p. 45.
- 38 "Noticias sobre los Ashanti", en *Actas de la Sociedad Española de Historia Natural*, 1897, p. 215.
- 39 *Ibid.*
- 40 Vegeu, per exemple, *La Vanguardia*, 9 de juliol de 1913.
- 41 *La Vanguardia*, 25 de maig de 1913.
- 42 Luis Ángel Sánchez Gómez, "África en Sevilla: la exhibición colonial de la Exposición Iberoamericana de 1929", en *Hispania. Revista española de Historia*, CSIC, vol. LXVI, 224, Madrid, 2006, p. 1054.
- 43 *Ibid.*, p. 1057.
- 44 Per a més informació relativa a l'Exposició Iberoamericana de Sevilla, vegeu l'article d'Inés Plasencia Camps que publiquem en aquest volum.
- 45 *Revista hispano-africana*, núm. 5, maig de 1929, p. 12.
- 46 Luis Ángel Sánchez Gómez, "Human Zoos or Ethnic Shows? Essence and contingency in Living Ethnological Exhibitions", en *Cultural and History Digital Journal*, 2 (2), desembre de 2013, p. 5.
- 47 *Levante*, 10 de maig de 1942.
- 48 Vegeu Raúl Sánchez Molina, *El pamúe imaginado*, UNED, Madrid, 2011.
- 49 *Levante*, 12 de maig de 1942.
- 50 Luis B. Lluch Garín, *Crónica de los primeros 65 años (1917-1982)*, t. VI (1943-1946), Feria Muestrario Internacional, 1984, p. 564.
- 51 A aquesta expedició i al seu context li dedicarem una exposició l'any 2009 al MuVIM de València. Vegeu Nicolás Sánchez Durá i Hasan G. López Sanz, *La misión etnográfica y lingüística Dakar-Djibouti (1931-1933) y el fantasma de África*, PUV, València, 2009.
- 52 Jean Jamin, "El Museo de Etnografía en 1930. La etnología como ciencia y como política", en Georges-Henri Rivière, *La museología*, Akal, Madrid, 1993, pp. 167-168.
- 53 Citat en Francisco de Santos Moro, "Las formas de representación del africano en el Museo Nacional de Antropología", en *Anales del Museo Nacional de Antropología*, núm. 16, 2014, p. 251.
- 54 *Ibid.*, p. 243.
- 55 *Ibid.*, pp. 241-242.
- 56 Vegeu Hasan G. López Sanz, "¿Fotografía antropológica o antropologizada? De la fototeca del Museo del Hombre a la Iconoteca del Museo del Quai Branly" en *Revista valenciana d'etnologia*, núm. 8, Museu valencià d'etnologia, València, 2008.
- 57 Para un análisis detallado, véase Nicolás Sánchez Durá i Hasan G. López Sanz, *ibid.*
- 58 María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario: imágenes de África*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2003, p. 231.
- emocional). Sin embargo, no estima que ello sea equivalente a considerar a los ghaneses de una racionalidad deficiente. Véase Norbert Elias, *Mi trayectoria intelectual*, Península, Barcelona, 1995, p. 81 y ss. Para Goody, Elias no hace sino proyectar la "folk-notion of Naturvolk" sobre los ghaneses. Véase, Jack Goody, "The 'Civilizing Process' in Ghana", *Archives of European Sociology*, XLIV, 1, 2003, pp. 61-73 y "Elias and the anthropological tradition", *Anthropological Theory*, vol. 2, 4, 2002, pp. 401-412.
- 36 Algunos autores han defendido que quizá la tropa también pasó por Valencia. Creemos que no es así y que el error se debe al hecho de que una serie de fotografías que registran el paso de los ashanti por España las tomó el fotógrafo de origen francés instalado en Valencia Jules Derrey Beccard (Julio Derrey).
- 37 Citado en Luis Ángel Sánchez Gómez, "Exhibiciones etnológicas vivas en España: espectáculo y representación fotográfica", en Carmen Ortiz García, Antonio Cea Gutiérrez, Cristina Sánchez Carretero, *Maneras de mirar: lecturas antropológicas de la fotografía*, CSIC, Madrid, 2005, p. 45.
- 38 "Noticias sobre los Ashanti", en *Actas de la Sociedad Española de Historia Natural*, 1897, p. 215.
- 39 *Ibid.*
- 40 Véase, por ejemplo, *La Vanguardia*, 9 de julio de 1913.
- 41 *La Vanguardia*, 25 de mayo de 1913.
- 42 Luis Ángel Sánchez Gómez, "África en Sevilla: la exhibición colonial de la Exposición Iberoamericana de 1929", en *Hispania. Revista española de Historia*, CSIC, Volumen LXVI, n.º 224, Madrid, 2006, p. 1054.
- 43 *Ibid.*, p. 1057.
- 44 Para más información relativa a la Exposición Iberoamericana de Sevilla, véase el artículo de Inés Plasencia Camps que publicamos en este volumen.
- 45 *Revista hispano-africana*, núm. 5, mayo de 1929, p. 12.
- 46 Luis Ángel Sánchez Gómez, "Human Zoos or Ethnic Shows? Essence and contingency in Living Ethnological Exhibitions", en *Cultural and History Digital Journal*, 2 (2), diciembre de 2013, p. 5.
- 47 *Levante*, 10 de mayo de 1942.
- 48 Véase, Raúl Sánchez Molina, *El pamúe imaginado*, UNED, Madrid, 2011.
- 49 *Levante*, 12 de mayo de 1942.
- 50 Luis B. Lluch Garín, *Crónica de los primeros 65 años (1917-1982)*, Tomo VI (1943-1946), Feria Muestrario Internacional, 1984, p. 564.
- 51 A esta expedición y a su contexto le dedicamos una exposición en el año 2009 en el MuVIM de Valencia. Véase, Nicolás Sánchez Durá i Hasan G. López Sanz, *La misión etnográfica y lingüística Dakar-Djibouti (1931-1933) y el fantasma de África*, PUV, Valencia, 2009.
- 52 Jean Jamin, "El Museo de Etnografía en 1930. La etnología como ciencia y como política", en Georges-Henri Rivière, *La museología*, Akal, Madrid, 1993, pp. 167-168.
- 53 Ctd en Francisco de Santos Moro, "Las formas de representación del africano en el Museo Nacional de Antropología", en *Anales del Museo Nacional de Antropología*, núm. 16, 2014, p. 251.
- 54 *Ibid.*, p. 243.
- 55 *Ibid.*, pp. 241-242.
- 56 Véase, Hasan G. López Sanz, "¿Fotografía antropológica o antropologizada? De la fototeca del Museo del Hombre a la Iconoteca del Museo del Quai Branly" en *Revista valenciana d'etnologia*, núm. 8, Museu valencià d'etnologia, València, 2008.
- 57 Para un análisis detallado, véase Nicolás Sánchez Durá i Hasan G. López Sanz, *ibid.*
- 58 María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario: imágenes de África*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2003, p. 231.

- 57 Per a una anàlisi en detall, vegeu Nicolás Sánchez Durá i Hasan G. López Sanz, *ibid.*
- 58 María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario: imágenes de África*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2003, p. 231.
- 59 Ramón Menéndez Pidal, "El padre Las Casas y la Leyenda Negra", en *Archivo del Instituto de Estudios Africanos*, any XVII, núm. 65, Madrid, 1963, p. 15.
- 60 *Ibid.*, p. 16.
- 61 Vegeu Pere Ortín i Vic Pereiró, *Mbini. Cazadores de imágenes en la Guinea colonial*, We Are Here Films i Altair, Barcelona, 2006.
- 62 *Ibid.*, p. 203.
- 63 Aquestes pel·lícules formen part del llistat elaborat per María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz en el llibre citat adés. Vegeu també Alberto Elena, *La llamada de África. Estudios sobre el cine colonial español*, Bellaterra, Barcelona, 2010, p. 213 i ss.
- 59 Ramón Menéndez Pidal, "El padre Las Casas y la Leyenda Negra", en *Archivo del Instituto de Estudios Africanos*, Año XVII, núm. 65, Madrid, 1963, p. 15.
- 60 *Ibid.* p. 16.
- 61 Véase, Pere Ortín y Vic Pereiró, *Mbini. Cazadores de imágenes en la Guinea colonial*, We Are Here Films y Altair, Barcelona, 2006.
- 62 *Ibid.*, p. 203.
- 63 Estas películas forman parte del listado elaborado por María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz en el libro antes citado. Véase también, Alberto Elena, *La llamada de África. Estudios sobre el cine Colonial español*, ediciones Bellaterra, Barcelona, 2010, pp. 213 y ss.

Let's

Imaginació colonial i formes
d'aproximació gràfica dels
negres d'Àfrica (1880-1968)

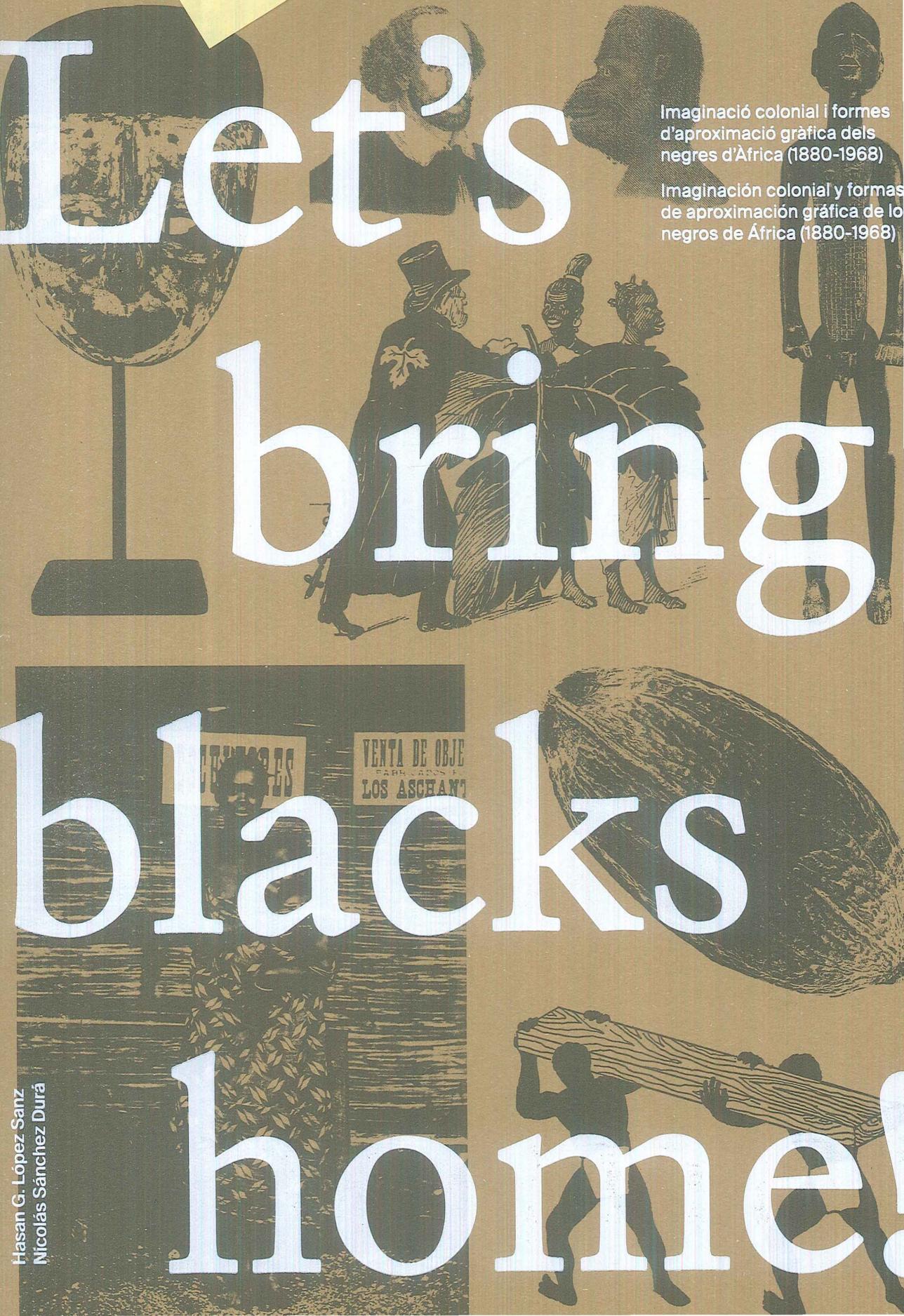
Imaginación colonial y formas
de aproximación gráfica de los
negros de África (1880-1968)

bring

blacks

home!

Hasan G. López Sanz
Nicolás Sánchez Durá



Màscara de culte als avantpassats femenins. Ibo/Igbo, Nigèria. (Període colonial). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá.

Diagram from Sander Gilman's *Difference and Pathology of racial/ethnic classifications by physical characteristics, such as cranial shape and size.*

Figura kasena-nuna. Regió de Leo, Burkina Faso. (S. XX). Col·lecció Nicolás Sánchez Durá.

La esquella de la torratxa, núm. 968 (30/07/1897). Hemeroteca Municipal, Ajuntament de Madrid.

Poblat aixanti al Jardí del Retiro de Madrid, A. S. Xatart. (1897). Museu Nacional d'Antropologia, Madrid.

Polvorera. (S. XX). Museu Nacional d'Antropologia, Madrid.

Revista Feriario, Anuncio AUCONA. (1943). Ateneo Mercantil de Valencia.

LET'S BRING BLACKS HOME!

Imaginació colonial i formes d'aproximació gràfica dels negres d'Àfrica (1880-1968)

Del 6 de febrer al 17 de maig de 2020
Centre Cultural La Nau, Sala Estudi General

RECTORA DE LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
María Vicenta Mestre Escrivà

VICERECTOR DE CULTURA I ESPORT
Antonio Ariño Villarroya

ORGANITZA
Vicerectorat de Cultura i Esport, Universitat de València
Centre Cultural La Nau, Universitat de València

COL·LABORA
Biblioteca Nacional de España
Museo Nacional de Antropología

EXPOSICIÓ

COMISSARIAT
Hasan G. López Sanz
Nicolás Sánchez Durá

COORDINACIÓ GENERAL
Norberto Piqueras Sánchez

GESTIÓ TÈCNICA I REGISTRE
Manuel Martínez Tórtola

DISSENY EXPOSITIU
Pepe Beltrán

GESTIÓ ADMINISTRATIVA
Soledad Sánchez Puértolas

DOCUMENTACIÓ
Pilar Montañana Ros

COMUNICACIÓ
Magda Rujz Brox

DIFUSIÓ
Antoni Esteve Blay
Raquel Moret Alfonso

PARTICIPACIÓ (ESTUDIANT EN PRÀCTIQUES)
Miquel Reina Marqués

TRANSPORT
Art i Clar

MUNTATGE EXPOSITIU
Santiandres. Montaje Expositivo, SL

EMMARCAMENT
Marco Estudio Norte, SL
Galeria Cuatro

ASSISTÈNCIA MUNTATGE I IL·LUMINACIÓ
Equip de producció La Nau

ASSEGURANCES
Caser SL

RECURSOS I ELEMENTS EXPOSITIUS
Matra museografía
Sinergies

ASSISTÈNCIA EN SALA
Esfera Proyectos Culturales

CATÀLEG

EDITA
Universitat de València

EDICIÓ A CURA
Hasan G. López Sanz
Nicolás Sánchez Durá

TEXTOS
Juan Ramón Aranzadi Martínez
Hasan Germán López Sanz
Inés Plasencia Camps
Nicolás Sánchez Durá
Luis Ángel Sánchez Gómez

COORDINACIÓ TÈCNICA
Norberto Piqueras Sánchez
Manuel Martínez Tórtola

DISSENY I MAQUETACIÓ
Dídac Ballester
Nacho Pérez
www.didacballester.com

FOTOGRAFIES
Biblioteca Nacional de España
Biblioteca Històrica UV - Digitalització (Aranzazu Guerola Inza)
Centre Excursionista de Catalunya
Museo Nacional de Antropología (Javier Rodríguez Barrera)
Museu Valencià d'Etnologia
Eduardo Alapont

TRADUCCIONS I CORRECCIONS
Antoni Domènech
Servei de Política Lingüística de la Universitat de València

IMPRESSIÓ
LAIMPRESSA CG

AGRAÏMENTS
María Pilar Aguiló Lucía, Amparo Beguer Miquel, María José Blazquez Rodríguez, Jorge Cruz Orozco, Reme G. Curiel, Lorena Delgado Bellón, Juan José Díaz Prósper, M^a Rosario Ferrer Gimeno, Anna Former, Adela García Luengo, Carlos García Sanz, Javier García Erviti, Aranzazu Guerola Inza, Carlos Hernández-Sanjuan March, Joan Llido Meseguer, Mireia Llorens, Javier Lluch Tarazona, Ana López Pajarón, Adela de los Reyes Mauri Aucejo, Carlos Merchán, Elisa Millás Mascarós, José Luis Mingote Calderón, Eva Montero Sánchez, Alejandro Noguera Borel, Fernanda Peset Mancebo, Tomás Quesada Hidalgo, Noelia Rodríguez Maniega, Pedro Ruiz Castell, Margarita Ruiz Fernández, Fernando Sáez Lara, José Saéz Villanueva, Joan Seguí, Rosa M^a Seisdedos González, Inmaculada Zaragoza García, Juan Zumalde.

Per a l'edició d'aquesta publicació s'han utilitzat les tipografies Verdigris i Suisse Int'l. En l'interior s'han triat els papers Munken Pure 120gr i Gardapat Bianka 115gr. La coberta està impresa sobre Materica Kraft de Fedrigoni.

Dipòsit legal: V-668-2020
ISBN: 978-84-9133-297-8

© Dels textos: els autors i les autores
© De les imatges: els prestadors
© D'aquesta edició: Universitat de València

Let's

Imaginació colonial i formes
d'aproximació gràfica dels
negres d'Àfrica (1880-1968)

Imaginación colonial y formas
de aproximación gráfica de los
negros de África (1880-1968)

bring

blacks

home!

Índex

Presentació	5
Let's bring blacks home! Imaginació colonial i formes d'aproximació gràfica dels negres d'Àfrica (1880-1968) <i>Hasan G. López Sanz</i> <i>Nicolás Sánchez Durá</i>	9
Estereotips ètnics dels indígenes en els primers estudis colonials sobre la Guinea Espanyola (1900-1936) <i>Juan Aranzadi</i>	83
Exhibits. Una revisió de les exposicions etnològiques vives (1851-1958) <i>Luis Ángel Sánchez Gómez</i>	115
De quan la fotografia va colonitzar la Guinea Espanyola. Les postals de l'Exposició Iberoamericana de Sevilla <i>Inés Plasencia Camps</i>	149
Mapes	169
Zoos humans. Poblats negres i exhibicions etnològiques a Europa (ca. 1900-1937)	177
El poblat aixanti de Madrid i Barcelona (1897)	183
Exposició Iberoamericana de Sevilla (1929)	191
XX Fira Oficial i Internacional de Mostres de València (1942)	197
XXIV Fira Mostrari Internacional de València (1946)	209
XIV Fira Oficial i Internacional de Mostres de Barcelona (1946)	217
Antropologia i divulgació: nomadisme de les imatges	223
Imatges en moviment, moviment de les imatges	235
Imaginació colonial i formes d'aproximació gràfica dels negres d'Àfrica (1880-1968)	241

Índice

Presentación	5
Let's bring blacks home! Imaginación colonial y formas de aproximación gráfica de los negros de África (1880-1968) <i>Hasan G. López Sanz</i> <i>Nicolás Sánchez Durá</i>	9
Estereotipos étnicos de los indígenas en los primeros estudios coloniales sobre la Guinea Española (1900-1936) <i>Juan Aranzadi</i>	83
Exhibidos. Una revisión de las exposiciones etnológicas vivas (1851-1958) <i>Luis Ángel Sánchez Gómez</i>	115
De cuando la fotografía colonizó la Guinea Española. Las postales de la Exposición Iberoamericana de Sevilla <i>Inés Plasencia Camps</i>	149
Mapas	169
Zoos humanos. Poblados negros y exhibiciones etnológicas en Europa (ca. 1900-1937)	177
El poblado Ashanti de Madrid y Barcelona (1897)	183
Exposición Iberoamericana de Sevilla (1929)	191
XX Feria Oficial e Internacional de Muestras de Valencia (1942)	197
XXIV Feria Muestrario Internacional de Valencia (1946)	209
XIV Feria Oficial e Internacional de Muestras de Barcelona (1946)	217
Antropología y divulgación: nomadismo de las imágenes	223
Imágenes en movimiento, movimiento de las imágenes	235
Imaginación colonial y formas de aproximación gráfica de los negros de África (1880-1968)	241

Presentació

La proposta expositiva *Let's bring blacks home!. Imaginació colonial i formes d'aproximació gràfica dels negres d'Àfrica (1880-1968)*, que ací tenim l'honor de presentar, constitueix un oportú exercici de crítica cultural. Pretén traçar nexes de sentit entre elements de diferents àmbits per mostrar quin paper han tingut les imatges en els processos d'aproximació/desfiguració dels negres africans, des del vell racialisme biològic de principis del segle XIX fins al context de la cultura de masses. Prenent com a punt de partida textos clàssics que defineixen les poblacions africanes com la forma més radical d'alteritat cultural, l'exposició revisa com els tòpics forjats en un lapse temporal molt dilatat s'han anat reproduint i reconfigurant al llarg de la dominació colonial europea. Aquest fet és evident en els coneixements popularment com a "zoos humans" que es van exhibir de banda a banda del continent europeu i dels Estats Units en el segle XIX i una bona part del XX. En aquests espais es reconstruïen hipotètics poblats originaris on les diferents ètnies desplegaven suposades formes ancestrals de vida.

Aquest tipus d'exhibicions, així com les imatges que es van difondre en forma de fotografies i targetes postals, van servir per a afirmar el racisme popular. Un discurs que també es va veure encoratjat des dels museus d'antropologia de les grans metròpolis que es van fundar a la fi del segle XIX, afins als interessos de l'administració colonial. Pel que fa a les imatges, especialment a la fotografia, és notable el seu nomadisme: moltes de les quals transiten des d'utilitzacions exotistes fins a usos amb pretensions científiques i viceversa.

Encara que l'exposició té un component generalista referit al context europeu, s'ha donat un tractament especial al cas espanyol des de la darrer part del segle XIX, amb el cas del poblament aixanti que es va instal·lar a Madrid i Barcelona el 1897, fins a la dècada de 1940, concretament amb el cas dels fang de la Guinea espanyola exhibits com a curiosi-

Presentación

La propuesta expositiva *Let's bring blacks home!. Imaginación colonial y formas de aproximación gráfica de los negros de África (1880-1968)*, que aquí tenemos el honor de presentar, constituye un oportuno ejercicio de crítica cultural. Pretende trazar nexos de sentido entre elementos de diferentes ámbitos para mostrar qué papel han jugado las imágenes en los procesos de aproximación/desfiguración de los negros africanos, desde el viejo racialismo biológico de principios del siglo XIX hasta el contexto de la cultura de masas. Tomando como punto de partida textos clásicos que definen a las poblaciones africanas como la forma más radical de alteridad cultural, la exposición revisa cómo los tópicos fraguados en un lapso temporal muy dilatado se han ido reproduciendo y reconfigurando a lo largo de la dominación colonial europea. Este hecho es evidente en los conocidos popularmente como "zoos humanos" que se celebraron a lo largo y ancho del continente europeo y Estados Unidos en el siglo XIX y una buena parte del XX. En estos espacios se reconstruían supuestos poblados originarios donde las distintas etnias desarrollaban hipotéticas formas ancestrales de vida.

Este tipo de exhibiciones, así como las imágenes que se difundieron en forma de fotografías y tarjetas postales, sirvieron para cimentar el racismo popular. Un discurso que también se vio alentado desde los museos de antropología de las grandes metròpolis que se fundaron a finales del siglo XIX, afines a los intereses de la administración colonial. En lo que concierne a las imágenes, especialmente a la fotografía, es notable su nomadismo: muchas de ellas transitan desde usos exotistas hasta usos con pretensiones científicas y viceversa.

Aunque la exposición tiene una componente generalista referida al contexto europeo, se ha dado un tratamiento especial al caso español desde finales del siglo XIX, con el caso del Poblado Ashanti que se instaló en Madrid y Barcelona en 1897, hasta la dècada de 1940, concretamente con el caso de los fang de la Guinea española exhibidos como

s exòtiques en la fira mostrari de València de 1942. El cas valencià sintetitza un moment fonamental de la política colonial espanyola en Àfrica, perquè Guinea serveix per a revitalitzar l'esperit imperial espanyol que endinsa les seues arrels en la doctrina de la Hispanitat formulada per Ramiro de Maeztu.

En resum, *Let's bring blacks home!* permet analitzar els processos de construcció del racisme popular tal i com es mostra especialment en l'àmbit de les imatges. En un món tan complex com el nostre, desvelar les herències colonials que han ajudat a conformar la nostra imatge del món, es revela com una condició necessària –encara que no suficient– per a pensar un món necessàriament mestís i intercultural.

Agraïm a Hasan G. López Sanz i Nicolás Sánchez Durá, professors de la nostra Universitat i comissaris d'aquesta exposició, l'esforç i el rigor amb què han afrontat aquest projecte i com la seua obstinació a traslladar a format expositiu les línies que defineixen les seues respectives recerques universitàries.

María Vicenta Mestre Escrivà
Rectora de la Universitat de València

Antonio Ariño Villarroya
Director de Cultura i Esport

curiosidades exóticas en la Feria Muestrario de Valencia de 1942. El caso valenciano sintetiza un momento fundamental de la política colonial española en África, pues Guinea sirve para revitalizar el espíritu imperial español que hunde sus raíces en la doctrina de la Hispanidad formulada por Ramiro de Maeztu.

En resumen, *Let's bring blacks home!* permite analizar los procesos de construcción del racismo popular tal y como se muestra especialmente en el ámbito de las imágenes. En un mundo tan complejo como el nuestro, develar las herencias coloniales que han ayudado a conformar nuestra imagen del mundo se revela como una condición necesaria –aunque no suficiente– para pensar un mundo necesariamente mestizo e intercultural.

Agradecemos a Hasan G. López Sanz y Nicolás Sánchez Durá, profesores de nuestra Universidad y comisarios de esta exposición, el esfuerzo y rigor con que han afrontado este proyecto así como su empeño en trasladar a formato expositivo las líneas que definen sus respectivas investigaciones universitarias.

María Vicenta Mestre Escrivà
Rectora de la Universitat de València

Antonio Ariño Villarroya
Vicerrector de Cultura y Deporte