

- Terry Young, K. G. (2014), *Rethinking the Native Hawaiian Past*, Routledge, Nueva York.
- Toulson, R. (2012), «Ritual Vicissitudes: The Uncertainties of Singaporean Suicide Rites», *Culture, Medicine & Psychiatry*, 36 (2), pp. 372-390.
- Underwood, J. H. (1976), «The Native Origins of the Neo-Chamorros of the Mariana Islands», *Micronesica*, 12 (2), pp. 203-209.
- Venbrux, E. (2007), «Robert Hertz's Seminal Essay and Mortuary Rites in the Pacific Region», *Le Journal de La Société Des Océanistes*, 124, pp. 5-10.
- Viveiros de Castro, E. (2014), *Cannibal Metaphysics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Williams, P. y P. Ladwig (2012), *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Yang, S. Y. (2011), «Death, Emotion, and Social Change among the Austronesian-Speaking Bunun of Taiwan», *Southeast Asian Studies*, 49 (2), pp. 214-239.
- Young, K. G. T. (2014), *Rethinking the Native Hawaiian Past*, Routledge, Nueva York.

13.

Los límites de la humanidad compartida: colonialismo, esclavitud y racismo en Cataluña

Montserrat Clua i Fainé

Molta bullícia, segons se'm contà, hi hagué en Olesa al vèurer aquella gent als negres, considerant-los a ben segur *animals* de las Indias per sa novetat, no criant-se cap a aquella terra o la nostra terra, sí que de la Etiòpia y part de la americana en la zona tòrrida.

Baró de Maldà¹

Introducción: sobre la humanidad compartida

En el centro del debate sobre las ontologías se encuentra la pluralidad de formas de entender las relaciones entre los humanos y otros seres en las distintas culturas y momentos históricos. Las definiciones de humanidad implican distintas interpretaciones sobre las continuidades (animismo) y/o discontinuidades (naturalismo) entre los seres según las ontologías propias de cada sociedad. Clasificaciones que no solo marcan la distinción entre los considerados humanos respecto a los no humanos, sino que también presuponen elementos ontológicos compartidos entre los individuos clasificados conjuntamente en la categoría de humanidad. En este capítulo el interés no está situado en cómo se construye la frontera entre humanos y no humanos, sino en la construcción de fronteras dentro de una categoría de humanidad, puesto que las definiciones de humanidad han tenido efectos prácticos muy claros a lo largo de la historia; para incluir o excluir personas, y organizar y justificar sistemas de dominación social. El texto se centra en

1. «Mucho bullicio, según se me contó, hubo en Olesa al ver aquella gente los negros, considerándolos de bien seguro *animales* de las Indias por su novedad, no criándose ninguna en esa tierra o en nuestra tierra, sí que de la Etiopía y parte de la americana en la zona tórrida». Fragmento del cuaderno del barón de Maldà, donde describe el asombro y miedo que causaron los negros americanos que formaban parte de su séquito de criados al pasar en 1777 por la localidad de Olesa, cerca de Barcelona. Citado en Martín Corrales, 2017, p. 22 (la traducción y el énfasis es nuestro).

el naturalismo occidental moderno y la paradoja que supone que en la Europa moderna se desarrolle una idea universalizadora del ser humano y sus derechos, al mismo tiempo que se construye un sistema de clasificación de humanos y sociedades a partir de jerarquías raciales y evolucionistas que justifican la desigualdad.

Según Descola (2005), en la Europa del siglo xvii se construye una nueva *episteme*, el modelo naturalista, que sustituirá la ontología de tipo analogista hegemónica durante la Edad Media y el Renacimiento. El nuevo modelo dualista distingue entre naturaleza y humanidad, dando fundamento a una noción de sociedad humana autónoma respecto de la naturaleza y de los animales. El sujeto de conocimiento y el sujeto político toman la figura, en el naturalismo, de un humano abstracto, lo cual excluye a los no-humanos de las formas superiores de conocimiento y acción. La posición de sujeto se confina a una sola especie que, a su vez, proporciona a los sujetos el carácter moderno de individuo con derechos y deberes.

Este modelo aparentemente unifica bajo una misma esencia compartida a todos los considerados «humanos» por contraposición a los que no lo son. Contrariamente a las interpretaciones previas sobre el ser humano, apela a una humanidad que según el concepto dualista cartesiano suponía una naturaleza humana única universalmente compartida. Esto implica que la forma exclusiva de negar los derechos humanos a otros sujetos solo era posible negándoles su humanidad. Como afirma Koselleck (1993, p. 206):

la apelación a la humanidad incluye una pretensión de universalidad que es tan total que parece no excluir a ningún hombre. No obstante, si surgen conceptos contrarios que tienden a la aniquilación del otro, hay que caracterizarlos con una fungibilidad ideológica que ya *per definitionem* debería alejarse de los conceptos primitivos. La capacidad de diferenciación entre dentro y fuera, que era inherente por sí a las dos primeras parejas de conceptos [heleno-bárbaro, cristiano-pagano], queda —aparentemente— suprimida en el horizonte de una única humanidad [hombre-no hombre]. Si a pesar de todo se introduce furtivamente, entonces surgen graves consecuencias que todos han de soportar y que habitan hoy en nuestro mundo.

Desde sus inicios esta visión igualitaria de la humanidad fue contradicha por prácticas de desigualdad, explotación y exterminio como el

colonialismo o el mantenimiento de la esclavitud. Si en el pasado la distinción entre los hombres permitía prácticas como la compraventa de individuos sin generar problemas morales ni ideológicos, ahora esta realidad chocaba con el principio universalista de los derechos humanos. Es así como desde el siglo xvii aparecen en Europa fronteras clasificatorias dentro de la especie humana compartida (la noción moderna de raza) y se desarrollan doctrinas (como el racismo), naturalizadoras de la diferencia y la desigualdad a partir de estas fronteras. Al situar una jerarquía dentro del «ser humano» entre humanos superiores e inferiores, el racismo permitió justificar discriminar, exterminar, excluir y explotar a otros humanos durante el expansionismo colonial e imperialista occidental.

En este capítulo queremos ofrecer una breve aproximación a la presencia de este tipo de prácticas deshumanizadoras relacionadas con la colonización y el racismo, como son la esclavitud y la exhibición de humanos, en el marco de la Cataluña de los siglos xix y xx. Por un lado, recordaremos el origen esclavista de las fortunas de distinguidos prohombres catalanes de finales del xviii y su reflejo en la cultura popular. En segundo lugar, describiremos cómo se produjo en Barcelona la exhibición de grupos de humanos considerados «salvajes». Finalmente explicaremos el caso de la exposición en un museo de Banyoles, durante más de 75 años del siglo xx, de un guerrero tswana diseado.

El objetivo es sacar a la luz la realidad de la participación colonial catalana, ampliamente contrastada y documentada por distintos autores e historiadores, pero que solo en tiempos recientes está siendo visibilizada y criticada en el espacio público catalán. La sociedad catalana ha creado y reproducido una autoimagen como una sociedad construida al margen del colonialismo y el racismo (López Bargados, 2017). Pero los datos históricos reflejan un pasado donde el colonialismo y la esclavitud fueron económicamente muy importantes. También hay evidencias de experiencias racistas vinculadas con el colonialismo como los llamados «zoos humanos» (Bancel *et al.*, 2002), situando la ciudad de Barcelona y sus ferias internacionales al mismo nivel que el resto de metrópolis coloniales europeas. Finalmente, contradiciendo esta amnesia histórica, la presencia de este pasado colonial se encuentra expresado en la literatura y la cultura popular catalana a través de múltiples elementos: desde novelas y teatro hasta las popu-

lares canciones habaneras, el mito de los *indianos*, la fascinación por sus casas y palacios e incluso en personajes festivos.²

La pregunta que surge es: ¿por qué, disponiendo de todos estos datos, esta memoria colonial catalana no ha sido visibilizada en el espacio público y mediático hasta la última década, cuando en Cataluña —posiblemente en el marco del movimiento revisionista crítico post-colonial que se está dando a nivel global—, se han empezado a realizar actuaciones públicas que recuerdan y denuncian este pasado colonial y racista catalán?

Los motivos de esta invisibilización pueden ser varios, pero posiblemente los ideológicos tengan un peso importante. Este pasado vergonzoso no encaja bien con la exaltación que se ha hecho de este período histórico de desarrollo industrial, arquitectónico y político expresado en la magnificencia modernista tan valorada actualmente dentro y fuera de Cataluña. Como afirma Martín Corrales, reconocer la presencia de la esclavitud en Cataluña es muy incómodo:

la tendencia mayoritaria de la historiografía catalana de considerar nefasta la incorporación de Cataluña, y la Corona de Aragón, a la monarquía unificada de los Reyes Católicos, va en paralelo con la creencia de considerar a Cataluña como un ejemplo de libertades, frente a una Castilla represora y centralista; esa opinión se exagera cuando se aborda el siglo posterior a la Guerra de Sucesión y al decreto de Nueva Planta. La exaltación acrítica de las libertades catalanas difícilmente puede encajar en que se profundice en aspectos que no concuerden con tal idílica visión, como es la existencia de la esclavitud.³

Esta memoria incómoda va más allá de la experiencia colonial catalana en América. El colonialismo español-catalán experimentó una transición con la pérdida de las colonias de Cuba y Filipinas a finales del XIX, pero siguió desarrollándose en el norte de Marruecos, el Sáhara y Guinea Ecuatorial. Hay evidencia histórica de la presencia de empre-

2. Como por ejemplo el gigante «El Pigat», que se pasea durante las fiestas por las calles de Vilassar de Mar, quien representa a Pere Mas Roig, un capitán negrero de la población, que era hermano del tatarabuelo del President de la Generalitat Artur Mas. La leyenda de «El Pigat», según Rodrigo y Chaviano (2017, p. 10), podría tener su origen en la huida que protagonizó Pere Mas Roig desde Cuba hasta Nueva York, al ser delatado tras su llegada con un barco con esclavos en Cuba en 1848.

3. Martín Corrales, 2017, p. 35.

sarios y misioneros catalanes en las colonias africanas hasta mediados del siglo XX. Un pasado colonial mucho más cercano que se está revisando críticamente por sus efectos directos en la presencia de racismo y xenofobia en la sociedad catalana contemporánea.⁴

La participación colonial catalana

Existe en Cataluña una polémica historiográfica sobre la presencia catalana en América. Esta polémica se sustenta en el contraste entre un imaginario institucional y popular —que argumenta que Cataluña se mantuvo al margen del proceso colonial—, y la constatación historiográfica de que hubo una relación entre Cataluña y las colonias a lo largo del tiempo. El imaginario que niega o minimiza la vinculación con el colonialismo se ha construido a partir del hecho del monopolio de la Corona española del comercio colonial hasta 1778.⁵ Eso ha sido interpretado como un agravio histórico que llevó a la etapa denominada de «Decadencia» en Cataluña, por contraste con la Edad de Oro española.⁶ Esta interpretación no tiene en cuenta la presencia de conquistadores, comerciantes y eclesiásticos⁷ catalanes casi desde el prin-

4. Sobre el pasado colonial en la construcción del imaginario del inmigrante marroquí en Cataluña véase Mateo Dieste (2002).

5. En 1778 Carlos III emitió una pragmática que amplió el número de puertos europeos y americanos autorizados a comerciar entre ellos, acabando oficialmente con el monopolio que tenían Sevilla y Cádiz.

6. Este discurso se encuentra reproducido en clásicos de la historia de Cataluña (Solvdevila & Valls, 1922; Vilar, 1987) pero también en obras de carácter divulgativo escritas por autores mediáticos (Soler, 2001) o en el Museu Nacional d'Història de Catalunya de Barcelona. Es significativo que en la narrativa oficial de los mitos y momentos históricos que se destacan en el museo como más representativos para explicar la sociedad catalana, el espacio dedicado a los siglos XVI-XVIII aparezca etiquetado como «A la periferia del Imperio», indicando que Cataluña se mantuvo al margen del desarrollo colonial español. Esta amnesia continúa en el espacio dedicado a los siglos XVIII y XIX, que bajo el título de «Vapor y nación», pone el acento en la capacidad industrializadora y modernizadora de Cataluña (origen de la nación catalana). En ningún apartado se pone de relieve el papel de la colonización en todo ello. Solo se hace una breve referencia a la figura del reconocido prohombre del momento, Antonio López y López, Marqués de Comillas, reconociendo en una escueta frase que «parece ser que su fortuna procedía del tráfico de esclavos».

7. La presencia catalana misionera en América es antigua e incluye personajes que se pueden considerar dentro de los primeros cronistas «etnógrafos», como es el caso de Ramón Pané, autor de la *Relación sobre la antigüedad de los indios* (1498).

cipio de la conquista.⁸ Solo se explica que en el siglo XVIII Catalunya exportaba materiales como las llamadas *indianes*,⁹ medias, sombreros u otros productos manufacturados; y que los barcos volvían cargados de cacao, azúcar, algodón y otras materias primas. Se afirma que sociedades de capital modesto y familiar articulaban el comercio colonial y que en los astilleros de todo el litoral catalán se construían barcos para este tráfico comercial colonial.

En contraste con esta narrativa negacionista, historiadores, antropólogos y geógrafos han proporcionado información contrastada sobre la participación colonial catalana, tanto en la trata de esclavos en Cuba y Puerto Rico antes de 1898 (Izard, 1979; Maluquer, 1974; Fradera, 1984b), como en Marruecos y Guinea Ecuatorial en los siglos XIX y XX (Nerín, 2015). Se ha demostrado que, aunque la presencia catalana en el territorio americano fue escasa hasta el último tercio del siglo XVIII, la hubo.¹⁰ A partir de la pragmática de 1778 de Carlos III esta presencia se disparó. Es más, el comercio colonial con América fue una de las causas de la acumulación de capital que se dio en Cataluña en los siglos XVIII y XIX (y que permitirá la transformación industrial del país y la arquitectónica de Barcelona), a partir de la repatriación a la metrópolis de las riquezas conseguidas en la colonia. Ya en 1984, Fradera denunció directamente la participación catalana en el tráfico de esclavos entre 1789 y 1845. Las cada vez más detalladas investigaciones muestran que buena parte de la prosperidad antillana y de los catalanes que en ella se enriquecieron radicaba, sino directamente del tráfico negrero, en el trabajo de los esclavos negros en las plantaciones. De esta manera se ha evidenciado que, si bien la eco-

8. Como se ha dicho, esta amnesia se extiende más allá de las colonias americanas, ignorando el colonialismo español en África. A pesar de que uno de los sucesos más importantes en Cataluña fue la llamada «Semana Trágica» de 1909, que hace referencia a las revueltas obreras que se dieron en Barcelona en contra del embarque de tropas de reservistas que el gobierno quería movilizar para la guerra contra Marruecos.

9. Se trata de ropas de algodón estampadas por una sola cara, que recibían este nombre porque el estampado procedía de la India.

10. Los catalanes organizaron un comercio indirecto que empezó ya en el siglo XVI, a partir de puertos intermedios en Málaga, Puerto de Santa María, Cádiz y Ayamonte. En el siglo XVII el vino catalán va a Cádiz para pasar a América, ya sea con las flotas de Indias bajo control oficial, ya sea a través del contrabando desde Portugal y, en más de una ocasión, en barcos holandeses. En 1756 se crea la compañía de comercio de Barcelona, autorizada a comerciar con Santo Domingo, Guatemala y algunas regiones de Venezuela.

nomía catalana no estuvo marcada por la trata de esclavos, sí lo estuvo la de muchas familias (navieros, hacendados y comerciantes catalanes vinculados a las colonias) involucradas en un negocio tan ilegal como lucrativo (Rodrigo y Chaviano, 2017). Especialmente a principios del siglo XIX, cuando la prohibición aumentó considerablemente los beneficios de los comerciantes catalanes dedicados al traslado de esclavos. También se ha puesto de relieve la relación entre el origen esclavista de estas fortunas y el impulso de la industria, la arquitectura y la cultura de la *Renaixença* catalana, ejemplificada en figuras como el Marqués de Comillas o el Conde de Güell.¹¹

Barcelona y el tráfico trasatlántico de esclavos

La esclavitud no es un fenómeno moderno, sino que está presente en la historia europea desde la antigüedad.¹² En el caso de España, Martín

11. En el caso de Antonio López parece más que demostrado que era un negrero. Así lo denunció en su momento su cuñado, Francisco Bru: «¿Quiere saberse ahora el comercio que el insigne don Antonio López hacía? Traficaba con carne humana; sí, lectores míos. Era comerciante negrero. Compraba en Santiago de Cuba negros a bajo precio, y los enviaba a La Habana y a otros puntos de la isla, donde los vendía con más o menos ganancias, pero siempre con una ganancia muy alta, porque como la trata estaba prohibida y castigada, había falta de brazos y los negros eran muy buscados. López se entendía con los capitanes negreros, y a la llegada de los buques, compraba todo el cargamento, o la mayor parte de él, en compañía de otros, o sin ella, según la ocasión y los recursos» (citado por Rodrigo, 2004, p. 206). Antonio López casó su hija primogénita con el industrial Eusebio Güell, primer Conde de Güell y descendiente de otro importante comerciante con Cuba. La unión de estas sagas impulsó muchas de las grandes obras modernistas de Barcelona, puesto que tanto López como la rama de los Güell acogieron y patrocinaron la flor y nata de la «*Renaixença*» catalana, empezando por el mecenazgo del poeta Mn. Cinto Verdaguer (confesor de la familia López), del arquitecto modernista Gaudí (protegido de Güell, quien le encargó las turísticas obras modernistas que llevan su apellido), o las obras fundamentales de los arquitectos Martorell o Domènech i Montaner, y escultores como los Llimona o los hermanos Vallmitjana.

12. No es este el espacio para hacer una revisión de la historia de la esclavitud. Señalar solamente que en el pasado grecorromano se esclavizaba a extranjeros y enemigos. Esta esclavitud continuó en la época medieval. En la Europa bajo medieval, con la difusión del cristianismo y la prohibición de tener esclavos cristianos estos pasan a ser siervos y se esclaviza solo a los musulmanes. Luego, a partir de los tratados entre reinos cristianos y musulmanes, básicamente a población subsahariana. De esta forma, el componente «blanco» (oriental, turco, balcánico y norteafricano) se fue reemplazando por el «negro» (subsahariano) desde mediados del siglo XV. Los criterios tardomedievales europeos de identificación se solían basar en la tipología aristotélica que diferen-

Casares (2000) muestra como durante el siglo xv no era extraño que hubiera esclavos africanos en los hogares de la Península, la mayoría procedentes del tráfico portugués en la costa de Guinea. La entrada de España en la edad moderna no erradicó la práctica de la esclavitud, sino que la exportó a las colonias. En ese momento se produjo una importante paradoja: se generó un intenso debate escolástico acerca de la naturaleza de los indios — reconociendo en ellos un nivel de humanidad que permitía su explotación, pero no su esclavización —, pero se mantuvo sin cuestionar la esclavitud de los africanos. Según Stolcke (2007, p. 35), «las autoridades civiles y eclesiásticas, así como los colonos, sostenían que la esclavitud africana era un mal necesario para el florecimiento de las colonias».¹³ Se estima que el número de africanos que fueron transportados a América como esclavos durante la época colonial oscila entre 10 y 15 millones.

Las últimas estimaciones sobre la esclavitud en España en la Edad moderna consideran la cifra de unos 2 millones de esclavos para el período de 1450-1750 (Martín Corrales, 2017, p. 17). En este contexto, Barcelona se configuró como un importante mercado de esclavos entre los siglos xiv y xv, siglos que coinciden con los tiempos en que la Corona de Aragón fue una de las grandes potencias marítimas mediterráneas. Martín Corrales (2017) critica que, si bien este período ha sido ampliamente estudiado, apenas se ha prestado atención a lo que sucede desde mediados del siglo xvi (cuando la esclavitud en Barcelona entró en decadencia) hasta el siglo xviii. Sus investigaciones demuestran que la esclavitud se mantuvo en vigor hasta la segunda o tercera década del xix, sobre todo con el repunte de la esclavitud subsahariana a finales del siglo xviii.¹⁴ Este repunte fue consecuencia de

ciaba entre bárbaros y civilizados para definir a los extranjeros. Para la mentalidad de la época no existían individuos de más baja condición social que los negros y esclavos provenientes de Guinea, a los que la opinión popular vinculaba con los bárbaros africanos. «Los esclavos del norte de África disfrutaban, en cambio, del dudoso beneficio de pertenecer a una superior, aunque mayormente despreciada, cultura musulmana» (Stolcke, 2007, p. 35).

13. Para el siglo xvi Stolcke (2007, p. 35) encuentra algunos críticos de la esclavitud africana en la Orden de los jesuitas, con distintos niveles de rechazo entre los argumentos de Tomás de Mercado, Bartolomé de Albornoz Luis de Molina y Alonso de Sandoval, o los más radicales Francisco José de Jaca y Epifanio de Moiran, quienes juzgaron ilícita la esclavitud de cualquier ser humano.

14. La participación española en el suministro de mano de obra esclava en las plantaciones antillanas aumentó significativamente a partir del establecimiento de bases en

la intensificación de la participación directa de las embarcaciones catalanas en el comercio con las colonias americanas y de la consolidación de los ingenios de azúcar, entre cuyos propietarios destacaron varios catalanes.

Hay que tener en cuenta la importante y creciente presencia de naves y comerciantes del Principado catalán en la trata negrera, legal desde 1789 (cuando cesó el monopolio que hasta entonces disfrutaban los ingleses), e ilegal —al menos oficialmente— desde que en 1817 Inglaterra y España firmaron el tratado que la abolía. Durante este período la actuación de los negreros catalanes no hizo sino incrementarse, hasta llegar a las elevadas cifras conseguidas durante la década de 1810-1820.¹⁵ En esta coyuntura excepcional, el tráfico negrero catalán pasa a ocupar un lugar de privilegio en el conjunto del esclavismo español, posiblemente solo detrás de la participación canaria (Martínez Shaw, 1992, p. 112).¹⁶ Este período sirvió para la constitución de la gran generación de negreros catalanes: los Samà, Pau Forcadé, Josep Maria Borrell, Miquel Pous o Manxo Martí.¹⁷ De este modo, el tráfico esclavista fue una importante fuente de acumulación de capital (origen de algunos de los grandes linajes que constituirán la élite económica burguesa que promoverá la modernización), a la vez que fue una de las vías de penetración de los hombres de negocios catalanes en las plantaciones de azúcar cubanas. Cuba y Puerto Rico no solo constituían la garantía de un suministro más fácil de materia primera

Guinea (después de la obtención de la soberanía sobre las islas de Fernando Poo y Annobón por el tratado hispano portugués de 1778) y de la liberalización del tráfico negrero decretado por Floridablanca en 1789 (Martínez Shaw, 1992, p. 112).

15. En el momento de la prohibición del comercio de esclavos —primero por la Gran Bretaña y después por los Estados Unidos— el tráfico se mantuvo e incluso se aceleró antes de que se acabara el plazo para ejercerlo legalmente. El tráfico de esclavos llega a su máximo apogeo durante los años 1816-19, compensando el déficit de la balanza comercial catalano-cubana.

16. A pesar de la dificultad de ofrecer cifras exactas por el carácter singular de este tipo de tráfico, Martínez Shaw (1992) calcula que una cuarta parte del total de los barcos negreros españoles en Cuba entre 1789 y 1810 eran catalanes, lo cual significa la introducción de no menos de 30.000 esclavos africanos. Cifra que se incrementa con el final del período legal, cuando la media de esclavos por barco aumenta espectacularmente de los 30 por unidad de finales de 1700 hasta los 235 por expedición de la década de 1810. De 1820 al 1845 los barcos catalanes capturados por los ingleses representaron una cuarta parte del total español capturado.

17. De hecho, la mayor parte de los fundadores de la marina catalana de la segunda mitad del siglo estuvieron implicados, de una u otra forma, con el tráfico de esclavos: los Samà, Josep Baró, Miquel Badia o Antonio López.

para la industria textil catalana, sino que también eran un mercado reservado para la colocación de los excedentes de la agricultura comercializable en Cataluña. Fueron la base para el desarrollo de toda una economía colonial, que incluía las más variadas actividades mercantiles y negocios donde invertir ese capital acumulado, en las Américas o en la metrópolis.¹⁸

El engrandecimiento de Barcelona que empieza a partir de 1869 se debe principalmente a la repatriación de capitales cubanos a causa de la guerra de Cuba.¹⁹ No hay que olvidar que en 1864 se crea en Barcelona el Círculo Mercantil, que agrupa a comerciantes, corredores de bolsa, almacenistas, banqueros y navieros que se reúnen en la Bolsa de Barcelona. Entre la lista de socios figuran nombres destacados de las familias esclavistas o relacionadas con negocios marítimos y navieros, puesto que representaba las aspiraciones intervencionistas coloniales del nuevo conservadurismo barcelonés del momento.²⁰ En

18. Negocios como la banca (con el Banco Hispano Colonial creado por Antonio López y Manuel Girona), los ferrocarriles (Miquel Biada, Francesc Gumà), las compañías de navegación (Ròmul Bosch, Antonio López), las plantaciones de azúcar explotadas por mano de obra esclava (Josep Xifré, Salvador Samà, Josep Baró, Ventura Almirall o Tomàs Rivalta) o las fábricas de tabaco (Bernardino Rencurell, Joan Conill, Jaume Partagàs o Joan Gener i Batet).

19. La construcción del Eixample coincidió con la década de la guerra de los Diez Años de Cuba (1868-1878). Los Goytisolo fueron la familia con más propiedades en el Eixample durante años. En toda la provincia de Barcelona, quienes acumulaban más propiedades eran dos apellidos también vinculados a la trata atlántica, los Xifré y los Samà, según describe Rodrigo (2004).

20. La burguesía catalana luchó con todas las armas a su alcance contra la manumisión de los esclavos y contra la emancipación política de las colonias antillanas. En abril de 1869 salía de Cádiz un batallón de voluntarios catalanes a bordo del vapor España para enfrentarse a los independentistas cubanos. En 1871 una florida representación de industriales, comerciantes, navieros y banqueros constituyeron en Barcelona el Casino Hispano-Ultramarino (patrocinado por Fomento de la Producción Nacional y presidido por Joan Güell i Ferrer) que se proponía, como otras ciudades españolas, combatir con todos los medios posibles la insurrección cubana. En diciembre de 1872 se creaba una Liga Nacional Anti-abolicionista (que se oponía a la inmediata e inminente abolición de la esclavitud en Puerto Rico), constituyéndose la sección barcelonesa en febrero de 1873 en la Llotja, con la asistencia de representantes de todas las clases dirigentes del principado: comerciantes, armadores, industriales, obispos, catedráticos, alcaldes, diputados, senadores, y directivos de instituciones como el Seminario Conciliar, el colegio de Abogados, el Institut Agrícola Català de Sant Isidre, el Institut Industrial de Catalunya, el Foment de la Producció Nacional, el Banco Hispano-Colonial, la Caixa d'Estalvis i Mont de Pietat de Barcelona (Martínez Shaw, 1992, p. 120). Su primer vicepresidente fue Antonio López y entre sus 72 representantes se encuentran Tomàs Ribalta y Eusebi Güell.

palabras de Fradera: «El comercio colonial y americano del siglo pasado no era, de ninguna manera, un apéndice folklórico o pintoresco de la sociedad y de la economía catalana decimonónica» (en Martínez Shaw, 1992, p. 118).

Los indios o americanos

La facilidad con la que se enriquecieron algunos catalanes con el comercio colonial en América impulsó a miles de jóvenes de distintas poblaciones costeras catalanas a irse a «*fer les Amériques*» («hacer las Américas»).²¹ Es decir, a ir a probar suerte a las tierras americanas. No todos lo consiguieron, pero los que volvieron ricos alimentaron el mito y generaron la aparición de nuevas palabras en el habla popular: *americano* o *indiano*. Son dos palabras sinónimas que se usan indistintamente según el lugar, pero que representan la misma figura: aquellos jóvenes que se fueron a buscar fortuna y que una vez ricos, vuelven a la patria y exhiben su riqueza en sus viviendas o casas de *indianos*.²²

No se tienen datos para calcular la magnitud de los *americanos* que retornan ni cuántos de estos lo hicieron con una fortuna. Pero sí que se tienen testimonios de que los *indianos* ricos eran recibidos con vivas, bandas de música y festejos por la población local, a los cuales el homenajeado respondía haciendo ostentación de su riqueza ofreciendo dulces, champán o cigarros de la Habana. El deseo de mostrar la fortuna y la nostalgia por América se tradujeron en la construcción de enormes mansiones señoriales al estilo colonial y modernista, con

21. En Cataluña esto afectó básicamente a pueblos costeros del Garraf, Barcelonès y el Maresme (Barcelona, Vilanova, Sitges, Mataró, Blanes, Sant Feliu de Guíxols, Tossa, Lloret, Arenys de Mar y Canet) y a hombres jóvenes solteros (entre los 15 y 30 años) de orígenes modestos, con poca preparación escolar, básicamente para hacer de jornaleros, aprendices o dependientes. Según Delgado la colonia mercantil catalana en América entre 1765 y 1824 procedía en un 68 por 100 de cuatro poblaciones: Sitges, Vilanova, Barcelona y Mataró.

22. Algunas veces denominan al que hizo fortuna y no volvió, así como en alguna ocasión también a los que vuelven pobres de América, pero en este caso el nombre suele ir acompañado de algún mal nombre, puesto que quien vuelve y no es rico habitualmente no se le aplica el término *indiano* (Sánchez Suarez, 1992).

jardines compuestos por variedades y ejemplares traídos de América, entre los cuales destacaba la palmera, símbolo de un pasado americano. A veces también se integraba al conjunto un animal de las Antillas (normalmente un loro) y algún joven criado negro²³ que hacía de acompañante o portero (Sánchez Suárez, 1992). El *indiano* se presentaba con una indumentaria característica que intentan reproducir actualmente las fiestas o ferias indianas: un vestido blanco de hilo, un sombrero de «jipi-japa», un bastón con el puño de oro y un cigarro grueso en la boca (y una joven esposa, frecuentemente la hija de un socio o patrón americano).

La palabra *indiano* evocaba a finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX aventura, suerte y fortuna; la utopía de pasar de una vida pobre a la opulencia en pocos años de trabajo duro fuera de la patria. Lo ejemplifica bien el escudo de armas de los Güell²⁴ con un lema que no puede ser más expresivo: «*Ayer Pastor, hoy Señor*». El capital americano se invertía no solo en la compra de casas suntuosas sino también en beneficencia²⁵ u otros negocios. El *indiano* no solo buscaba gozar de la fortuna y el reconocimiento de sus paisanos, sino también integrarse en el grupo social dominante, colocando su capital en inversiones que le permitieran entrar en las filas de la burguesía rentista o industrial, consiguiendo también un título nobiliario. Esto generó un reconocimiento social que se expresó en la concesión de alcaldías, presidencias y direcciones de entidades, cargos públicos de diputados o senadores, a la vez que sus nombres se perpetuaban en calles, paseos, parques, fuentes o esculturas conmemorativas, donde todavía siguen.

Paralelamente, hay todo un cuerpo literario, numerosas leyendas y canciones populares, que han transmitido la imagen de los *india-*

23. A destacar que muchos de los criados negros eran esclavos en las colonias y eran liberados al llegar a la metrópolis, puesto que la esclavitud estaba permitida en América, pero no en España. El esclavo que acompañase a su amo desde territorio americano debía ser considerado libre al desembarcar en la península.

24. Los Güell son uno de los símbolos más claros de esta burguesía catalana enriquecida en América y tienen sus estatuas de reconocimiento como políticos, industriales y mecenas en Barcelona.

25. Muchos *indianos* actuaban como filántropos donantes para la construcción y mejora de hospitales, asilos, escuelas y edificios religiosos y otras obras de beneficencia. Por ejemplo, el Hospital Xifré, en Arenys de Mar, fue financiado por Josep Xifré, empresario de cueros en Cuba y Nueva York, que volvió con una gran fortuna y construyó en Barcelona los conocidos Porxos d'en Xifré.

nos.²⁶ Aunque la mayoría de las veces se generaron novelas, obras teatrales y biografías de escaso rigor histórico (escritas en un tono épico que pretende destacar la figura del biografiado a partir de tópicos y de fantasías), también hay obras más críticas con los protagonistas y su pasado colonial. El negrero es el símbolo, en la literatura catalana, de los peores métodos de ascensión social y de adquisición de fortuna de los *indianos* catalanes. Diversas obras retratan este personaje.²⁷

Como contrapunto al hombre blanco, la figura del *negro* es la que más frecuentemente aparece en las novelas, las comedias y los sainetes, figurando siempre como un criado de un *indiano*. El *negro* se convirtió en una de las figuras populares en Barcelona y otras localidades catalanas, muy presente en la música popular del momento (tonadillas, bailes, tangos...). El negro Domingo fue un personaje recurrente en las obras teatrales, hasta el punto de popularizarse, en 1865, la *Canción del negro Domingo* (que todavía en 1895 se publicaba en cancioneros populares españoles). Afirma Sánchez Suárez (1992, p. 157) que «su papel se reduce al de mera pieza decorativa, símbolo de la presencia española en América. Son contadas las obras donde el negro escapa de este estereotipo, como sucede en *Llibertat*, de Santiago Rusiñol, obra teatral estrenada en 1901, en la cual el protagonista, el negro Jaumet, recibe un tratamiento individualizado». Esta obra de Rusiñol es excepcional por su perspectiva crítica, ya que en ella ironiza sobre los *indianos* y hace referencia al tráfico de esclavos practicado por catalanes.²⁸

26. El *indiano* o *americano* aparece representado en la literatura de Bosch de la Trinxeria, C. Gumà, P. Mata, Milà de la Roca, Narcís Oller, Santiago Rusiñol y Serafí Pitarra, o en obras de teatro catalán como *La malvasía de Sitges* (1866) de Francisco de Sales Vidal o *El indiano* (1911) de Rusiñol (Martín Corrales, 1999; Fradera, 1984a).

27. A destacar *El contramaestre*, de Frederic Soler «Pitarra», escrita en 1878 y que presenta a un *indiano*, Don Paco, que intenta esconder su pasado mediante obras de beneficencia y pretendiendo demostrar que la filantropía es un buen método de remisión. Otro ejemplo es la novela de Josep Pin i Soler, *Jaume*, escrita en 1888 y que describe con fuerte realismo y detalle las actividades de un negrero que le permiten conseguir el ascenso social. Afirma Sánchez que «el aspecto escabroso del tema hizo que muchos lectores contemporáneos hicieran conjeturas sobre la personalidad real que podía esconderse detrás de los caracteres literarios. Estos rumores afectaron, por ejemplo, a Josep Xifré i Casas, el cual, igual que el personaje Don Paco, había hecho construir un hospital en su pueblo natal» (Sánchez Suárez, 1992, p. 158).

28. En la novela de Rusiñol se explica el regreso de las Américas de un *indiano* que llega acompañado de un niño negro, que la población acoge haciendo alarde de su su-

Finalmente, los emigrantes que vuelven también son protagonistas de aventuras en comedias y novelas. Muchas veces son representados con mordacidad y broma, posiblemente por la visión negativa que tenían los autores de final de siglo de la forma de vida ociosa y ostentosa de los *indianos*.²⁹ Pero también se representa al *indiano* fracasado y la decepción y desprecio de sus vecinos y familiares, como en *El Indiano* de Rusiñol. Obras menores, catalogadas como «comedias de plata» servían para introducir la música americana como fondo de situaciones cargadas de tópicos y exotismo. Las canciones llamadas habaneras son las más representativas por su popularidad, que todavía se mantiene en localidades de playa (pero también en fiestas mayores en el interior del territorio), habitualmente acompañadas del consumo de *rom cremat*.³⁰ Este pasado americano sigue presente en ciertas expresiones y palabras que se introdujeron en el lenguaje coloquial con el retorno de los emigrantes, como la expresión «tener mucha tierra en la Habana», «perder la maleta en el Estrecho» o «tener la flota de India».

En la memoria colectiva, sobre todo de las poblaciones costeras, la figura del *indiano* adquiere una dimensión mítica que todavía se mantiene hoy. Se organizan rutas turísticas alrededor de las casas indianas (especialmente en el Maresme) o se celebra la *Festa dels Indians* de Begur, que reproduce los personajes indianos con sus trajes de época (incluidos los criados negros, representados por blancos pintados, un claro ejemplo contemporáneo de *blackface*). Como afirma Sánchez Suárez (1992, p. 156), su evocación va acompañada de un halo de romanticismo, exaltación y leyenda que impide avanzar una

puesta tolerancia, aunque también es objeto de curiosidad por su exotismo. Mientras es un niño inofensivo, el pueblo se llena de palabras como fraternidad, progreso y libertad, pero a medida que se hace mayor y le surgen inquietudes y sentimientos propios de la edad, comienza a ser visto como una amenaza y el pueblo comienza a desconfiar de él, imposibilitando su integración. La obra, que se avanza enormemente a su tiempo, no deja de ser una crítica de la hipocresía e ignorancia de una sociedad materialista que alardea de su apertura cuando en realidad es racista, hostil y cerrada. Rusiñol también destaca por escribir *L'hèroe* (1903), una desmitificación de la guerra de Cuba y la pérdida de las últimas colonias de ultramar.

29. Esto se representa en obras de Santiago Rusiñol como *El pati blau* (1903), o la comedia *La mitja taronja* de Josep M. Arnau (escrita hacia los años 1890).

30. El *rom cremat*, o simplemente *cremat* («quemado»), es una bebida alcohólica que consumían los marineros por la mañana para quitarse el frío. Elaborada con ron (habitualmente procedente de Cuba), café en grano, azúcar y especies mezclados, se calienta y se quema para que pierda parte del alcohol.

visión exenta de tópicos. Los restos que todavía quedan de su presencia testimonian su éxito y su filantropía (hospitales, escuelas, monumentos) con un impresionante legado arquitectónico reconocido como parte del patrimonio cultural catalán (Rodrigo, 2004), pero donde no siempre se hace mención de las bases esclavistas que hay detrás.

Zoos humanos en Barcelona

Como se ha visto, la participación catalana en el comercio colonial permitió un desarrollo económico e industrial de Barcelona que la situaron a un nivel semejante a las grandes metrópolis coloniales europeas. No es de extrañar, pues, que a finales del siglo XIX se convirtiera en escenario de distintas exposiciones universales. Aunque se trataba de lo que se llaman exposiciones menores, compartían con el resto de Exposiciones Internacionales el objetivo de ser grandes aparadores de los avances científico-técnicos producidos por el capitalismo y una representación pública del poder colonial y de la modernidad de las metrópolis que las impulsaban.³¹

Dentro de este formato es donde hay que situar las exposiciones «etnográficas» de carácter lúdico-pseudocientífico-comercial que proliferaron por Europa y los Estados Unidos desde mediados del XIX hasta los años 30 del siglo XX. Se crea un circuito comercial de exposición de individuos procedentes de las colonias que son exhibidos al público en un formato circense como si fueran animales, ya sea con un argumento científico o bien simplemente para saciar el deseo de los espectadores de ver de cerca a sujetos exóticos. El tratamiento racista de estas personas es obvio, siendo denigrados a posiciones más cercanas a la animalidad que a la humanidad. En muchas ocasiones la exhibición se hace en los llamados «jardines de aclimatación» o directamente en parques zoológicos: «Así, los salvajes humanos comparten

31. Destaca la Exposición Universal de Barcelona de 1888, que generó un importante impacto político y urbanístico en la ciudad, sobre todo en el actual Parque de la Ciutadella, pero no solo. Durante la Exposición se inauguraron obras y monumentos que reflejaban con orgullo el poder colonial, como el icónico monumento a Colón. O estatuas de personajes como Joan Güell o el General Prim (conocido por la brutalidad con la que reprimió la rebelión de los esclavos en Puerto Rico en 1847).

espacio físico y simbólico con las fieras salvajes, ya que para la sociedad del momento ambas comunidades de seres vivos participan de una casi idéntica esencia animal» (Sánchez Gómez, 2002, p. 83). De ahí la definición actual de estas exhibiciones como «zoos humanos» (Bancel *et al.*, 2002). No siempre está claro hasta qué punto los exhibidos lo hacían por propia decisión o bien habían sido capturados por los mismos «empresarios» que les «representaban». En cualquier caso, eran trasladados y exhibidos de una metrópolis europea a otra, con gran éxito de público y el apoyo entusiasta de los más prestigiosos antropólogos y naturalistas de la época.³²

España no es ajena a estos eventos. Según Sánchez Gómez (2002, p. 84):

conocemos al menos dos exhibiciones «etnográficas» de pueblos primitivos, ambas posteriores a la muestra filipina [Exposición de Filipinas de Madrid de 1887]. Efectivamente, en 1897 se presenta, primero en Barcelona, más tarde en Madrid y puede que en alguna otra ciudad, un numeroso grupo de individuos de etnia Ashanti procedentes del África Occidental británica.

Los Ashanti no fueron los únicos humanos exhibidos en Barcelona. También pasó por Barcelona a finales de 1899 el tour europeo de Buffalo Bill y su Wild West Show, donde se mostraban los «últimos ejemplares de pieles rojas» al lado de caballos, búfalos y bisontes. Luego hubo una exhibición de un grupo de inuits de la Península de Labrador (1900), un grupo de un centenar de senegaleses en 1913 y unos fulah de Guinea Ecuatorial en 1925 (estos dos últimos «contrata-

32. Afirma Sánchez Gómez que desde el siglo xv se mostraban en Europa seres humanos considerados salvajes, extraños o primitivos, pero que a mediados del siglo xix el fenómeno se dispara, al tiempo que se presentan como una muestra de carácter científico, produciéndose una reorientación gradual de lo simplemente raro, curioso o monstruoso a lo exótico, salvaje o primitivo, desde una mirada marcadamente colonial (Sánchez Gómez, 2002, p. 84). Este nuevo modelo de exposición pretendía combinar la diversión con la finalidad científica educativa, a través de la exposición de edificios o viviendas nativas con los sujetos originarios dentro de ellas. De esta manera la opinión pública podía conocer a los salvajes exóticos, mientras que los antropólogos u otros científicos interesados en los pueblos primitivos tenían a disposición «ejemplares vivos» para estudiar las razas humanas. El precedente es París en 1867, donde se realiza la primera exposición etnográfica con una «muestra viva de núbios», donde acudieron miembros de la Sociedad Antropológica de París a estudiarlos.

dos» en el Parque de Atracciones del Tibidabo). En 1930 se realizó en Barcelona la Exposición Misional, donde se reproducían las condiciones de vida de los misioneros en África para promover el apoyo a la evangelización en las colonias (Sánchez Gómez, 2006).

Quizá por ser la primera, la exhibición de los ashanti de 1897 tuvo un gran impacto en la sociedad barcelonesa, tal y como quedó recogido en la prensa de la época.³³ Según explican Contreras y Terradas (en un pionero artículo de 1984), se trataba de un grupo de 123 personas procedentes de la colonia inglesa llamada entonces Costa de Oro (actual Ghana), que un empresario, M. Gravier, llevaba a Barcelona después de ser exhibidos en Francia. Los ashanti se instalaron en un solar de la Ronda de la Universidad, donde estuvieron desde julio hasta noviembre de 1897. En el campamento no solo mostraban sus talleres artesanales, sino que realizaban un espectáculo «medio salvaje, medio artístico» que consistía, según describían los medios barceloneses, en bailar y «realizar costumbres habituales que para ellos constituyen su manera de ser» (Contreras y Terradas, 1984, p. 32). Pagando 1 peseta el público podía observar esos salvajes, ya fuera por curiosidad o por el interés de «conocer usos, costumbres y forma de ser de las razas negras» (*Noticiero Universal* del 24 de julio de 1897, en Contreras y Terradas, 1984, p. 32).³⁴ La larga estancia de los ashanti permitió a los barceloneses vivir experiencias como el bautizo católico de dos niños nacidos en la ciudad condal, que fue motivo de gran expectación de público. A pesar de que parece que los ciudadanos establecieron una simpatía hacia este grupo ashanti, eran vistos y tratados como salvajes claramente distintos de los urbanitas civilizados. No hay que olvidar que se trataba de un momento histórico crítico para el colonialismo español, que trataba de justificarse ante la pérdida de las últimas colonias. Como recogen al final de su artículo Contreras y Terradas (1984, p. 36): «El pueblo que vino a Barcelona era un

33. También fue novelado por el antropólogo y escritor Jordi Tomàs Guilera en *Un cor aixanti* (2008).

34. Afirman Contreras y Terradas (1984) que los comentarios de la prensa no se limitaron a dar información de la llegada del grupo y su espectáculo, sino que su presencia provocó cierto interés en conocer detalles de su historia y su cultura, generando incluso algunas reflexiones sobre la propia cultura catalana o la occidental por comparación. También para hacer sátira de los asuntos políticos del momento. En cualquier caso, la dicotomía salvaje-civilizado estaba bien presente tanto en el público como en la prensa.

pueblo recientemente derrotado por la civilización europea y que esta paseaba por sus territorios. Este detalle no obtuvo ningún comentario por parte de la prensa».

Las exhibiciones etnográficas se desarrollaron paralelamente a los esfuerzos científicos para clasificar a los humanos, ofreciéndose como un espacio ideal para poder estudiar y mostrar los ejemplares en vivo, buscando en estos salvajes el «eslabón perdido» de las teorías evolucionistas que separaba a los animales de los humanos. Estas interpretaciones situaban a los negros en el mismo lugar que ya les había puesto la esclavitud: más cerca de la animalidad que de la humanidad. En el año 1906, el zoológico de Nueva York todavía puso un pigmeo del Congo Belga en la misma jaula que los chimpancés, causando gran hilaridad entre los visitantes (Westerman, 2006, p. 117). Estas exhibiciones de salvajes tuvieron un importante rol en el desarrollo de la mentalidad popular, trasladando el racismo de la ciencia al pueblo. Solo de esta forma se puede entender la exhibición en zoos o «jardines de aclimatación» de seres humanos vivos. O la exposición de sus cuerpos en museos, una vez muertos; como fue el caso dramático de Sara Baartman, la famosa Venus hotentote, cuyo esqueleto, cerebro y genitales estuvieron expuestos durante muchos años en el Musée de l'Homme de París.

El Negre de Banyoles

Lamentablemente, a pesar de la singularidad de su caso, el destino final de Sara Baartman es solo un ejemplo de los miles de cuerpos colonizados que se exhibieron y todavía se mantienen en los almacenes de muchos museos europeos, resultando un problema grave hoy por su escandalosa procedencia. En todas las colecciones biológicas y anatómicas de las metrópolis creadas en el siglo XIX hay restos humanos de pueblos sometidos a la colonización (Sánchez Gómez, 2003). También en Cataluña, donde tenemos el caso de «El Negre de Banyoles», un tswana sudafricano que fue disecado a mediados del siglo XIX y exhibido en el Museo Darder de Banyoles (una pequeña ciudad de la provincia de Girona), desde 1916 hasta el año 1997. El caso del *Negre* generó una fuerte polémica en Cataluña en 1991, coincidiendo con los

preparativos de los Juegos Olímpicos de Barcelona, y duró hasta 2000, aunque parece que hoy día ya nadie se acuerda de ello.

El origen del supuesto guerrero es incierto, pero según el estudio de Westerman (2006), parece ser que el cadáver fue robado de su tumba y disecado por el famoso naturalista francés Jules Verreaux³⁵ en Ciudad del Cabo en 1830. Según contaba el mismo Verreaux en una carta dirigida a Georges Cuvier: «casi me costó la vida, ya que para obtenerlo lo tuve que exhumar de noche en un lugar vigilado por sus parientes» (Westerman, 2006, p. 67). El guerrero fue disecado con la misma técnica con la que los preparadores disecaban los animales y fue expuesto como un «betjuouana» o «bouchouana» en las salas de exhibición del barón Benjamin Delessert,³⁶ con el resto de trofeos de caza. Parece ser que el tswana no despertó mucho interés en Francia y finalmente fue adquirido en 1886 por el veterinario, naturalista y taxidermista catalán Francesc Darder, quien solía comprar animales exóticos disecados en París para venderlos en Barcelona.³⁷

El guerrero fue expuesto por primera vez al público en Barcelona durante la Exposición Universal de 1888. En enero de 1888 Darder anunciaba que su colección privada de historia natural estaría abierta al público durante un tiempo limitado, en un piso encima del Gran Café de Novedades, con una «sección de antropología, etnología y frenología formada por cráneos de diferentes razas humanas y un prepa-

35. La Maison Verreaux de París era una empresa mayorista del siglo XIX dedicada a la captura de animales exóticos en las colonias para venderlos en Europa. Por su dominio de la taxidermia, Jules Verreaux fue uno de los principales proveedores de animales disecados del Museo Nacional de Historia Natural de París, pero también de cráneos y esqueletos humanos para la colección antropológica del Musée de l'Homme. A principios del siglo XIX recoger y catalogar restos humanos de Homo Sapiens procedentes de las colonias para proveer los gabinetes antropológicos era de lo más normal para poder hacer una anatomía comparativa de las razas humanas.

36. El barón Delessert era un filántropo, banquero y magnate de la caña de azúcar que en calidad de mecenas de las ciencias había financiado el trabajo de los hermanos Verreaux a cambio de poder mostrar sus piezas disecadas en su casa de París (Westerman, 2006, p. 62).

37. Hay que situar a Darder como uno de los más importantes naturalistas de la época en Barcelona, una especie de versión catalana de Georges Cuvier o Paul Broca. Fue el creador del Museo de Historia Natural de Barcelona (1882) así como creador y conservador del parque zoológico municipal (instalado en el espacio que había quedado disponible en el Parque de la Ciutadella después de la Exposición Universal de 1888). Era un craniólogo amateur y coleccionaba cráneos de tantas razas humanas como podía (el museo conserva casi 90) para realizar la anatomía comparativa (Westerman, 2006, p. 101).

rado extraordinario, completamente único: el «betxuana», un negro del África meridional» (Westerman, 2006, p. 98). No se sabe cuánto tiempo estuvo expuesto en Barcelona, pero en 1916 el tswana llegó a Banyoles, con el resto de objetos y ejemplares que formaban parte de la Colección Darder que el naturalista cedió a la ciudad para la creación de un museo con su nombre.³⁸ Ahí estuvo expuesto, durante más de 75 años, sin aparentemente generar ningún problema, ni para la población de Banyoles (para quienes *El Negre* formaba parte de su paisaje identitario), ni por los visitantes (la mayoría de ellos escolares) del resto de Cataluña que iban al Museo. Hasta que en octubre de 1991 un médico de origen haitiano, el Dr. Alphonse Arcelin (residente en Cambrils desde 1979), un día descubrió por la prensa la existencia del tswana diseado y empezó una campaña unipersonal en contra de su exhibición, publicando en los periódicos catalanes que era una ofensa a la dignidad de la raza negra. La denuncia se produjo justo antes de que se celebrasen los Juegos Olímpicos de 1992 (donde Banyoles era sede olímpica de las pruebas de remo) y el Dr. Arcelin incluso amenazó de hacer una llamada a que los atletas negros boicotearan la celebración de los Juegos. Recibió un amplio apoyo internacional y un fuerte rechazo entre los ciudadanos de Banyoles, generando una enorme polémica política y social en Cataluña.³⁹ Arcelin continuó su campaña en los medios nacionales e internacionales, escribiendo cartas a personajes como Jesse Jackson, Jimmy Carter, Magic Johnson, el papa Juan Pablo II o Kofi Annan, y presentó un juicio contra el municipio en 1997. Ante la presión de los embajadores africanos, en marzo de 1997 el Museo cerró al público (provisionalmente) la Sala del Hombre, retirando la figura de la vitrina, que se guardó en el depósito del museo.

38. El vínculo de Darder con Banyoles se inició en 1910 por razones de salud. Se convirtió en benefactor de la ciudad, quien le nombró hijo adoptivo y por ello este le cedió su colección a cambio de crear un museo que llevara su nombre. El Museo Darder se inauguró en 1916.

39. Si en el exterior, especialmente en Estados Unidos, la respuesta antirracista fue rápida e inmediata, la reacción de los 14.000 habitantes de Banyoles fue negarse a «entregar» el tswana, haciendo una campaña de camisetas, pins o cajas de bombones con su imagen y el lema «No toquéis *El Negre*». También llevó a los ciudadanos a salir disfrazados de negros caricaturescos en el carnaval del año 1992, «con todos los atributos estereotípicos (falda de rafia, huesos en los cabellos y caras pintadas de negro). La idea era lúdica, pero el mensaje de los globos que llevaban era bien serio: <Quédate!>» (Westerman, 2006, p. 167). Durante ese agosto olímpico el Museo tuvo una cifra récord de visitantes (70.000), movidos por la curiosidad y la polémica.

La odisea del guerrero tswana no terminó aquí, porque la campaña de Arcelin acabó con la repatriación de *El Negre* hacia África, con el apoyo de la Organización por la Unidad Africana y la diplomacia internacional. El cuerpo fue trasladado al Museo Antropológico de Madrid la noche del 8 al 9 de septiembre de 2000, con la sola presencia del alcalde de la ciudad y la conservadora del Museo Darder (para esquivar la reacción de sus conciudadanos, quienes habían amenazado de impedir la extradición de *El Negre*). En Madrid prepararon sus restos mortales para el traslado, desmontando el cuerpo diseado y dejando solo el cráneo y los huesos. Desde Madrid se le repatrió y enterró, con todos los honores y solemnidad, en Botswana en octubre de 2000.⁴⁰

Lamentablemente, el caso del *Negre* no fue el primero ni el único.⁴¹ A lo largo del siglo y en nombre de la ciencia, muchos individuos considerados de razas inferiores o salvajes (especialmente los hotentotes y bosquimanos) fueron a parar en distintos museos europeos para ejemplificar el eslabón perdido entre animales y humanos.⁴² Solo con el inicio del siglo XXI se empezó a cuestionar esta exhibición de humanos y los restos pasaron a los depósitos de los museos o, como en el caso de Banyoles, fueron repatriados.⁴³

40. A pesar de que parece que se trataba de un tswana del norte de Ciudad del Cabo, fue enterrado en Botswana porque en la placa de la vitrina del museo indicaba que era un bosquimano del Kalahari, y así lo concluyó una autopsia realizada en el Hospital Josep Trueta de Girona en junio de 1993. Los restos tuvieron un entierro cristiano en Gaborone, con la presencia de personalidades de Botswana, como la primera dama del país, el Ministro de Asuntos Exteriores o el embajador español y la conservadora del Museo Antropológico de Madrid. Por su parte, el Museo Darder cerró sus puertas en 2003 para volver a abrir, renovado, en 2007. Posteriormente se ha sabido que en 1997 tres artesanos de Banyoles hicieron en secreto (por encargo del alcalde) un molde de silicona del tswana antes de que se lo llevaran. En 2015 se inició otra polémica en la ciudad ante la propuesta de realizar una estatua del Negre antes que el molde se deteriorara.

41. Ya en 1829 un farmacéutico alemán, Carl Friedrich Drège, había diseado una mujer bosquimana, también después de robar por la noche su cadáver enterrado (Westerman, 2006, p. 192).

42. Cuvier, por ejemplo, consideraba que el aspecto del hombre negro se acercaba al de un animal y prestaba atención especial a los hotentotes o los bosquimanos porque entre los miembros de la familia humana eran los más cercanos a los simios, solo un grado por encima del orangután (Westerman, 2006, p. 67).

43. En 2002 el Musée de l'Homme de París devolvió a África los restos de Sara Baartman.

Conclusiones: revisando el pasado colonial en Cataluña

El caso del tswana de Banyoles es significativo, tanto por el hecho de su exhibición hasta una fecha tan tardía como el año 2000, como por la polémica generada en la sociedad catalana sobre si esto era racista o no.⁴⁴ También es un indicador de los cambios que se han producido desde el inicio del siglo XXI, con una mirada mucho más crítica al colonialismo desde el interior de las antiguas metrópolis. Hoy en día se consideraría inaceptable la exhibición de un africano disecado, así como se está empezando a cuestionar la celebración en el espacio público de este pasado colonial. El ejemplo paradigmático de ello ha sido la reciente retirada de la estatua de Antonio López en Barcelona, y el cambio del nombre de la plaza dedicada al negrero por el del guineano Idrissa Diallo, un joven fallecido en un centro de internamiento en Barcelona en 2012.⁴⁵

En este cambio de perspectiva tienen un papel importante las nuevas generaciones de catalanes afrodescendientes, muy activos en denunciar la invisibilización de la presencia negra en Cataluña, evidenciando así los presupuestos etnocéntricos todavía presentes en la sociedad catalana.⁴⁶ Pero se trata de un movimiento que empezó hace

44. Analizar la reacción de la población de Banyoles y de Cataluña en general en esa polémica requeriría de un buen estudio que todavía no se ha hecho. Creo que se trató de un fenómeno más complejo que la simple negación ante la acusación de racismo. Para ellos el Negro era uno símbolo de su identidad, se lo habían apropiado como el resto del museo. Por otro lado, el racismo se mezcló con la situación político-identitaria catalana cuando se rechazó que «alguien de fuera» (y que además era negro) como el Dr. Arcelin y los poderes públicos españoles les obligaran a hacer cosas «sin tenerlos en cuenta».

45. La figura del Marqués de Comillas ha sido la más directamente denunciada por su pasado negrero y la retirada de la estatua era ya una demanda antigua en la ciudad, donde se ha mantenido la memoria popular de este pasado esclavista: la plaza tiene el sobrenombre de «plaza del negrero» y al monumento se le llamaba «El Negro Domingo». En 1935 ya fue sustituido por un retrato del capitán Maximiliano Biarreau, «mártir de la Libertad» (ejecutado el 6 de octubre de 1934 por defender la república). En 1941 se repuso la estatua, obra de Frederic Marès, en el emplazamiento actual. En 2010 se inició una campaña por parte de los sindicatos CCOO y UGT que pidieron al alcalde de Barcelona (entonces el socialista Jordi Hereu) que se quitara la estatua y cambiara el nombre de la plaza (por la acusación de traficante de esclavos) y se transformara el espacio en una Plaza de la Inmigración. Finalmente, el ayuntamiento de Ada Colau retiró la estatua el domingo 4 de marzo de 2018 organizando una fiesta ciudadana.

46. Por ejemplo, en la campaña que iniciaron en las redes sociales las navidades de 2017, mostrando la presencia de *blackfaces* en los blancos pintados de negro para re-

ya unos años con la obra de historiadores, antropólogos y escritores,⁴⁷ así como con la promoción de un debate público sobre monumentos y memoria histórica, a través de conferencias, rutas turísticas⁴⁸ o exposiciones como las del Museo de las Culturas del Mundo.⁴⁹ Todo ello ha resultado en un debate público que pone de relieve los intensos vínculos de la ciudad de Barcelona (y en general del conjunto de Cataluña) con el colonialismo y que no se puede ignorar más. El proceso revisionista tiene efectos en la mirada que la sociedad catalana tiene sobre ella misma pues, aunque no se trata de un fenómeno exclusivamente catalán, es a la vez inequívocamente catalán: «una parte de los ascendientes de quienes integran en la actualidad las élites políticas y económicas de Cataluña, de España y, en general, de la vieja Europa,

presentar al Rey Baltasar en las Cabalgatas de Reyes de Navidad, cuando hay en Cataluña más de 80.000 personas de origen africano.

47. Es un ejemplo la repercusión en la prensa del libro de Rodrigo & Chaviano (2017) que investiga los cimientos esclavistas de grandes sagas de la burguesía barcelonesa. En el ámbito literario, tenemos la novela de B. Serra *Los ojos del huracán* (2003) sobre la fortuna de una saga de catalanes negreros en Cuba a mediados del siglo XIX; o *El mar dels traidors* (2013), de J. Tomás, que explica la pesadilla de un joven que hace su primer viaje como médico en un barco que transporta esclavos ilegalmente a Cuba. También en 2013 se representó en el Teatre Nacional de Catalunya la obra de teatro de Rusiñol *Llibertat!*, revisando el tema del negro indiano con una mirada crítica al racismo y la discriminación actuales.

48. Durante la 1.ª Semana de la Antropología que se celebró en abril de 2016 se programó una ruta que, bajo el título «Barcelona, ¿ciudad de negreros?», recorrió de manera crítica los escenarios de la Barcelona esclavista. La ruta tuvo tanto éxito de gente de fuera de la academia que se tuvo que repetir en otra ocasión y parece que este año 2018 se volverá a hacer.

49. El Museo inició una revisión histórica del pasado colonial de la ciudad —incluyendo en ello su propio origen—, con la valiente exposición «Ikunde; Barcelona metrópoli colonial», una exposición que rompía la imagen ideal de la ciudad a través de su figura icónica preolímpica por excelencia, el gorila albino Copito de Nieve (López Bargados, 2017). La exposición mostraba el complejo entramado colonial que había entre la ciudad de Barcelona y la Guinea Española, con la creación, en 1959, del Centro de Aclimatación y Experimentación Animal de Ikunde, que aprovisionó durante una década buena parte de los fondos zoológicos, etnológicos, arqueológicos y botánicos del Ayuntamiento de Barcelona. Le han seguido dos exposiciones más que contribuyen a visibilizar el pasado colonial catalán. La primera, «Catatzònia», sobre la misión de los capuchinos catalanes en el Orinoco desde finales del siglo XVII hasta principios del XIX (exponiendo una selección de la colección del Museu Etnogràfic Missional Andino-Amazònic dels Caputxins de Catalunya). La segunda, titulada «Ifni. La mili de los catalanes en África» recoge la memoria de jóvenes catalanes que fueron destinados a hacer el servicio militar en Ifni, pequeño enclave español en la costa meridional de Marruecos, donde se libró una guerra de liberación censurada por el régimen franquista de 1957 a 1958.

estuvieron claramente relacionados con el mundo de la esclavitud atlántica» (Rodrigo & Chaviano, 2017, p. 10).

Esperemos que este capítulo contribuya también a visibilizar este pasado colonial y sus efectos sociopolíticos en la categorización de una desigualdad humana que permitió prácticas deshumanizadoras como la esclavitud, la exhibición y la museización de otros seres humanos, también en nuestro país. Recuperar la memoria de este pasado no es simplemente una cuestión de justicia, es también necesario para poder visibilizar las raíces coloniales de imaginarios, prejuicios y actitudes que actualmente se viven hacia nuestros vecinos, procedentes muchos de ellos o sus ancestros de esas viejas colonias, y que son reflejo y reconstrucción de relaciones de poder, desigualdad y exclusión que se repiten.

Referencias bibliográficas

- Bancel, N. et al. (dirs.) (2002), *Zoos humains. XIX^e et XX^e siècles*, Éditions La Découverte, París.
- Contreras, J. e I. Terradas (1984), «L'exhibició d'aixants a Barcelona, l'any 1897», *L'Avenç*, n.º 72, pp. 30-36.
- Descola, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París.
- Fradera, J. M. (1984a), «La figura del negre y del negrer en la literatura catalana del XIX», *L'Avenç*, n.º 75, pp. 56-61.
- (1984b), «La participació catalana en el tràfic d'esclaus (1789-1845)», *Recerques*, n.º 16, pp. 119-139.
- Izard, M. (1979), «Amèrica i l'economia catalana en el Vuitcents», *L'Avenç*, n.º 15, pp. 34-39.
- Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.
- López Bargados, A. (2017), «Museografías del disimulo: el legado colonial y la memoria de Barcelona como metrópoli imperial», *Quaderns-e*, n.º 21 (1), pp. 188-192.
- Maluquer de Motes, J. (1974), «La burguesia catalana i l'esclavitud colonial. Modes de producció i pràctica política», *Recerques*, n.º 3, pp. 83-116.
- Martín Casares, A. (2000), *La esclavitud en al Granada del siglo XVI. Género, raza y religión*, Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, Granada.
- Martínez Shaw, C. (1981), *Cataluña en la carrera de Indias, 1680-1756*, Crítica, Barcelona.
- (1992), «El comerç de Catalunya amb Amèrica al segle XIX», en *Les Amèriques i Catalunya. Cinc segles de presència catalana*, Departament de la Presidència, Generalitat de Catalunya, Barcelona, pp. 107-141.
- Martín Corrales, E. (1999), «La esclavitud en la Cataluña de finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX: Los amados sirvientes de indios y negreros», en C. Martínez Shaw (ed.), *Historia moderna. Historia en construcción. Economía, mentalidades y cultura*, Milenio, I, pp. 122-150.
- (2017), «La esclavitud negra en Cataluña entre los siglos XVI y XIX», en Rodrigo & Chaviano (eds.), *Negreros y esclavos. Barcelona y la esclavitud atlántica (siglos XVI-XIX)*, Icària editorial, Barcelona, pp. 17-45.
- Mateo Dieste, J. L. (2002), «Le retour de l'«indigène»: l'immigration et les paradoxes de la mémoire coloniale en Espagne», *Migrations-Société*, n.º 81-82, pp. 83-95.
- Nerín, G. (2015), *Traficants d'ànimes. Els negrers espanyols a l'Àfrica* (ed.) Pòrtic, Barcelona.
- Rodrigo Alharilla, M. (2004), *Cases d'Indians*, Fundació Caixa Manresa, Angle Editorial, Barcelona.
- Rodrigo, M. y L. Chaviano (eds.) (2017), *Negreros y esclavos. Barcelona y la esclavitud atlántica (siglos XVI-XIX)*, Icària editorial, Barcelona.
- Sánchez Gómez, L. A. (2002), «Las exhibiciones etnológicas y coloniales decimonónicas y la Exposición de Filipinas de 1887», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 57 (2), pp. 79-104.
- (2003), *Un imperio en la vitrina. El colonialismo español en el Pacífico y la Exposición de Filipinas de 1887*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- (2006), «Martirologio, etnología y espectáculo: la Exposición Misional Española de Barcelona (1929-1930)», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 61 (1), pp. 63-102.
- Sánchez Suárez, S. (1992), «Indians-Americans», en DDAA, *Les Amèriques i Catalunya. Cinc segles de presència catalana*, Departament de la Presidència, Generalitat de Catalunya, Barcelona, pp. 143-175.
- Soldevila, F. y F. Valls i Taberner (1979), *Història de Catalunya*, Editorial Selecta, Barcelona.
- Soler, T. (2001), *Història de Catalunya (modèstia a part)*, Columna edicions, Barcelona.
- Stolcke, V. (2008), «Los mestizos no nacen sino que se hacen», en Verena Stolcke & Alexandre Coello (eds.), *Identidades Ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 14-51.
- Vilar, P. (1987), *Catalunya dins l'Espanya moderna*, vol. IV: La formació del capital comercial, Edicions 62, Barcelona.
- Westerman, F. (2006), *El negre i jo*, Viena edicions, Barcelona.