

Cuerpos, racismo y ensamblajes

Aychakuna, racismo unkuy, ensamblaje ruraykuna

Bodies, racism and assemblages

Josep Martí,
jmarti@imf.csic.es

ORCID: 0000-0002-3739-5072

Institució Milà I Fontanals D'investigació En Humanitats (Barcelona)
Departament d'Antropologia i Arqueologia

Cita recomendada:

Martí, J. (2022). Cuerpos, racismo y ensamblajes.
Revista Sarance, (49), 46-68. DOI: 10.51306/
ioasrance.049.03

Resumen

No es rara la exhibición pública de cuerpos momificados en museos u otros tipos de instalaciones, algo que, por diversas razones, es objeto de justificadas controversias. El característico modelo dicotómico de Occidente siempre ha entendido las cosas y a las personas en relación de oposición. Por una parte, el mundo de la materia inerte y, por la otra, el de los seres vivos. Uno de los aspectos que resulta interesante de esta distinción es que el cuerpo, entendido como *res extensa* por el cartesianismo, ha quedado entre estos dos polos y asume fácilmente la categoría de objeto, como en el caso de los cadáveres o de los fragmentos corporales. En no pocas ocasiones, la exhibición de restos humanos tiene que ver con la práctica del racismo. En este artículo, me sirvo de la noción deleuziana de *ensamblaje* para analizar la centralidad que posee el cuerpo en la problemática del racismo. A lo largo del texto presto una especial atención al caso del cuerpo disecado de un africano que, con la denominación de *El Negro*, estuvo expuesto en un pequeño museo naturalista de la ciudad catalana de Banyoles durante casi todo el siglo XX. El caso de *El Negro*, que en los años 90 obtuvo repercusión mediática a escala internacional hasta que se consiguió su retirada del museo y la devolución de los restos del cuerpo a Botswana, puede entenderse dentro de una enmarañada red de ensamblajes en los que, además del racismo, hay que contar con otros como el de la museística, sentimientos identitarios locales y el panafricanismo.

Palabras clave: cuerpo, racismo, ensamblaje, identidad, colecciones naturalistas



Tukuysshuk

Wañushkakpi chakichishka aychata museo ukukunapi, shinallatak shuk ukukunapi rikuchishpa charikuyka mana mushukchu kan, puntamantami ruramushka kan. Chayta rurakkunaka shuk shuk yuyaykunatami chariyashpa, ruranallami yan kashka. Occidentemanta ishkaypura yuyayka tukuy kawsayta shikanyachishpallami rikun kashka. Shuk manyamanka churan wañushka nishpa materia inertekunata, shinallatak shukmanka kawsak nishka seres vivoskunata. Kaypi sinchi yuyayka, aychamantami kan, shinallatak puntaka kashna rikun kashka; re extensa nishpa, cartesiano yuyayta hapishpa, shuk shuk manyaman tiyarishkashna yuyaymi rikurin kashka, shukka ukuman, chayshukka hawaman, karu karu tiyarishka shina, chaymi shikanyari yuyay ninchik. Shina yuyayta hapishpami, objeto nishpa ñapash riksirinka wakin wañushpa chakichishka aychakunataka. Mana wakinpillachu kashka, chashna aychakunata chakichishpa shukkuna rikuchun munayka ashtami kashka. Chashna rurayka tiyan ninchikmi racismo yuyaymanta. Kay killkaypika, deleuziana de ensamblaje nishka yachaykunapimi markarishpa killkashka kan. Imashalla aychakunata rikuy kallarinchik racismo yuyayta, unkuyta charishpaka. Shinallatak, kay killkaypika shuk Africamanta yana runapa “El Negro” nishpa shutichishka aychata imashalla chakichishpa rikuchinkapak charishkamantami riman, chaypimi rikurin racismo yuyaykunata, Kay aychaka Banyoles kitipi, muese naturalista ukupimi chakichishpa rikuchinkapak churashka kashka ishkay chunka patsakwatakunapika. 90 watakunapika El Negro nishka aychataka shina charinakukpika, ashtakami tawka mamallaktakunamanta nalli nishpa rimashka, chaymatami anchuchinatukushka, shinashpa tikrachirka kay aychata Botswana nishka kuskaman. Kashna aychata chakichinalla yashka yuyaykunaka racismo unkuy tiyakpimi shinaman chayaran ninmi, ashtawankarin, shinallatak ruraykuna tiyanrami museística ruraykuna, llaktamanta kikinyariy yuyay-kawsaykuna, shinallatak panafricanismopash.

Sinchilla shimikuna: aycha; racismo unkuy; ensamblaje ruraykuna; kikinyariy; allpa mamapa tiyashkakakuna.

Abstract

The public display of mummified bodies in museums or other types of installations is not uncommon. To wit, for various reasons, it is the subject of justified controversy. The characteristic dichotomous model of the West has always understood things and people in an oppositional relationship: On the one hand, the world of inert matter and, on the other, the world of living beings. One of the interesting aspects of this distinction is that the body, understood as radical dualism or *res extensa* by Cartesianism, has remained between these two poles and easily assumes the category of object, as in the case of corpses or body fragments. Not infrequently, the exhibition of human remains has to do with the practice of racism. In this article, I use the Deleuzian notion of assemblage to analyze the centrality of the body in the question of racism. Throughout the text I pay special attention to the case of the dissected body of an African who, under the name of El Negro, was exhibited in a small naturalist museum in the Catalan town of Banyoles for most of the twentieth century. The case of El Negro, which in the 1990s received international media coverage until its removal from the museum and the return of the remains of the body to Botswana, can be understood within a tangled web of assemblages in which, in addition to racism, there are others such as museum work, local identity feelings and pan-Africanism.

Keywords: body; racism; assemblage; identity; naturalistic collections.

1. Introducción

Todavía recuerdo ahora el impacto que, de niño, en una visita al museo etnológico de Barcelona, me generó la visión de dos *tzantzas*, cabezas humanas reducidas, tal como se hacía en la tradición shuar. A pesar del tiempo transcurrido desde entonces, aun ahora conservo la imagen de aquellas pequeñas cabezas, con párpados cerrados y labios cosidos, colgadas a diferente altura, una al lado de la otra. Algunos años más tarde, también me impresionó ver un cuerpo humano disecado que se hallaba expuesto en el Museu Darder d'Història Natural de la pequeña ciudad catalana de Banyoles. Aquel museo, de reducidas dimensiones, venía a ser una mezcla de museo de historia natural y de lo que antiguamente se denominaba *Wunderkammer* o gabinete de curiosidades. Lo había fundado Francesc Darder, veterinario y taxidermista aficionado a la historia natural, que fue también quien instituyó el zoológico de Barcelona. El museo de Banyoles había sido creado en 1916 con las colecciones particulares de Darder sobre historia natural. Una de las salas del museo estaba dedicada al *Hombre*. Entre los múltiples objetos que se exhibían en este espacio se hallaban dos momias peruanas, cráneos prehistóricos, algunos fetos humanos conservados en formol, así como el cuerpo disecado de un hombre africano dentro de una vitrina. Habían dispuesto el cuerpo de pie, en su mano derecha empuñaba una lanza, en la izquierda un escudo y, por toda indumentaria, lucía un taparrabos y un penacho de plumas en la parte superior del cuerpo.

Mucho más posteriormente he tenido oportunidad de encontrarme con cadáveres expuestos. No es rara la exhibición de cuerpos momificados en museos dedicados a las viejas culturas egipcias o americanas. En un viaje que realicé no hace tanto tiempo a Palermo, en Sicilia, tuve oportunidad de visitar las catacumbas de los Capuchinos, en las que se exponen un gran número de cadáveres momificados, la mayoría de ellos del siglo XIX, sobre todo de religiosos, pero también de seglares, incluso niños. Estas catacumbas forman parte de la ruta turística de Palermo. Actualmente, es posible también en diversos países visitar exposiciones en las que, anunciándose con fines didácticos, pero con claros intereses lucrativos detrás, se muestran cuerpos humanos plastinados según la tecnología desarrollada por el anatomista alemán Gunther von Hagens¹.

Todos estos ejemplos mencionados tienen en común el hecho de la exposición de restos humanos que de una manera u otra conservan su configuración de "cuerpo". Son casos, pues, muy diferentes a los huesos sueltos que podemos ver en museos arqueológicos. En estos ejemplos, aunque se trate de materia orgánica sin vida, se nos sugiere a la persona, presentan lo que posiblemente se nos antoje como aquello más humano, el rostro.

¹ Son diversos los promotores de estas exposiciones itinerantes con denominaciones como *Body Worlds*, *Human Bodies*, *Bodies Revealed*, y no todos muestran transparencia ética en relación con la procedencia de los cuerpos humanos plastinados. Véase: Ulaby, 2006.



Figuras 1 y 2

[Izq.] Anuncio de una exposición con cuerpos humanos plastinados en Barcelona (2008) ; [der.] Anuncio de una exposición con cuerpos humanos plastinados en Heidelberg (2009).



Fuente: Fotografías del autor.

Pero sin entrar ahora en la dimensión ética, todos y cada uno de los casos mencionados, a pesar de las hondas diferencias que puedan presentar en cuanto a sus circunstancias, merecerían ser objeto de este debate. Querría destacar la honda impresión que me causaron los dos primeros ejemplos mencionados, especialmente porque, entonces, nada o muy poco sabía de antropología. La visión de aquellas dos *tzantzaz* shuar fue dura para mí. A pesar de la imagen serena que ofrecían aquellos rostros, desde el punto de vista afectivo, si algo se transmitía era violencia. Aquellas cabezas que, aunque con los párpados cerrados dejaban entrever a la persona, procedían de decapitaciones y habían sido violentadas al reducirse su tamaño. Y no menos contundente fue la visión del hombre africano en el museo de Banyoles. En este último caso, lo que distinguía aquella figura en cuanto a la manera de exponer los cuerpos momificados en los museos, era que, en lugar de mostrarse en disposición pasiva -que es lo que se puede esperar de un cadáver-, se lo había dispuesto como en estado de acción. El cuerpo estaba de pie, con su lanza en ristre y la mirada dirigida hacia lo lejos, como si estuviese en acción escrutadora. No se trataba de una figura de cera o un holograma artificial. A lo que invitaba el museo no era a verlo en su cualidad real de un humano desprovisto de vida, sino que violentando aquel cuerpo se lo había hecho objeto para representar algo. De acuerdo con el imaginario etnográfico, expresión y representación se fundían en él como si de una única cosa se tratara².

² Mientras que en la representación tenemos "imitación", la expresión es algo que emerge de la misma persona,

El característico modelo dicotómico de Occidente siempre ha entendido las cosas y a las personas en relación de oposición. Por una parte, el mundo de la materia inerte y por la otra el de los seres vivos, conceptualizando dentro de ellos a los humanos en términos de excepcionalidad. Uno de los aspectos que resulta interesante de esta distinción es que el cuerpo ha quedado entre estos dos polos. En ocasiones se lo identifica con la persona y en otras –de acuerdo con la distinción cartesiana de *res cogita* y *res extensa*- asume la categoría de objeto, como en el caso de los cadáveres o de los fragmentos corporales (Esposito, 2015, p. 3). Esta basculación entre los dos polos es precisamente aquello que, en ocasiones, nos hace sentir un cierto desasosiego cuando el cadáver acaba tomando el rango de objeto artístico o de exhibición por razones que van más allá de la persona o que incluso la ignoran, como era el caso del hombre de Banyoles con el que hemos iniciado el artículo.

2. El Negro de Banyoles

Hasta los años 90, el cuerpo disecado de aquel hombre africano constituía un objeto más del museo que la mayoría de los habitantes de aquella pequeña ciudad habrían visto alguna vez en su vida. Además de los visitantes ocasionales, al museo Darder acudían sistemáticamente visitas escolares, y el cuerpo del africano, a pesar de su singularidad, no recibiría mucha más atención que el gran león disecado o los fetos humanos conservados en formol. Según resultados de una analítica forense obtenidos en 1993, se trataba del cuerpo de un bosquimano, si bien en el catálogo originario del museo figuraba como un individuo tswana procedente de una zona actualmente en Sudáfrica (Westerman, 2006, p. 181). Posiblemente se trataría de un bosquimano integrado socialmente en un grupo tswana (Westerman, 2006, p. 214)³. El cuerpo, justo después de su muerte, fue desenterrado y robado por el taxidermista francés Jules Verreaux, en Sudáfrica, hacia 1830 (Westerman, 2006, p. 67). Verreaux, junto con su hermano Edouard, comerciaba con animales que, una vez disecados, distribuía por Europa. El cuerpo del africano fue disecado y exhibido en 1831 en París, en una exposición taxidérmica. Tras la muerte de los hermanos Verreaux, Francesc Darder compró el cuerpo en 1880 y lo exhibió en la exposición universal de Barcelona de 1888. En 1916 pasó a formar parte del museo de Banyoles.

En 1991, el médico Alphons Arcelin, de origen haitiano pero residente en Cataluña, inició una campaña de denuncia en contra del anacronismo racista que según él implicaba la exhibición de aquella pieza de museo a la que ya se conocía

implica hacer palpable un estado del yo (Green, 2007, p. 269). Se trabajó el cadáver disecado del hombre africano para que imitara una acción y también que simulara expresión. Algo parecido se hizo con el cuerpo de un español, disecado en la misma época que el africano, concretamente en 1828, y que estuvo expuesto en el Musée d'Allard de Montbrison, Francia, hasta 2002. Se lo mostraba erguido y con los atuendos de herrero (Molina, 2020, p. 226-230).

³ En relación con la polémica de si se trataba de un bosquimano o un tswana, véase: Parsons, 2000.



por doquier como el Negro. Coincidiendo con la proximidad de los juegos olímpicos en Barcelona (1992) cuya una de sus sedes radicaba precisamente en Banyoles, la campaña obtuvo un inmenso eco internacional. Además de los cientos de artículos en la prensa escrita y múltiples programas televisivos, se implicaron políticos del máximo rango de diversos países, representantes del mundo académico, del ámbito eclesiástico, organizaciones no gubernamentales y organismos internacionales como la Organización para la Unidad Africana, además de la UNESCO y la ONU. El mensaje era claro, aquella pieza no podía continuar siendo expuesta en el museo.

El revuelo a escala internacional que se había originado en torno al museo Darder no sentó nada bien a la pequeña ciudad de Banyoles. Su alcalde, Joan Solana, perteneciente al partido socialista, negaba que la exhibición de aquel cuerpo tuviera algo que ver con racismo (Solana, 2001, pp. 91 y 103). Los ciudadanos de Banyoles cerraron filas para defender a *su negro* (Westerman, 2006, p. 167) ante lo que se entendía como una injerencia foránea a la voluntad de la comunidad. El ayuntamiento se negó a retirar el cuerpo del bosquimano durante las actividades olímpicas celebradas en la ciudad, a pesar de la amenaza de boicot por parte de algunos países: “El Negro es propiedad nuestra –dijo un portavoz municipal-. Es un asunto nuestro y nadie debe meterse en él” (Parsons, 2002, p. 24).

La resistencia de la ciudad no se limitó a los comunicados oficiales de sus representantes. Empezaron a circular objetos que reivindicaban la propiedad de aquel cuerpo momificado para la ciudad. Entre otros, se exhibían camisetas con el lema “no toquéis el negro” y *pins* relacionados con el tema (Westerman, 2006, p. 167). Ante la trascendencia de aquel cuerpo más allá de lo que hasta entonces había sido su espacio familiar, se generaron souvenirs de la ciudad y del museo, como postales y otros objetos con la imagen del bosquimano e incluso se lo representó en forma de *caganer*, una figura tradicional en los pesebres navideños catalanes⁴. También en el carnaval de la ciudad de 1997 se hicieron referencias directas o alusiones a la pieza del museo (Fock, 2009, pp. 168-176).

Como era lógico esperar, también el ámbito de la museística tomó cartas en el asunto. Según la conservadora del museo Darder, aquel cuerpo momificado era la pieza más importante de la que disponían, la más famosa de la colección y por tanto insustituible (Westerman, 2006, p. 173), y se expusieron razonamientos a favor de conservar la pieza como exponente de la mentalidad de la época en la que se creó el museo, a principios del siglo XX. Se argüía que se debía entender aquel museo en la línea de la tradición de las colecciones naturalistas con piezas exóticas que incluían

⁴ El *caganer* es una figura de belén, en postura de estar defecando, que en Cataluña se conoce desde finales del siglo XVII. Si antes lo más habitual era representar una figura propia del medio rural, modernamente se incorporan todo tipo de personajes populares, especialmente si despiertan simpatía entre la población. En el boletín de la asociación *Amics del Caganer* de 1998, se anuncia como novedad el “Negre de Banyoles” (Sarraté, 1998, p. 4).

restos humanos de diferente procedencia. Se decía también que muchos museos exponen momias y otros tipos de ejemplares humanos y que, aunque los grandes museos pueden permitirse el prescindir de piezas si así lo aconseja la sensibilidad dominante del momento, éste no podía ser el caso del museo Darder debido a su humilde condición. Al fin y al cabo, era la curiosidad y no el racismo aquello que motivaba la visita al museo (Solana, 2001, pp. 22-23). En un informe técnico de la junta delegada del museo se concluía que “el contexto de la exposición del individuo humano naturalizado de la sala del Hombre era completamente justificado y que el contenido de aquella sala no tenía que ser motivo de ofensa para nadie” (Solana, 2001, p.: 24). También intervinieron otros especialistas como un historiador de la taxidermia de la School of Biological Sciences de la universidad de Londres quien, por el interés histórico de la pieza, defendía que no se la llegara a destruir (Solana, 2001, pp. 98-99). Por último, en 1997, la asociación de museólogos de Cataluña hizo público un manifiesto en el que decía que la exhibición museística del bosquimano naturalizado en el museo no fue nunca una manifestación de carácter racista e insistía en la conservación del cuerpo por su “valor museístico y patrimonial incuestionable” (Solana, 2001, pp. 103-104).

3. El racismo como ensamblaje

La población de Banyoles no entendía como algo reproachable el hecho de que en su museo se expusiera el cuerpo disecado de un humano. Tampoco lo veía como un acto de racismo por el hecho de tratarse de un africano negro. Incluso se habían encariñado con aquella figura a la que denominaban afectuosamente “*el nostre negre*” (nuestro negro). A la pregunta de qué les parecería si en lugar de aquel cuerpo se expusiera en el museo el bisabuelo o tatarabuelo de la familia, mostraban una expresión de incredulidad por parecerles peregrina la pregunta. No era lo mismo. Una diferencia fundamental era la distancia, tanto la geográfica como la temporal. La persona que habría sido la de aquel cuerpo africano no tenía nada que ver con ellos, desconocían cuál habría sido su nombre, ni los lazos que hubiera podido tener con su entorno familiar; incluso no sabían nada de su lugar de procedencia. Además, el hecho de estar rodeado de cráneos y otros objetos que aludían a los albores de la humanidad hacía ver aquel cuerpo, tal como alecciona la mirada evolucionista, como algo primitivo y desligado de nuestra realidad actual. Siempre lo habían visto ahí y su presencia no era en absoluto inquietante sino perfectamente lógica dado que constituía, junto a las dos momias que se hallaban en la misma sala, un objeto museístico que se adecuaba al rótulo que definía el contenido de la sala: *El hombre*. Sin embargo, la idea de que el museo albergara a un barcelonés disecado del que no supieran tampoco nada de su historia personal, sería difícil de imaginar. ¿Sería pues quizás una cuestión de racismo?



A veces me imagino el racismo como una especie de niebla que lo envuelve todo. Se ve y no se ve, la niebla puede ser más tenue o más espesa, dependiendo de cómo sopla el viento. Penetra en el valle de la misma manera que se disipa en el momento menos esperado. El pensamiento racista forma parte de un mundo virtual que se actualiza cuando se tercia. El conjunto de capacidades virtuales o actualizadas forma lo que Manuel De Landa denomina *espacios de posibilidad*, cuya estructura es importante para explicar los fenómenos emergentes (De Landa, 2011, p. 5). No hace falta reconocerse como racista. Incluso se puede considerar el racismo como una ideología despreciable. Pero en una sociedad como la catalana, que mayoritariamente se cree libre de tales prejuicios, la nube del racismo nunca ha desaparecido del horizonte. Es real en su virtualidad y es real asimismo cuando se actualiza en hechos muy concretos, algunos aparentemente insignificantes como en el caso de los microrracismos, y en otros mucho más flagrantes como cuando a determinado tipo de personas, las inmobiliarias se niegan a alquilarles una vivienda⁵ o se les deniega la entrada en una discoteca⁶.

Sirviéndonos de la teoría de Deleuze y Guattari (1980), y Manuel De Landa (2006, 2016), nos puede ser de servicio entender el caso del Negro de Banyoles dentro de diversos ensamblajes, uno de ellos, obviamente, el del racismo.

Cuando hablamos de *ensamblaje* no nos referimos a una simple configuración, sino que esta noción lleva implícita la idea de movimiento y conectividad, de agencia procesual. En el caso del ensamblaje, hablamos de articulación entre las partes que lo componen; una articulación, sin embargo, constantemente cambiante que va creando de esta manera nuevas unidades o identidades (MacGregor Wise, 2005, p. 83). En los ensamblajes se produce la disolución de agencia y estructura. Siguiendo a Deleuze y Guattari (1980), los ensamblajes poseen las siguientes características:

1. Los ensamblajes son relacionales. Establecen relaciones entre diferentes elementos. Estas relaciones son no obstante de exterioridad, cosa que implica que cualquier parte que compone el ensamblaje se puede separar e incorporar en un diferente ensamblaje en el que las interacciones son diferentes (De Landa, 2006, p. 10). El museo Darder de Banyoles forma parte del ensamblaje de la museística. Se trata de una institución más junto a aquellas que reúnen colecciones de objetos con fines de estudio y divulgación. Pero durante el tiempo en que albergó el africano disecado, también formaba parte del ensamblaje del racismo, así como se intensificó su valor en el ensamblaje propio del sentimiento de comunidad de la ciudad de Banyoles, una vez el cuerpo del bosquimano obtuvo notoriedad pública.

⁵ En un estudio reciente promovido por el Ayuntamiento de Barcelona se confirmó que el 62% de los agentes inmobiliarios de Barcelona acepta discriminar a los posibles inquilinos por razones de origen étnico (Fitó, 2021).

⁶ Véase: <https://sosracismo.eu/denuncia-derecho-admision-racista/> [fecha de consulta: 19.01.2022].

2. Los ensamblajes son productivos. Un ensamblaje no se tiene que entender como una mera representación de la realidad, sino que —por emergencia— se producen sentidos que van más allá de los elementos tomados por separado. Dentro del ensamblaje del racismo, la visión de un cuerpo racializado expuesto como objeto y otorgándole un tratamiento que no sería admisible para otros tipos de cuerpos genera, por emergencia, sentidos de jerarquía entre cuerpos racializados, entre aquellos que se pueden exponer como objeto de museo y aquellos que nunca se podrían hallar en esta misma situación.
3. Los ensamblajes son heterogéneos. Se establecen conexiones entre elementos de la más diversa naturaleza, seres orgánicos, inorgánicos, entidades sociales o ideas. En el caso del racismo son las conexiones que se hacen entre unos cuerpos que presentan determinadas características fenotípicas con determinadas ideas, siendo paradigmáticas las que Arthur de Gobineau expuso en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, pero además hallamos elementos muy diversos como determinadas instituciones (racismo institucional), objetos, todo aquello que implica el racismo medioambiental que se materializa en determinados barrios con edificios insalubres y escaso equipamiento ciudadano, etc.
4. Los ensamblajes se constituyen por flujos agenciales entre los elementos que los componen. Tomando como ejemplo el evento que constituye la visita de escolares al museo Darder, podemos constatar flujos agenciales que contribuyen al ensamblaje del racismo. De la misma manera que los marcos de los cuadros ejercen agencia sobre aquello que encuadran, constituyen un metamensaje (Bateson, 1987, p. 130), la vitrina del museo afecta el cuerpo expuesto. A estos flujos agenciales les podríamos añadir los propios de las miradas curiosas de un público que se agolpa alrededor de aquel cuerpo inmóvil haciendo sus potenciales comentarios, y, planeando en aquel mismo instante, aquel *statu quo* cognitivo que hace que uno no se cuestione la presencia de aquel cuerpo racializado en aquel espacio.
5. Los ensamblajes crean territorios. Un ensamblaje se puede conceptualizar como un “territorio” producido por los afectos entre relaciones que se hallan en un constante flujo. Algunos de estos afectos estabilizan el ensamblaje, otros lo desestabilizan o deterritorializan (Fox y Alldred, 2015, p. 401), de manera que estos territorios se someten a transformaciones constantes. Las entidades heterogéneas que configuran el ensamblaje interactúan en un momento determinado de la misma manera que pueden dejar de interactuar. Los ensamblajes son siempre dinámicos. Así, por ejemplo, la pérdida de credibilidad en el ámbito científico del concepto de “raza” constituyó un hecho deterritorializador del ensamblaje del racismo. El dinamismo



del ensamblaje, sin embargo, territorializó el concepto de “cultura” al adscribirle repercusiones sociales que antes se otorgaban a la raza (Martí, 2003).

El racismo forma un ensamblaje, un ente semiótico-material del que forman parte agresores, agredidos, ideas y actitudes, instituciones, objetos... El racismo se ha ido construyendo mediante el relato científico de la realidad de las razas humanas y de la mayor o menor valoración entre ellas. Hay muchos tipos de racismo, pero el más característico es aquel que centra su mirada en los cuerpos. Al fin y al cabo, el término “racismo” procede de “raza” aunque, paradójicamente, el racismo es más real incluso que raza. Sabemos que, desde el punto de vista biológico, las razas humanas constituyen un constructo social. El genetista Luigi Cavalli-Sforza (2001) ya demostró que no se puede hablar de “raza” para los seres humanos. Lo que no significa que no haya efectos reales derivados del constructo. Pero, además, también sabemos que, en el fondo, no es la raza aquello que ocasiona el racismo, sino que el mismo concepto de “raza” es una creación del racismo (Coates, 2015, p. 7). O tal como escribió Dorothy Roberts: “*Race is not a biological category that is politically charged. It is a political category that has been disguised as a biological one* [La raza no es una categoría biológica que está políticamente cargada. Es una categoría política que ha sido disfrazada como biológica] (Roberts, 2011, p. 4).

Cuando se habla de racismo, el sufijo –“ismo” alude a ideología y por lo tanto es en las ideas en lo primero en lo que pensamos. Entender el racismo exige escarbar en los fundamentos mismos de las lógicas sociales que marcan la sociedad occidental. No todas las culturas conciben el cuerpo de la misma manera. El naturalismo propio del pensamiento occidental considera tanto a humanos como a los no-humanos como un fenómeno natural. En base a nuestra concepción naturalista de la realidad, todos los seres humanos, como entes biológicos, somos iguales y esto es una poderosa razón que explicaría la aversión que la sociedad occidental ha tenido hacia el canibalismo. Con la antropofagia, el ser humano es *degradado* a pura materia. Si se aceptase la antropofagia como sistema, ello implicaría reconocer estatus ontológico al cuerpo humano como *carne*, algo que debido a nuestra ontología naturalista debería ser válido tanto para los comidos como para los que comen. La idea de otorgar estatus ontológico al cuerpo humano como *carne* resultaría profundamente inquietante y desestabilizante (Martí, 2021, pp. 83-95). Esto es lo que nos hace ver el canibalismo como algo inconcebible, tanto que ni siquiera aparece de forma explícita en los códigos penales de muchos países del ámbito occidental, entre ellos España, Francia, Alemania o los EEUU. Según el modelo ontológico occidental moderno, no se experimenta el cuerpo del otro como *carne* sino como un semejante. Pero esto no implica ni mucho menos que a este semejante no se le pueda discriminar, esclavizar o incluso asesinar. La ontología cartesiana propia de Occidente no se limita a distinguir entre materia y espíritu, sino que dentro de la dinámica jerarquizante del pensamiento oposicional

dualista, se concibe la materia como inferior al espíritu. Tal como lo entiende la tradición humanista, es este “espíritu” lo que hace considerar la “humanidad” como categoría moral y aquí se establecen diferencias entre humanos, de manera que a una parte de ellos se los puede encasillar en la «zona del no-ser» fanoniana (Fanon, 1971). Es a lo que se refiere Sylvia Wynter cuando dice que la discriminación, mediante categorías ontológicas negativas, es estructural en la tradición occidental (Wynter, 1987, pp. 236-237). A pesar de los logros del humanismo en Occidente, no olvidemos que la abolición definitiva de la esclavitud en España no fue decretada hasta 1880 (casualmente, el año en que Francesc Darder compró el Negro en París), y que en el siglo XX, la discriminación racial estuvo en la base del holocausto judío, la segregación en los EEUU (abolida en 1964) o el *apartheid* sudafricano (abolido en 1991). Todo esto enlaza con lo que Fanon dijera ya hace tiempo: “la desdicha y la inhumanidad del blanco es haber matado al hombre en alguna parte” (Fanon, 1971, p. 187).

Cuando hablamos de las propiedades semiótico-materiales de los ensamblajes es porque en ellos también coinciden elementos más allá de la dimensión ideacional. Y un aspecto central es el del cuerpo, en toda su materialidad. El cuerpo no está ahí tan solo para ser comprendido –por ejemplo, a través de las lentes racistas- sino también para ser sentido. Sin duda impactaba el hecho de encontrarse con un ser humano disecado, lanza en ristre, en el museo de Banyoles. Quizá habría quién pensara que algo podía rechinar con aquella figura, pero si no resultaba del todo disonante era porque al fin y al cabo cuadraba con el uion que establecía el itinerario del museo. Era un *acto museístico*, pero si por un momento uno se planteaba lo que significaba presentar un cuerpo-objeto, el propio de un africano, sabiendo que ello no sería admisible con el cuerpo de un blanco, aquel *acto museístico* implicaba -y al mismo tiempo sobrepasaba- una clara línea divisoria que lo hacía ya entrar en el terreno del racismo. El público del museo es muy posible que no se considerara racista, ni tampoco los curadores, ni el tribunal que absolvió de racismo al museo tras la denuncia presentada por Alphonse Arcelin (Westerman, 2006, p. 182); además, la política municipal de Banyoles de aquel momento destacaba por sus medidas de integración en el sistema escolar y el sanitario para inmigrantes africanos (un 4% de la población) (Molina, 2020, p. 146). Pero, dentro del ensamblaje del racismo, cada mirada al Negro en su vitrina que no alzara la voz constituía un acto racista. Por eso decimos que los ensamblajes son *productivos* y no meras ideas abstractas. Y es en estos momentos donde se aprecia que en los ensamblajes, estructura y agencia se diluyen. La niebla del racismo penetraba en las dependencias del museo, aunque no llegara a conceptualizarse.

El racismo se sirve de la materialidad de los cuerpos, al margen pues de las personas que los encarnan, para justificar la discriminación a una parte de la población



humana a la que se le niega todo aquello que el humanismo consideraba digno del ser humano. Si los afectos que se generan en todo ensamblaje son fundamentales para entender su dinámica, esto sucede asimismo con el racismo. De la misma manera que se ha intentado degradar al otro mediante alusiones a su inteligencia o moral, se ha recurrido también a sentimientos tan importantes como el asco. El asco, entendido como emoción negativa, es algo visceral que alude directamente a la materialidad, una materialidad que nos repugna al entrar en contacto con nuestro cuerpo. Podemos decir que un determinado alimento nos da asco, de la misma manera que una pieza de ropa roñosa o ciertas alimañas. En cambio, nos parece menos apropiado aplicar esta valoración a la música, al mal tiempo o al diseño de un edificio, por mucho que nos desagraden. El asco, a diferencia de otras emociones negativas como el odio, se da por la mera presencia, por el mero ser. A diferencia del odio que puede referirse a cosas mucho más abstractas, el asco implica terror háptico hacia aquello que nos repugna, implica el horror al contacto, ya sea el contacto directo de piel contra piel o también hacia el olor que desprende. En el caso del racismo, el recurso al hedor no es algo ocasional, como el que se pueda sentir ante una persona desaseada, sino que se aplica a todo un colectivo. El olor servía de argumento para justificar la segregación institucional y la opresión racial en los Estados Unidos (Synnott, 2003, p. 449)⁷.

Se puede odiar a una persona por algo que ha hecho o piensa. En cambio, se puede sentir asco ante la mera materialidad de algo. Por estas razones, no resulta difícil entender que el asco constituya un aspecto importante dentro de la dinámica de los flujos afectivos propios del ensamblaje del racismo. Se odia a los negros por lo que representan y se siente asco ante los negros por lo que materialmente son. Mientras que el odio tiende a moverse principalmente en la dimensión cognitiva, el asco lo hace en la afectiva. El odio implica negatividad para quien lo siente. En el asco, en cambio, la negatividad se traslada a aquel o aquello que la genera. Nada puede ser tan demoledor como adscribir a alguien que causa asco, no por algo que pueda haber hecho sino por ser lo que es. Y es así como actúa el asco en el ensamblaje del racismo. La repugnancia ayuda a marcar una línea entre las zonas del “ser” y del “no-ser”.

Encontramos fácilmente alusiones al asco en los relatos en los que se tematiza la toma de contacto entre europeos y africanos. Algunas las hallamos ya lejos en el tiempo:

Envidian en los blancos la barba poblada. [...] Era tanta la admiración que causaba a algunos nuestras barbas, que no se satisfacían con menos que con manosearlas, hasta convencerse que no eran artificiales y postizas [...] Excusado es decir cuanto sufriría al verme sobado por manos tan asquerosas y repugnantes y sin libertad de repugnarlo, a trueque de granjearme su benevolencia y amistad. (Usera, 1848, pp. 14-15)

⁷ No hace tantos años, una marca comercial de colchones en el Perú recibió una fuerte crítica social por recurrir precisamente a la idea del mal olor de los afroamericanos. Véase: <https://cafetaipa.com/2018/09/el-colchon-de-racismo-en-la-publicidad-peruana-saga-falabella-drimer-crisis-reputacion/> [fecha de consulta: 23.12.2021].

Otras alusiones nos son más cercanas, como cuando el entonces Gobernador de lo que fuera la Guinea española (principios del siglo XX), hablando de los bubis, la población autóctona de la isla de Bioko, describía a la mujer como “raqúitica, mal formada y repugnante” (Ramos Izquierdo, 1912, p. 32).

Pero también hallamos parecidas alusiones en nuestros días, como cuando alguien puede llegar a decir “Los negros me dan asco físico. No podría ir sentado en el metro al lado de un negro”⁸.

El gran valor del asco para el ensamblaje del racismo se muestra en este tipo de expresiones, algo que actualmente no es raro observar en ámbitos de la extrema derecha española: “Yo antes de emparejarme con un negro me pego un tiro. LOS NEGROS ME DAN ASCO” (subrayado original)⁹.

Si una piel oscura genera rechazo o motivo de discriminación, resulta perfectamente lógico que quienes padecen esta injusticia adopten medidas para esquivarla como, por ejemplo, recurriendo a tecnologías de blanqueamiento de piel. Aunque, de esta manera, las personas de piel oscura que se despigmentan la piel, especialmente mujeres, efectúan un acto de racismo para escapar del racismo. También la extendida práctica de despigmentación de la piel forma parte del ensamblaje racista (Martí, 2014).

Figuras 3

Productos cosméticos para blanquear la piel en un mercado de Malabo (Guinea Ecuatorial, 2012).



Fuente: Fotografía del autor

⁸ Opinión de un joven de 19 años reproducida en Calvo Buezas, 1995, p. 27.

⁹ Foro del White Pride World Wide <https://www.stormfront.org/forum/t1268044/> [fecha de consulta: 29.12.2021].



En el caso de los ensamblajes resulta útil diferenciar la dimensión molar de la molecular, una distinción que hallamos en la filosofía de Deleuze y Guattari. La dimensión molar se refiere a un todo identificable, tal como un organismo o sociedad en el que entendemos que hay relaciones estables y homogeneizadas. Se trata de un todo orgánico, unificado y claramente distinguible de su entorno. La molaridad alude a la distribución de una realidad en categorías fijas, formas estables de organización. Molecular, por el contrario, se refiere a conjuntos formados por elementos relacionados no rígidamente sino con límites fluctuantes. El término molecular no tiene nada que ver con la molécula en el sentido físico, sino que aquello que se pretende con este concepto es la deconstrucción de jerarquías. Molar y molecular son dos diferentes ángulos desde los que se puede enfocar un mismo fenómeno (Deleuze y Guattari, 1972).

Podemos aplicar esta diferenciación, por ejemplo, a la problemática del racismo. Existe un racismo que se expresa a partir de la dimensión molar. Claros ejemplos los tenemos en las “leyes raciales” que hasta hace no tanto tiempo todavía imperaban en países como los Estados Unidos o Sudáfrica. También los hallamos actualmente en el contexto occidental en discursos xenófobos de la extrema derecha, además de en prácticas consolidadas en cuestiones, por ejemplo, como es el alquiler de viviendas, controles policiales o discriminación laboral en las que no todas las personas reciben el mismo trato según su lugar de procedencia o rasgos fenotípicos. Puede ser, sin embargo, que uno no se identifique explícitamente con la dimensión molar del racismo, pero a nivel molecular se produzcan destellos de él. Una buena pista nos la proporciona aquello que ya se ha dicho tantas veces sobre la expresión “yo no soy racista, pero...” No compartir presupuestos explícitamente racistas no excluye que muchos de nuestros comportamientos puedan ser entendidos como racistas. Esto, lo observamos asimismo claramente en los denominados “microracismos”. En un trabajo realizado años atrás sobre población ecuatoguineana residente en Barcelona¹⁰ se nos decía que son muy frecuentes los comentarios con relación al color de la piel o textura del cabello que deben soportar chicos y chicas negros: “¿Para qué tomas el sol si no te puedes poner morena?”, o “estás en la oscuridad y solo se te ven los ojos”, comentarios que lo más probable es que estén hechos de forma afectuosa pero que duelen a quien los recibe. Y si duele, no es tan solo porque marcan diferencias sino porque estas diferencias se encuadran en un eje valorativo estructural. Esta idea la vi también perfectamente reflejada cuando en el curso de aquel proyecto de investigación, Marcial, un ecuatoguineano de 35 años residente en Barcelona, decía que cuando entraba en un bar lo hacía tranquilamente con la idea de ser un ciudadano más de la ciudad, “pero siempre hay eso, que te miran porque tengo color diferente”. No es que sea negro en esencia. Se lo hace (socialmente) negro con las miradas, con

¹⁰ Se trata del proyecto *Presentació social del cos: Guineo-equatorians a Barcelona*, ICA/IPEC realizado bajo mi coordinación. Los datos empíricos procedentes de la ciudad de Barcelona fueron recogidos por Laura Porzio y Michelle Soares.



los comportamientos de los que le rodean, mediante la compleja red de agencias en un entorno blanco en la que Marcial se halla inmerso (Martí, 2016, p. 41; véase también Porzio, 2014). En el curso del mismo proyecto, al ser preguntada una mujer ecuatoguineana residente en Barcelona por su identidad, dio esta respuesta:

África son mis raíces, es mi patria. [...] al fin y al cabo también tenemos que tener en cuenta que yo por mucho que piense que me da igual y que me considero un poco de los dos [España y Guinea] también tengo que quedarme con lo que ven los demás, y al fin y al cabo lo que ven es de África.

Los casos de microracismo son múltiples. Resulta desalentador como incluso en el ámbito de la medicina aparecen actualmente expresiones como “raza blanca”, “raza negra” y “raza amarilla” en protocolos y otras actuaciones médicas para referirse a las personas, una terminología con orígenes y base racista y con una ambigüedad semántica que las hace difícilmente justificables. La población con rasgos fenotípicos asiáticos en Cataluña se escandaliza cuando en protocolos de salud se los encasilla bajo el epígrafe de “raza amarilla”, una denominación que nunca han entendido pues, al fin y al cabo, dicen mofándose, su tez es más clara que la de la mayor parte de los españoles¹¹. Nadie hablaría de mala intención en el caso de estos microracismos, pero a la larga ayudan a que se produzcan casos espeluznantes como el hecho de que todo un candidato a la presidencia del Estado español, en el 2022, hablase despectivamente del “turismo de otras razas” para referirse a la inmigración¹².

La dimensión molecular es necesaria para que las grandes estructuras del racismo, las propias de la dimensión molar, existan y continúen activas. Es lo mismo que sucede con el poder. Para que un poder sea efectivo no basta con que emane del centro. Solo funciona si se constituye en una fina red a partir de líneas de consistencia molecular (Seixas Themudo, 2005, p. 149). La dimensión molecular puede tanto reforzar como también debilitar la dimensión molar. Cuando Félix Guattari habla de *revolución molecular* (2017) se refiere precisamente a aquella revolución que se genera a partir de esta red fina de carácter molecular.

4. Múltiples ensamblajes

Es en el ensamblaje del racismo donde, sin lugar a duda, debemos entender la realidad del Negro de Banyoles. Sin embargo, la lectura de este cuerpo disecado sería

¹¹ Así, por ejemplo, en el protocolo de seguimiento para mujeres embarazadas del servicio público de la sanidad catalana se habla de “características étnicas” y se dan las siguientes posibilidades para definir a las pacientes: “caucásica”, “árabe”, “negra”, “amarilla” y “otras” (Protocol, 2018, p. 40). Estas categorizaciones son habituales en el ámbito de la salud en España. Véase, por ejemplo: García Salinero, 2012, p. 23.

¹² Véase: <https://www.publico.es/tremending/2022/01/28/las-esperpenticas-declaraciones-de-casado-sobre-el-turismo-de-otras-razas/> [fecha de consulta: 07.02.2022]

muy pobre si nos limitáramos a considerarlo dentro de este ensamblaje. También he hecho mención a los ensamblajes del sentimiento de comunidad de la ciudad de Banyoles, así como al propio de los museos. Pero las posibilidades no se reducen a estos ejemplos.

El antropólogo Claudi Esteva Fabregat, en relación con el caso del Negro de Banyoles, decía con acierto que cuando Arcelin y los habitantes de Banyoles hablaban del bosquimano estaban hablando de diferentes realidades (Solana, 2001, p. 85), es decir, los entendían en diferentes ensamblajes. Aquello que marcaba la gran diferencia es que, mientras la idea que prevalecía en el museo era la de considerar el cuerpo momificado como una muestra del *Homo Sapiens*, como ente biológico, para los antirracistas era un ser humano, entendido en su categoría moral, tal como lo entiende la tradición humanista, aunque en esta tradición, implícitamente, se marquen diferencias entre más y menos humanos. Si, por parte del museo, no había problema ninguno en mostrar en su colección a especímenes del *homo sapiens* junto a muestras de *no-homo sapiens* de acuerdo con el diseño de la colección naturalista de Darder, por parte del antirracismo cuesta mucho más hacer esta operación entre ser humano y no-humano dada la gradación que se establece entre las zonas del ser y del no-ser, acercando este último al no-humano, y la identificación que los discursos racistas han hecho de estas últimas categorías con el “africano”. Así, mientras que para el museo se trataba de un “individuo humano naturalizado” (Solana, 2001, p. 24) o de un “bosquimano naturalizado”, en las protestas antirracistas, de lo que se trataba fundamentalmente era de “una ofensa a la dignidad de la raza negra” (Westerman, 2006, p. 161). Más que al humano se veía al negro.

A diferencia de conocidos casos más o menos recientes como, por ejemplo, la cabeza tatuada de un maorí de unos 150 años que, al ir a venderse en 1988 en la casa londinense de subastas Bonhams, fue reclamada por el jefe de la tribu Maorí de Nueva Zelanda para que fuese devuelta a sus descendientes¹³, el cuerpo momificado de Banyoles no tenía descendientes conocidos y ningún miembro de la comunidad bosquimana reclamó nunca los restos (Solana, 2001, p. 114). Se lo entendía de una manera genérica como “Hijo de África” (Gewald, 2001, p. 578). Sin embargo, en nombre de su “africanidad”, y en medio de la controversia, pronto se apuntó la posibilidad de facilitar su regreso a África, tal como se haría también con el caso similar de Sarah Baartman¹⁴. El cuerpo del Negro de Banyoles también formaba parte del ensamblaje de la africanidad, entendido este como el sentimiento de pertenencia a

¹³ Ver: <https://www.washingtonpost.com/archive/lifestyle/1988/05/20/controversy-comes-to-a-head/58d98e57-1f53-4000-90dd-c4c0a34e59c2/> [fecha de consulta: 19.12.2021].

¹⁴ Sarah Baartman fue una mujer *khoisan* que, a principios del siglo XIX, fue exhibida en Inglaterra y Francia como exponente de exotismo corporal a causa de sus enormes glúteos y su vagina modificada (al respecto véase Gordon-Chipembere, 2011). A su muerte, el cadáver fue embalsamado y expuesto en el Musée de l'Homme de París, hasta el año 1974. En el 2002, sus restos fueron entregados por el Gobierno francés a Sudáfrica, después de un largo proceso iniciado en 1996 dada la inicial reticencia de Francia a su devolución (Young, 2017, p. 35).

los pueblos africanos o a su diáspora, y se le buscó un lugar para su eterno reposo. El regreso a África forma parte de lo que Connie Rapoo denominó el “retorno diaspórico” que implica procedimientos rituales de reentierro y reconocimiento (Rapoo, 2011, p. 135), una manera de llevar a cabo acciones de descolonización.

Un mandato de la Organización para la Unidad Africana encargó a Botswana el entierro del cuerpo del Negro de Banyoles, a pesar de que se había establecido como posible origen del bosquimano no este país sino en la localidad de Kgatlane en Sudáfrica, en el seno de la comunidad Tswana Bathaping (Gewald, 2001, p. 566). Tampoco importaba ya tanto su lugar de origen exacto pues, al fin y al cabo, se hacía en nombre del panafricanismo (Molina, 2020, p. 167). Se diseñó un retorno y entierro con todos los honores y representación política. El 4 de octubre del 2000, el avión con sus restos aterrizó, procedente de España, en la capital de Botswana, donde lo esperaban autoridades y una gran cantidad de curiosos. Pero lo que se hizo descender del avión, no era el cuerpo del bosquimano tal como la gente lo podía tener en mente. Se esperaba un ataúd que debía ser transportado a hombros por seis soldados, pero, en lugar de esto, lo que llegó a Botswana resultó ser una caja de reducidas dimensiones, las necesarias para contener el cráneo y algunos huesos. El negro de Banyoles había sido desmontado en España. Ya no era un cuerpo, era un mero objeto museográfico.

Se enterraron sus huesos en un mausoleo con la inscripción “Hijo de África” en el Tsholofelo Park de Gaborone, la capital del país. La ceremonia se hizo con gran pompa, aunque mucha gente no entendía por qué a los restos de aquel cuerpo sin familiares se le otorgaba un costoso funeral de estado (Gewald, 2001, p. 579). La ceremonia fue ampliamente difundida a través de la televisión, radio y periódicos locales, y la tumba fue declarada monumento nacional. Dentro de los intereses de la africanidad, la repatriación y ceremonia funeral del cuerpo contribuía al deseo de reclamar poder de agencia para África (Rapoo, 2011, p. 142), generando así narrativas identitarias y potenciando con ello la acción política. Y aunque quedara prácticamente en la anécdota, resulta de interés mencionar que, al margen de la africanidad, también hubo intentos de apropiarse de El Negro por parte del grupo étnico de los *korana*, repartido entre Sudáfrica y Botswana, reclamándolo como antepasado suyo para así poder reforzar una reclamación de tierras donde habían vivido hasta que las leyes del *apartheid* los desplazaron a otros territorios (Westerman, 2006, p. 215).

Las conexiones que podemos hacer con el cuerpo del bosquimano de Banyoles con otros posibles ensamblajes son múltiples, y querría concluir con un último ejemplo. Con la cesión que hizo España de los restos mortales del bosquimano, este entraba también en el ensamblaje de la brujería (Molina, 2002, p. 35). A finales del 2000, en Botswana no llovió como se esperaba. Dada la relevancia



social que posee la brujería en la vida cotidiana de la población de aquel país, pronto empezaron a correr rumores de que la sequía podía ser debida al retorno del cuerpo del bosquimano (Gewald, 2001, p. 556), al hecho de que en el reentierro solo se permitieran ritos cristianos y no los propios del lugar que podían haber efectuado los especialistas (*dingaka*) (Segoby, 2002, p. 16). Cuando finalmente llovió a principios del año siguiente, los rumores empezaron a diluirse, pero resurgieron bien pronto ante la escasez en el nordeste del país de las orugas mopane -una importante fuente de alimentación para la región- debido a la poca pluviometría (Gewald, 2001, p. 557). Se hilaron diferentes hipótesis, entre otras, que los huesos enterrados del bosquimano habrían hecho enojar a los antepasados. Se rumoreaba también que España habría hecho negocio vendiendo las partes del cuerpo del bosquimano, algo que cuadraba bien con las historias sobre la venta de órganos humanos para su uso en brujería, o que los huesos servirían para elaborar sustancias mágicas para el beneficio del partido político a la sazón en el gobierno (Gewald, 2001, p. 558). No se acababa de entender por qué, si aquel bosquimano era oriundo de Sudáfrica, no se le hubiera enterrado allí, quizás en este país sabían algo de él que les prevenía de hacerlo (Gewald, 2001, p. 579).

5. La identidad del Negro

Cuando se generó la polémica del bosquimano de Banyoles, hubo interés en conocer datos de su procedencia. Se había hablado de él como jefe de tribu y guerrero, parece no obstante que no fue así, según un informe de la universidad de Botswana (Solana, 2001, pp. 141-142) sino que se trataría de un individuo de unos 27 años que probablemente murió de neumonía en 1830 o 1831¹⁵. Se ha conocido el Negro bajo diversos nombres que aluden a su pertenencia a diferentes ensamblajes. En el catálogo de la exposición universal de Barcelona de 1888, aparece con el nombre de “El Betchuanas” (*tswana*), pero, una vez pasó a la colección del museo Darder, se hablaba popularmente de él como “El negro”, y, cuando a partir de principios de los años 90, trascendió su existencia más allá de la ciudad de Banyoles, iba recibiendo diferentes apelaciones según el contexto como “el negro de Banyoles”, “el negro”, “el bosquimano”, “el guerrero momificado”... hasta que el Negro devino un “ciudadano panafricano” (Segoby, 2002, p. 16).

La figura expuesta en la vitrina del museo Darder de Banyoles conservaba poco del cuerpo original. Sometido a los procedimientos de taxidermia por los hermanos Verreaux, se le extrajeron los órganos internos y vísceras, rellenando su interior con paja y otros materiales. Se armó el cuerpo de forma erguida con la ayuda de varillas de hierro, alambre, una columna vertebral artificial y se le insertaron ojos de cristal. En la década de los años 30, se aplicó a la piel un tratamiento con

¹⁵ Dado que los hermanos Verreaux tenían más de comerciantes que de científicos, incluso se podría especular que la persona disecada no tuviese nada que ver con los atuendos con los que se le implementó, como la lanza y el escudo, que remitían a un posible origen *tswana* (Molina, 2020, pp. 24-25).

betún para ennegrecerla, debido a que el color, ya fuera de origen (se supone que sería más bien de un tono amarillento) o por la gradual pérdida de coloración de los cadáveres, no era lo “suficientemente” negro para representar a un africano. Una vez se decidió retirar el cuerpo del museo para cederlo a Botswana, fue enviado al Museo Nacional de Antropología de Madrid, donde se desmontó, se extrajeron todos los elementos que se le habían añadido en el procedimiento taxidérmico y se decidió también que la piel que lo recubría quedara en el mismo museo (Westerman, 2006, p. 184). De esta manera, lo que se acabó enviando a África fue su cráneo y algunos huesos de las extremidades.

En una entrevista a Alphons Arcelin que apareció en la portada del *Daily News* de Botswana, tras participar en la ceremonia del retorno, el médico haitiano se quejaba de que el Negro que había visto pocas semanas atrás y por el que tanto había luchado para su repatriación, tenía poco que ver con lo que el Estado español había devuelto. “Este no es mi negro”, afirmó Arcelin para quien lo que había llegado a Botswana era “una caja con un cráneo anónimo” (Gewald, 2001, p. 570). El paso del negro por diferentes ensamblajes había ido haciendo transmutar su identidad. La materialidad del cuerpo se había encogido al nivel de quedar reducida a unos cuantos huesos, pero su impacto semiótico había seguido, o incluso alcanzó una mayor intensidad, a medida que iba siendo absorbida por los ensamblajes.

El problema del racismo tiene que ver con las identidades que, además, son falsamente entendidas en términos esencialistas. El cuerpo constituye un elemento fundamental para la identidad del individuo, pero no hay que olvidar el importante hecho de que la identidad es siempre social, tanto en el caso de las identidades colectivas como en las individuales. Si partimos de la base de que las identidades son relacionales y no fundamentadas en esencias, la identidad del cuerpo cambia y se metamorfosea dependiendo del ensamblaje en el que se incorpore. Esto lo hemos podido ir comprobando con el cuerpo momificado, una identidad que fluctuaba según el ensamblaje en cuestión y que para las actuales orientaciones teóricas posthumanistas resulta evidente:

In posthumanism's ontology of “the flesh,” bodies, such as they are, are irreducibly open-ended, porous, compound, relational; identities unravel into ongoing processes that are riven with complexity and creative contingency; all nouns melt into verbs. Where racism and sexism imprison identity in the body, posthumanist materialism frees the body of identity, reimagining the “boundary” of the skin as a site of chiasmatic continuity with an alien yet intimate world¹⁶ (Ellis, 2018, p. 150).

¹⁶ [Trad. del editor]: En la ontología posthumanista de “la carne”, los cuerpos, tal y como son, son irreductiblemente abiertos, porosos, compuestos, relacionales; las identidades se desenredan en procesos continuos desgarrados por la complejidad y la contingencia creativa; todos los verbos se funden en verbos. Allí donde el racismo y el sexismo aprisiona la identidad en el cuerpo, el materialismo posthumanista libera al cuerpo de la identidad, reimaginando la “frontera” de la piel como un lugar de continuidad quiasmática con un mundo a la vez ajeno pero íntimo.



Entendiéndonos como elementos de ensamblajes, las identidades pierden fuelle. No partimos de las supuestas inherentes propiedades del sujeto, sino que éste se constituye como un cluster de fuerzas intensivas de naturaleza muy diversa (Braidotti, 2005/2006, párrafo 16). Es el ensamblaje del racismo aquello que racializa a la persona.

No está nunca claro dónde empieza ni dónde termina un cuerpo (Martí 2017). La idea de *ensamblaje* nos ayuda a entender los cuerpos como un producto siempre *in becoming* de relacionalidad. Lo hemos visto con el cuerpo (o lo que quedaba de él) que acabó siendo denominado con un genérico “Hijo de África”. En este sentido, va bien también tener en cuenta la noción de Coleman de *bodies in becoming* (2008). La idea hace referencia a proceso, interconectividad y relacionalidad. *Bodies in becoming* implica entender los cuerpos no como algo estable y constituido por formas fijas o unidades discretas, molares, sino como procesos de movimiento, variación y multiplicidad (Coleman, 2008, p. 168). Los cuerpos, tanto en sentido general como en el concreto de este artículo, están constituidos por relaciones de fuerzas (Deleuze, 1962, p. 45). Los cuerpos no son el lugar donde actúan las fuerzas, sino que son la producción emergente de las interacciones de estas fuerzas que actúan dentro de ensamblajes concretos. En el caso del Negro de Banyoles, son las fuerzas de estos ensamblajes las que racializan los cuerpos, los explican (como en la museística o la brujería), las que los adscriben a identidades ya sean locales (Banyoles, los korana) o mucho más extensas (africanidad). La porosidad que tienen los ensamblajes hace que puedan solaparse o se disputen el territorio entre ellos, en un constante juego de territorialización, deterritorialización y reterritorialización. Y es esta plasticidad de los ensamblajes lo que hace que el racismo constituya una fuerza social difícil de erradicar.

Referencias bibliográficas

- Bateson, G. (1987). *Steps to an ecology of mind*. Jason Aronson Inc.
- Braidotti, R. (2005/2006). Affirming the affirmative: On nomadic affectivity. *Rhizomes*, 11/12. <http://www.rhizomes.net/issue11/braidotti.html>
- Calvo Buezas, T. (1995). *Crece el racismo, también la solidaridad: Los valores de la juventud en el umbral del siglo XXI*. Tecnos.
- Cavalli-Sforza, L. (2001). *Genes, peoples and languages*. Penguin Books.
- Coates, T. (2015). *Between the world and me*. Spiegel & Grau.
- Coleman, R. (2008). The becoming of bodies. *Feminist Media Studies*, 8(2), 163-179.



- De Landa, M. (2006). *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. Continuum.
- De Landa, M. (2011). *Philosophy and simulation: The emergence of synthetic reason*. Continuum.
- De Landa, M. (2016). *Assemblage theory*. Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Les Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Éditions de Minuit.
- DeYoung, K. (1988, mayo 20). Controversy comes to a head. *The Washington Post*.
- Ellis, C. (2018). *Antebellum posthuman race and materiality in the mid-nineteenth century*. Fordham University Press.
- Esposito, R. (2015). *Persons and things: From the body's point of view*. Polity Press.
- Fanon, F. (1971). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.
- Fitó, A. (2021). *Discriminació a la carta: Exclusió per motius ètnics del mercat de lloguer d'habitatge de Barcelona*. Direcció de Serveis de Drets de Ciutadania. https://ajuntament.barcelona.cat/premsa/wp-content/uploads/2021/12/WEB_INFORME_DISCRIMINACIO_ALACARTA_A4_CA.pdf
- Fock, S. (2009). 'Un individu de raça negroide': El Negro und die Wunderkammern des Rassismus. En W. D. Hund (Ed.), *Entfremdete Körper* (pp. 165-204). Transcript Verlag.
- Fox, N. J., y Alldred, P. (2015). New materialist social inquiry: Designs, methods and the research-assemblage. *International Journal of Social Research Methodology*, 18(4), 399-414.
- García Salinero, J. (2012). Análisis de datos en los estudios epidemiológicos: Prueba de chi cuadrado y análisis de varianza. *Idea. Investigación en enfermería*, 32, 21-26.
- Gewald, J. (2001). El Negro, El Niño, witchcraft and the absence of rain. *Botswana African Affairs*, 100(401), 555-580.
- Gordon-Chipembere, N. (Ed.). (2011). *Representation and black womanhood: The legacy of Sarah Baartman*. Palgrave Macmillan.
- Green, M. (2007). How do speech acts express psychological states? En S. L. Tsohatzidis (Ed.), *Force, meaning, and mind* (pp. 267-284). Cambridge University Press.
- Guattari, F. (2017). *La revolución molecular*. Errata Naturae Editores.



- MacGregor Wise, J. (2005). Assemblage. En C. J. Stivale (Ed.), *Gilles Deleuze: Key concepts* (pp. 77-87). Acumen.
- Martí, J. (2003). Antropòlegs sense cultura?. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19, 35-54.
- Martí, J. (2014). Working on the body: The practice of skin bleaching. En J. Martí (Ed.), *African realities: Body, culture and social tensions* (pp. 249-274). Cambridge Scholars Publishing.
- Martí, J. (2016). Cuerpo, sociedad y agencia: Anorexia nervosa y blanqueamiento de piel. En J. Martí y L. Porzio (Eds.), *Cuerpos y agencia en la arena social* (pp. 39-60). CSIC.
- Martí, J. (2017). Esfilagarsats i entortolligats: Una ullada als cossos des del posthumanisme. *Inmaterial*, 3, 22-41.
- Martí, J. (2021). *El acuario humano: Una iniciación a la antropología*. Amazon KDP Publishing.
- Molina, M. (2002). More notes on the Verreaux brothers. *Pula: Botswana Journal of African Studies*, 16(1), 30-36.
- Molina, M. (2020). *Naturaleza muerta*. Edhasa.
- Parsons, N. (2000). *The Negro of Banyoles: Bushman from Bechuanaland, or Bechuana from Bushmanland?* Unpublished paper delivered at University of Botswana History and Archaeology Research Seminar, Gaborone, 30 March. <http://www.thuto.org/ubh/afhist/elnegro/banyol3.htm>
- Parsons, N. (2002). One body playing many parts: Le Betjouana, el Negro, and il Bosquimano. *Pula: Botswana Journal of African Studies*, 16(1), 19-29.
- Porzio, L. (2014). To be black in Spain: Experiences and perceptions of youth of Equatoguinean origin. En J. Martí (Ed.), *African realities: Body, culture and social tensions* (pp. 53-75). Cambridge Scholars Publishing.
- Departament de Salut. (2018). *Protocol de seguiment de l'embaràs a Catalunya*. Generalitat de Catalunya. https://canalsalut.gencat.cat/web/_content/_Professionals/embarass/Protocol_embaras.pdf
- Ramos-Izquierdo, L. (1912). *Descripción geográfica y gobierno, administración y colonización de las colonias españolas del golfo de Guinea*. Felipe Peña.
- Rapoo, C. (2011). 'Just give us the bones!': Theatres of African diasporic returns. *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies*, 25(2), 132-149.



- Roberts, D. (2011). *Fatal invention: How science, politics, and big business re-create race in the twenty-first century*. New Press.
- Sarrate, J. (1998). Caganers nous, nous caganers. *Caganòfil, butlletí de l'associació Amics del Caganer*, 12(4).
- Segobye, A. (2002). Missing persons, stolen bodies and issues of patrimony: The El Negro story. *Pula: Botswana Journal of African Studies*, 16(1), 14-18.
- Seixas Themudo, T. (2005). Las líneas: La lógica de lo social en Gilles Deleuze. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 3, 144-166.
- Solana, J. (2001). *El negre de Banyoles*. Planeta Editorial.
- SOS Racisme Catalunya. (2017, diciembre 29). *SOS Racisme Catalunya denuncia que el derecho de admisión racista persiste*. SOS Racisme. <https://sosracismo.eu/denuncia-derecho-admision-racista/>
- Synnott, A. (2003). Sociología del olor. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(2), 431-463.
- Tremending. (2022, enero 28). *Las esperpénticas declaraciones de Casado sobre el "turismo de otras razas"*. Público. <https://www.publico.es/tremending/2022/01/28/las-esperpenticas-declaraciones-de-casado-sobre-el-turismo-de-otras-razas/>
- Ulaby, N. (2006, agosto 11). Origins of exhibited cadavers questioned. NPR. <https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=5637687>
- Usera y Alarcón, J. (1848). *Memoria de la Isla de Fernando Poo*. Imprenta de T. Aguado.
- Vela, M. (2018, septiembre 9). El colchón del racismo en la publicidad peruana. *Blog Taipá*. <https://cafetaipa.com/2018/09/el-colchon-de-racismo-en-la-publicidad-peruanasaga-falabella-drimer-crisis-reputacion/>
- Westerman, F. (2006). *El negre i jo*. Viena Edicions.
- Wynter, S. (1987). On disenchanting discourse: "Minority" literary criticism and beyond. *Cultural Critique*, 7, 207-244.
- Young, H. B. (2017). *Illegible will: Coercive spectacles of labor in South Africa and the diaspora*. Duke University Press.