

El espacio de la negritud y el reverso de la africanidad: crítica sobre las relaciones raciales contemporáneas¹

Carlos A. Gadea

(...) la diferenciación e individualización aflojan el lazo social que nos une a los que están más inmediatos, pero en cambio crean un vínculo nuevo —real o ideal— con los más alejados.

Georg Simmel

I

LOS ESTUDIOS CULTURALES y sociales recientes han sido protagonistas de una serie de interesantes discusiones en torno a temas como el racismo y el anti-racismo, las identidades colectivas y las diferencias culturales. Sus repertorios analíticos e implicaciones teóricas dejaron de manifiesto las innegables conexiones con problemas políticos y culturales concretos, relacionados, frecuentemente, con las llamadas políticas de reconocimiento, el multiculturalismo y la democracia. Por lo general, han sido las formas de interpretación del racismo en sociedades particulares el centro de las atenciones, así como el análisis y la descripción de diferentes estrategias político-culturales que han sido impulsadas para poder “superar” prácticas sociales discriminatorias. La trascendencia de estas discusiones se mostró indiscutible; en cambio, parece no haberse contemplado con claridad diagnósticos que permitiesen considerar

¹ Agradezco el apoyo de una beca de investigación del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico-CNPq de Brasil para la realización de este trabajo (Edital MCT/CNPq 14/2008-Universal).

una diversidad de transformaciones socioculturales en la actualidad. Todo parecería haberse limitado a gestos que, simplemente, evidenciaron una dosificada retórica y una serie de batallas discursivas en demasía abstractas.

Tal vez sea la ausencia de una especie de impresionismo sociológico una de esas principales limitaciones, una mirada sobre la realidad atenta a lo que de hecho está siendo vivido. Por eso, el interés por resituar la presumible problemática propia del racismo y del anti-racismo revela un objetivo más desafiador: comprender la forma en que se está reelaborando el *espacio de la negritud* o la experiencia negra entre los afro-descendientes en la actualidad. Al intentar comprender en qué medida el escenario de las desigualdades, los prejuicios y las discriminaciones raciales, enraizadas históricamente en la vida social, han efectivamente adquirido nuevos contornos, se pregunta en qué sentido se hace posible considerar que se asiste a una redefinición de las formas y relaciones raciales que estarían siendo construidas por (y estar constituyendo) un nuevo escenario social pos-racial.

Esto en absoluto significa negar o relativizar la existencia de “sentimientos de superioridad” basados en relaciones sociales de dominación, así como la de “estrategias de inferiorización” ligadas a la afirmación de desigualdades sociales. Más allá de esto, lo que de cierta forma está en debate es una reconsideración de las nociones de racismo y de anti-racismo como construcciones culturalmente surgidas de situaciones de conflicto que cada vez se presentan más diversificadas. Por eso, son insuficientes, o sencillamente parciales, aquellas explicaciones centradas en el privilegio de la variable económica o racial para comprender las múltiples lógicas de discriminación social. Si algunos de los debates clásicos destacan la eventual formalización de relaciones sociales bajo el signo de la “raza” y la consiguiente institucionalización del racismo como práctica social, lo que actualmente parece estar en juego es un proceso de *individualización y diferenciación social* (Simmel, 1977 [1908]) que estaría contribuyendo a la desestabilización de un *espacio de la negritud* elaborado a partir de una estrategia política (y pedagógica) asociada a una también ya clásica noción de *africanidad*.²

² Se comprende por *africanidad* un espacio de elaboración discursiva y política que pretende sintetizar la pertenencia colectiva de un grupo humano a una comunidad presumiblemente fundamentada en determinadas especificidades históricas y culturales referenciadas en el continente africano. Se trata, al mismo tiempo, de un gesto pedagógico y de una “técnica de subjetivación” que establece el rescate de un origen africano común entre la población negra, clave para el reconocimiento intragrupal y valorización cultural particular. Políticamente, se trata de un proyecto de contra-identidad o de identidad de resistencia, consecuente con el proyecto histórico de la modernidad, que cuestiona la aparente superioridad moral del modelo euro-céntrico de una historia universal.

Esto tiene sus vinculaciones, en gran medida, con la constatación de que aquel periodo de una “política negra” asociada a la “política de la lucha comunitaria” parece haber ingresado en una profunda recesión (Hall, 2003), sin que eso se traduzca en la falsa idea de una supuesta deflación militante de las acciones colectivas motivada por esos procesos de individualización y diferenciación social. Se trata de contemplar la posibilidad de que ciertas dinámicas sociales actuales puedan sugerir algunos cambios significativos en las propias dinámicas discriminatorias y racistas, en el anti-racismo y, fundamentalmente, en el espacio de la negritud. Piénsese, por ejemplo, y con referencia a Brasil, en las interacciones sociales surgidas (y las consecuentes) del contacto con las nuevas políticas sociales que están siendo implementadas con relación a la reducción de la pobreza y el combate al racismo, así como en las discusiones que se originan como consecuencia de los conflictos sociales suscitados por haberse llevado a cabo políticas de *affirmative action* o programas de inclusión social en universidades públicas. Piénsese, también, en las interacciones cotidianas que presuponen la existencia de reglas sociales y un marco jurídico de criminalización de prácticas discriminatorias e, inclusive, en aquellas que se traducen en la visibilidad comunicacional de los afro-descendientes en los medios. También, obviamente, en los renovados desafíos en la elaboración de estrategias de sobrevivencia material y simbólica que, en la actualidad, muchos afro-descendientes emprenden en situaciones de continua segregación socio-espacial. Es con referencia a esto que, justamente, se hace posible visualizar cómo muchos afro-descendientes parecen estar expandiendo los escenarios de interacciones y las redes de comunicación sociales, dando lugar a ciertas modificaciones en el contexto que realizan sus elecciones, elaboran sus proyectos y construyen sus identificaciones sociales. De esta manera, se afirma, siguiendo una línea de pensamiento simmeliana, que el individuo afro-descendiente “saldría reforzado” de ese contacto con la diversidad y la multiplicidad de interacciones sociales y, lejos de considerar que una eventual fragmentación de las experiencias conduzca a una pérdida o disolución de sus supuestos “grupos de pertenencia” y de su propia individualidad, esta multiplicación de las experiencias y de afiliaciones a grupos refuerza, paradójicamente, el carácter propiamente individual de *su vivencia* como afro-descendiente. Parecería que semejante determinación individual conduce a visiones plurales del mundo social vivido, al ser la construcción individual siempre una mirada particular sobre el mundo (Simmel, 1977 [1908]). Así, el afro-descendiente parece haber ingresado en un nuevo “sistema de coordenadas”, de forma tal que toda nueva interacción social y sus correlativas relaciones de poder, toda nueva afiliación social y “grupo de pertenencia” lo determina suficientemente como para que se reconsideren

los espacios del racismo y del anti-racismo, así como, de forma fundamental, el espacio de la negritud.

II

En Brasil, por ejemplo, la problemática presentada por el afro-descendiente se ha consolidado a partir de la constatación de que una denominada “democracia racial” dio sustento ideológico y político a la inexistencia de “barreras de color” y de segregaciones raciales en la configuración de la moderna nación brasileña (Andrews, 1998: 43). Como ya había observado Florestan Fernandes (1972), los sectores favorecidos económicamente por la dinámica del desarrollo capitalista acabarían por dar las espaldas al drama humano de los descendientes de ex-esclavos e ignorarían las implicaciones negativas de la falta de integración de la sociedad nacional al nivel de las relaciones raciales. Siendo así, tanto la tonalidad de la piel como otras formas figuradas del lenguaje “naturalizaron” grandes desigualdades sociales y legitimaron prácticas discriminatorias que, de a poco, fueron comprometiendo la autoimagen brasileña de “democracia racial” (Guimarães, 2005: 40).

No obstante, a partir de los años cincuenta, y en el ámbito del Frente Negro Brasileño, fue posible una articulación movilizadora que situaba el racismo como problema ineludible en la discusión sobre la cultura nacional. La supuesta “discriminación racial” en los diferentes espacios de sociabilidad provocó estrategias que vehicularían una “valorización del legado afro-brasileño” y un énfasis en la importancia de ese grupo social en la formación económica y cultural del país. Sin duda, este gesto parecería contestar el llamado “racismo científico”, muy presente y divulgado como doctrina o ideología a fines del siglo XIX y comienzos del XX, para el que existirían “razas” cuyas características biológicas o físicas corresponderían a capacidades psicológicas e intelectuales, simultáneamente colectivas y válidas para cada individuo (Wieviorka, 2006: 167). Así, puede afirmarse, como primera constatación, que esos primeros “movimientos anti-racistas” iniciados en los años cincuenta, así como el denominado “racismo científico”, se encuadran en situaciones de conflicto surgidas de lógicas de discriminación sociales basadas en una serie de preceptos ideológicos heredados del positivismo filosófico y del evolucionismo social, baluartes del proyecto de la modernidad brasileña. De todas maneras, las primeras movilizaciones también parecían criticar la serie de mecanismos institucionales que permitirían mantener a los afro-descendientes en situación de inferioridad social, sin que se tornase necesario que los prejuicios racistas se manifes-

tasen, y sin ser necesaria una ideología racista para legitimar la exclusión y la discriminación.

Posteriormente, en el contexto de los movimientos por la democratización política surge, a fines de los años setenta, el Movimiento Negro Unificado. Este movimiento procuraría ofrecer una nueva perspectiva al tratamiento de las desigualdades raciales en Brasil, muchas veces amparado en estudios que demostraban el carácter racista de la desigualdad social. Para el Movimiento Negro Unificado, la constatación del “carácter negro de la desigualdad” en Brasil se convertiría en fundamento político válido para llevar adelante una lucha social que asociaba demandas culturales con lucha por una igualdad de oportunidades. De hecho, lo que se diseñaba en los años ochenta y noventa en el horizonte de las luchas anti-racistas era una constatación política de gran peso: que no únicamente los que ocupan los estratos sociales inferiores son fundamentalmente afro-brasileños, sino que la desigualdad aludida es persistente. Al compararse diferentes generaciones de blancos y de negros, un blanco tendría mayores posibilidades de “ascenso social” que un negro, inclusive cuando padres de ambos presentan niveles socioeconómicos parecidos (Costa, 2002). Esta constatación, entre otras, sería la que, fundamentalmente, deslegitimaría cualquier pretensión de considerar la “democracia racial” el modelo funcional en la configuración de la moderna nación brasileña. Si el carácter individualista del “ascenso social” era coherente con el proyecto de “democracia racial”, puede observarse que las condiciones de existencia de la población afro-brasileña no comportaron la “lógica igualitaria” pretendida por el proyecto de nación. Mientras para algunos las condiciones materiales de existencia podrían ser mejoradas en un esquema emanado de ese proyecto de “democracia racial”, pudiéndose, así, anular eventuales desigualdades heredadas, puede percibirse que la negación de una identidad particular y la desigualdad aludidas están relacionadas a factores más subjetivos, propios de la cuestión racial: el prejuicio, el estigma y la imposibilidad de una construcción discursiva propia.

A partir de este diagnóstico, y como bien menciona Guimarães (2005: 51), cualquier análisis sobre el racismo en Brasil no podría dejar de lado las particularidades de tres grandes procesos históricos: en primer lugar, las que hacen referencia al proceso de formación de la nación; luego, las que resultan del “entrecruzamiento” ideológico y discursivo de la idea de “raza” con otros conceptos de jerarquía social (clase, estatus, género) y, por último, las que acompañaron las transformaciones económicas, sociales y regionales. En tesis, estas particularidades de los procesos históricos estarían confirmando la “diferenciación entre tipos de racismo [que] sólo puede ser establecida a través del análisis de su formación histórica particular” (Guimarães, 2005:

37; trad. del portugués por el autor). En tal sentido, si la idea de racismo sólo existe a partir de una realidad histórica específica y, de esta manera, con relación a otras formas sociales existentes, interesa saber cuáles serían las “condiciones concretas” que tornan a esta forma de diferenciación social algo socialmente pertinente en la actualidad.

Lo importante que debe ser destacado es que el racismo, si bien puede conservar ciertas características generales, adquiere significación en una determinada práctica social histórica y espacialmente contextualizada (Hall, 2003). Esto no quiere decir que prejuicios y actitudes racistas no parezcan depender, de forma directa, de la existencia previa de una ideología o doctrina racista, ya que un individuo “sólo puede tener color y ser clasificado en un grupo de color si existe una ideología en que el color de las personas tiene algún significado” (Guimarães, 2005: 47; trad. del portugués por el autor). No obstante, se presume que esta “ideología” sufre una mutación considerable al enmarcarse en la especificidad histórica y en los contextos y entornos sociales que ingresa. El “lugar” del racismo estaría determinado por situaciones de conflicto y manifestaciones de inestabilidad constantes, explicándose como simple “espacio narrativo” usado instrumentalmente por ciertos grupos sociales o individuos en función de una supuesta posición en un determinado orden de “relaciones raciales preexistentes”. Por eso, no es posible considerar que los “sentimientos de superioridad” racial se produjeron durante el régimen de la esclavitud, sino que se debe comprender que este régimen sólo generó una forma particular de racismo.³

No obstante, el uso sociológico de la categoría “raza” se fundió con las estrategias políticas (y pedagógicas) anti-racistas de los movimientos sociales de afro-brasileños, así como de las diversas organizaciones sociales y comunitarias que compartían el diagnóstico de la existencia de las desigualdades sociales como causadas, en gran medida, por las adscripciones raciales (Costa, 2006: 205-210). Esta *política de la negritud* parecía sustentarse, en grandes líneas, en la idea de que si los propios “negros consideran que las razas no existen, [acabarían] también por creer que ellos no existen integralmente como personas, ya que es así que son, en parte, percibidos y clasificados por otros” (Guimarães, 2005: 67; trad. del portugués por el autor). Es decir, que

³ Apreciación análoga a la de Stuart Hall (2003: 335), cuando afirma: “(...) qué tipo de momento es este para colocarse la cuestión de la cultura popular negra? Estos momentos son siempre coyunturales. Ellos tienen su especificidad histórica; y a pesar de que siempre exhiban semejanzas y continuidades con otros momentos, ellos nunca son el mismo momento. Y la combinación de lo que es semejante con lo que es diferente define no únicamente la especificidad del momento, sino también la especificidad de la cuestión (...)” (traducción del portugués por el autor).

el combate al racismo pasó a ser efectivo *racializando la sociedad*, ya que la idea de “raza” es la que continúa diferenciando y privilegiando las oportunidades de vida de las personas (Guimarães, 2005: 67).

Para los diferentes estudios de las desigualdades raciales, o los denominados “estudios raciales”, en que desigualdades socioeconómicas pueden ser explicadas por variables como color o “raza”, este gesto analítico tuvo como objetivo, por un lado, pautar políticamente una lucha contra las segregaciones y discriminaciones raciales y, por el otro, una lucha por la recuperación de la auto-estima negra, algo que el movimiento negro pasa a asumir a partir de un “discurso racialista”.⁴ Se resucita la idea de “raza” como estrategia de lucha al mito de la “democracia racial”, en una actitud que al suponer racializar la sociedad se apuesta a la visibilidad deliberada de situaciones de conflicto construidas en torno de las desigualdades y discriminaciones raciales.

Paréntesis en torno a la noción de africanidad

En este “uso político” de la categoría “raza”, en un gesto narrativo que parece redefinir la dinámica cultural e histórica de pertenencia identitaria, se argumenta que:

De a poco, la persona puede pasar a tener actitudes más abiertas y menos defensivas, inclinadas hacia la *valorización de las matrices africanas*. El grupo negro se torna grupo de referencia, siendo su vínculo determinado por cualidades del propio grupo y, no más, exclusivamente, por factores externos a él (...). *La referencia negra y la cultura africana*, antes vistas como de poca importancia, se tornan fundamentales para la vida. El afro-descendiente pasa a sentirse aceptado, con propósito de vida, sintiéndose profundamente arraigado en la cultura negra, sin dejar de percibir las condiciones a las cuales está sometido, en un mundo que lo ve con prejuicio. Las matrices africanas pasan a ser efectivamente afirmadas. (Ferreira, 2002: 80; trad. del portugués y cursivas del autor)

Estas apreciaciones resultan sintomáticas de una narrativa que se construye con base en un ejercicio de “contacto” con una “África imaginada” traída como “memoria”, convirtiéndose ésta en instrumento de interpretación y en recurso hermenéutico. Es también el resultado de un gesto por “controlar políticamente” un “pasado fragmentado”, reinterpretando “voluntariamente” supuestos “recuerdos” que adquieren organicidad u orden en una “memoria

⁴ “Racialista en el sentido de evocar el carisma de la raza negra y de alcanzar la formación de una identidad racial negra” (Guimarães, 2005: 227; trad. del portugués por el autor).

colectiva”. ¿Pero cuál es el sentido dado a “tornarse negro” a partir de las llamadas “matrices africanas”? ¿Y cuáles serían los elementos concretos que definirían “la cultura africana”? ¿Cómo comprender ese ejercicio de identificación social en que el espacio de la negritud es el aparente resultado de un “cuerpo político” arraigado en una idea de africanidad? Por lo pronto, compréndase que la memoria puede ser un campo de imprecisiones, de perturbaciones, de “olvidos voluntarios”, y que también es un campo de elaboración de “recursos de la cultura”, con el simple propósito de otorgar un sentido al mundo y a la experiencia social (Montesperelli, 2004).

No obstante, y de acuerdo con John French (2002: 111) al referirse al trabajo de Michel Hanchard, existen limitaciones claras en los “discursos totalizadores dentro de la diáspora africana”, admitiendo que una supuesta “esperanza en torno a una afinidad universal y absoluta para y entre pueblos de la diáspora africana ha sido tan ilusoria como la formación de un proletariado internacional” (trad. del portugués por el autor). Por eso, en el trabajo de Ferreira (2002) se hace evidente un “discurso racista” que se diseñó a partir de la noción de “una identidad” que se supone “consciente de sí misma” y, así, proyectada en el juego de la *politización de la diferencia racial*. En un sentido, “la identidad” parecería preceder cualquier experiencia social. En otro, “la identidad” provendría de una acción militante en torno a los temas propios del racismo y del anti-racismo. Análogamente, Sérgio Costa (2006: 208) argumentará que “el problema más obvio que se manifiesta en la estrategia racializante de los estudios raciales es naturalmente el sentido instrumental atribuido a la identidad, que hace de la cultura una variable dependiente de la política anti-racista y de la estética un mero instrumento de la política” (trad. del portugués por el autor), a partir de considerar que “las referencias a la ‘cultura negra’ en Brasil, desde los años 70, encierran una gran variedad de sentidos e interpretaciones, no cabiendo reducir ese universo heterogéneo y plural al momento de construcción racial y un sujeto anti-racista” (Costa (2006: 208; trad. del portugués por el autor). La preocupación para un análisis inspirado en los estudios pos-estructuralistas se manifiesta en la naturaleza “esencialista” de una narrativa que parecería construir una identidad cultural bajo el destino de una identidad política que la precedería.

Pero, ¿en qué consiste esta “estrategia” específica de racialización de la sociedad? Sin duda, la “percepción racializada de sí mismo y del otro” pasó por una “reconstrucción de la negritud a partir de la rica herencia africana —la cultura afro-brasileña del candomblé, de la capoeira, de los afoxés, etc.—, pero también de la apropiación del legado cultural y político del ‘Atlántico Negro’” (Guimarães, 2005: 61; trad. del portugués por el autor). Un “discurso racista de autodefensa” de esta característica era el único

posible para poder recuperar un sentimiento de dignidad herido y, de esta forma, ejercitar un “resurgimiento étnico” amparado en la idea de “una tierra” a ser recuperada a través de la memoria (Guimarães, 2005: 61). Así, la noción de africanidad se define por un potencial político de doble dirección: por un lado, como narrativa generadora de un “grupo de pertenencia” y, por el otro, como discursividad demarcadora de una acción política y estratégica a ser emprendida. Los afro-descendientes, de esta manera, estarían en condiciones prácticas de desarrollar estrategias anti-racistas, de mapear escenarios de conflicto social y establecer pautas políticas de acuerdo a su auto-reconocimiento como herederos de una “descendencia común”. Esa “pertenencia” se tornaría clave para actuar con referencia a otros grupos socialmente existentes.

III

Otra manera de comprender este proceso de racialización de la sociedad proviene de la supuesta existencia de un eventual vínculo entre “la comunidad” y la “pertenencia racial”. Este vínculo sugeriría que la categoría “raza” no podría existir sin tenerse conciencia de ella y, así, que la propia “pertenencia comunitaria” sería traducible, de cierta forma, en algunos fenómenos históricos que devinieron en procesos sociales de “guetización”. El “gueto”, término derivado de los estudios de la denominada Escuela de Chicago (Coulon, 1995), parece tener un significado histórico y un alcance sociológico que, justamente, permitiría comprender algunos de los procesos de exclusión social. Así lo consideró Loïc Wacquant (2005; 2004; 1996), al definir el proceso de “guetización” de la población afro-descendiente como un proceso histórico de exclusión bajo criterios raciales: el “gueto” es una formación socio-espacial uniforme delimitada por criterios raciales o culturales, y basado en la segregación forzada de una población negativamente tipificada. El “gueto” sería “una formación étnico-racial que reúne las cuatro principales ‘formas elementales’ de dominación racial, el prejuicio, la discriminación, la segregación y la violencia excluyente” (Wacquant, 1996: 148). Como es notorio, ha sido la herencia de la sociología de Chicago lo que permitió a Wacquant sugerir la asociación entre un proceso de “exclusión social forzado” y el establecimiento de principios de organización social que responden a estrategias singulares de sobrevivencia material y simbólica. Es decir, que a una profunda segregación socio-espacial le corresponden principios ordenadores de una realidad sociocultural que los propios afro-descendientes elaboran dentro de sus enclaves territoriales.

Si el “gueto” es una forma organizacional elaborada bajo el criterio racial y una respuesta a una “segregación estructural”, el afro-descendiente se presenta salvaguardado por una serie de dispositivos institucionales y de solidaridad típicos del “ideal comunitario” (Tönnies, 2002 [1887]). No obstante, fue adquiriendo, con el pasar de las generaciones, significados y sentidos muy diferentes. Aquella evidente “ancla de negritud” generadora de un específico espacio de la negritud, y paradigmática de la experiencia negra norteamericana, pareció ir tomando nuevas formas. Por ejemplo, el “gueto”⁵ pasa a adquirir un carácter presumiblemente estigmatizador con relación a sus integrantes, tratándose de un fenómeno que conjuga los aspectos espaciales y raciales. Así, los afro-descendientes norteamericanos “acumulan el capital simbólico negativo atribuido al color y a la consignación en un territorio específico, reservado e interior, este mismo desvalorizado por ser el depósito de los elementos de la clase más baja de la sociedad y por ser una reserva racial” (Wacquant, 2005: 148; trad. del portugués por el autor). Lo que se pretende afirmar es que un espacio de contención de valores sociales concretos como puede ser el “gueto” no parece comportar las nuevas dinámicas individuales y colectivas de acceso a bienes materiales y simbólicos. Por un lado, se presenta una plausible intolerancia subjetiva a pertenecer a un espacio socio-espacial considerado “inferior” y, fundamentalmente, denotativo de inmovilidad social institucionalizada. Por el otro, la pertenencia a una determinada clase social y adscripción racial ya no parecen funcionar, necesariamente, como base para la elaboración de proyectos de realización personal o colectivos. Si el “colectivismo” fue “la primera opción de estrategia para aquellos situados en la punta receptora de la individualización, pero incapaces de auto-afirmarse como individuos cuando están sometidos a sus propios recursos individuales” (Bauman, 2001: 42; trad. del portugués por el autor), todo parece indicar que los integrantes de aquellos espacios sociales estigmatizados tienden cada vez más a adoptar estrategias altamente individualizadas, orientadas hacia realizaciones individuales. De esta manera, se puede afirmar que, por ejemplo, para muchos de los jóvenes negros de los centros urbanos actuales, lo que los distingue es precisamente un proceso de individualización⁶ y diferenciación

⁵ Para los argumentos a seguir, interesa definirlo como siendo no simplemente “una entidad espacial, y menos aún un mero conjunto de familias pobres, preso en la estructura inferior de la estructura de clases: es su cualidad singular de formación racial que da origen a una red de asociaciones materiales y simbólicas entre color, lugar y una serie de otras características cuyo valor social es negativo” (Wacquant, 2005: 147).

⁶ Se hace referencia a la “formación de la individualidad” según Simmel, en que la individualidad crece en la medida que se amplía el “círculo social” en torno al individuo (Simmel, 1977 [1908]: 742) y, al aumentar la individualización (y así, la repulsión de los elementos del grupo), surgirá una tendencia centrífuga que servirá de puente para otro grupo (Simmel, 1977 [1908]: 743).

social que parece contradecir los espacios típicos de afirmación personal y colectiva preconstituidos.

*Paréntesis acerca de jóvenes negros en el Parque da Redenção*⁷

Es un día de domingo soleado. El *Parque da Redenção* nuevamente está repleto y sugiere, cada vez más, que se observe una escena social por demás significativa. Es que más allá de poseer las cualidades típicas de un espacio público frecuentado por una heterogénea población, inclusive en torno a una “feria de artesanías”, no se puede definirlo más que como un espacio de sociabilidades donde ciertos jóvenes procuran expresar pertenencias “neo-tribales” y estéticas. “Skateros”, “neo-punkys” y “emos” no forman parte, solos, de su geografía espacial y social. También lo están “ocupando” una gran cantidad de jóvenes de los barrios más populares de la ciudad, y en cuya expresividad se encuentra un significativo componente racial. En los fines de semana es incuestionable asistir al continuo tránsito de jóvenes que recuerdan el movimiento que Wacquant describe sobre aquellos adolescentes de las “Banlieues” pobres de París: “van siempre a ‘pasear’ en los distritos más conceptuados de la ciudad para huir de sus barrios y para disfrutar de la ‘badalação’”.⁸ Al atravesar espacios que no sólo simbolizan sino también abrigan a las clases altas, los suburbanos pueden vivir por algunas horas una fantasía de inclusión social y participar, aunque desempeñando el papel del otro, de la sociedad más amplia” (Wacquant, 2005: 147; trad. del portugués por el autor). Por eso, para muchos de esos jóvenes llegados de los barrios populares de Porto Alegre, y en particular para aquellos “jóvenes negros”, “pasear” en el *Parque da Redenção* no es asociable con una simple forma de entretenimiento: se trata de la experiencia de una cierta “dualidad de contextos”, de “cambio de conciencia” (Wacquant, 2005: 147), en el cual parecen estimularse “prácticas de distanciamiento” con aquel espacio socio-espacial de procedencia.

⁷ También conocido como Parque Farroupilha. Se trata de un espacio público históricamente importante de la ciudad brasileña de Porto Alegre, capital del estado de Rio Grande do Sul. Es un conocido punto de encuentro los fines de semana, donde existe una feria de artesanías, se dan cita festivales culturales y una espontánea infinidad de expresiones artísticas. Es un espacio de sociabilidad frecuentemente escogido por los más jóvenes.

⁸ Este término citado en portugués carece de un sinónimo específico en lengua castellana. “Badalação” es usado cuando se hace referencia a una fiesta, a una situación en que los contactos entre las personas suponen “aparecer”, tornarse visible, deambular y transitar, observar el movimiento (*flâneur*) y ser observado.

Tal vez, de hecho, las experiencias del afro-descendiente en Estados Unidos o de esos jóvenes de los suburbios parisenses tengan suficientes diferencias como para tornar inviable basarse en ellas para describir algunos fenómenos sociales y culturales del contexto aquí mencionado. No obstante, es posible realizar algunas analogías con un simple interés analítico.⁹ Se pretende considerar, de esta manera, que si en la experiencia norteamericana el “gueto” derivó en “hiper-gueto” (Wacquant, 1996) por fuerza de la quiebra de los lazos de sociabilidad y de los referenciales institucionales bajo la matriz racial, en el caso de Brasil (o mejor, de algunas experiencias sociales en el heterogéneo Brasil) aquellos espacios de la negritud construidos en torno a “la comunidad” o de la africanidad también parecen estar siendo modificados a partir de un proceso social muy parecido. Se refiere, aquí, a un proceso de individualización y diferenciación social que estos jóvenes protagonizan en la tarea por “rebelarse” contra la situación colectiva en que se encuentran y, de alguna manera, poder desarrollar estrategias de “distanciamiento” y de “salida”. Ante esto, Wacquant afirmaría que este tipo de actitudes no harían otra cosa sino convalidar las “percepciones negativas” que se han elaborado arbitrariamente sobre ellos, tratándose, de esta forma, de un gesto que se presenta propio de haber internalizado los dispositivos de segregación y estigma existentes. No obstante, puede realizarse una interpretación un tanto diferente: que el aparente significado de esa experiencia de “dualidad de contextos” en muchos jóvenes negros es el de un juego de reversión de las identificaciones sociales atribuidas como datos innegables de la realidad. Se trata de una actitud que procura, justamente, desconstruir esas identificaciones y transformarlas en un “proyecto” de responsabilidad y auto-determinación, de una experiencia social arraigada, paradójicamente, en la eventual inestabilidad de los marcos de referencia individuales. Parafraseando a Bauman (2001: 42), puede decirse que para esos jóvenes “no se proporcionan ‘lugares’ para la ‘reacomodación’, y los lugares que pueden ser postulados y buscados se muestran frágiles” (trad. del portugués por el autor). Por tal motivo, a la noción un tanto pesimista de Wacquant frente a este proceso de individualización y diferenciación social, se opone una perspectiva sociológica que simplemente procura comprender el sentido de esas actitudes que llevan a muchos jóvenes negros, en este caso, a elaborar y participar de “lógicas situacionales” que repercuten en la propia percepción sobre una pertenencia racial y social que precedería a sus propias experiencias sociales.

⁹ Hago propias las palabras de Simmel (1977 [1908]: 747) y su lección metodológica sugerida: “No se entienda, sin embargo, esto en el sentido de una ‘ley natural’ sociológica, sino, por decirlo así, como una mera fórmula fenomenológica (...)”.

Por otro lado, y de manera semejante, algunos estudios recientes sobre las propias dinámicas sociales discriminatorias advierten que el racismo contemporáneo no parece seguir explorando el simple “distanciamiento” o “extrañamiento” entre las personas, sino la “proximidad” y el temor de los individuos de tornarse, presumiblemente, cada vez “más iguales”. Así lo constata Michel Wieviorka (2006), al afirmar que el supuesto “nuevo racismo” actual parece constituirse con base en procesos de “diferenciación social”, sugiriendo que es el propio temor por la diferencia cultural lo que trae aparejado estrategias de segregación, de estigma y de marginalización. De esta manera, la discriminación y el racismo contemporáneo se materializan en la sospecha de que los individuos o grupos culturales se presentan cada vez “más iguales”: iguales en derechos, en oportunidades concretas, en circulación y visibilidad, en capacidades discursivas y presión política. Esto no supone un eventual olvido de estrategias todavía vigentes de estigmatización y de segregación, de la propia presencia del racismo en la actualidad. La única intención aquí es afirmar que se trata de un racismo que opera con base en específicos contextos y situaciones sociales, de un racismo que actúa a partir de nuevas ideologías individualistas y competitivas en la sociedad. Un ejemplo puede ser el que Andrews (1998) destaca, al estudiar los cambios en el mundo del trabajo de la población afro-descendiente de la ciudad brasileña de São Paulo. Menciona, por ejemplo, que la situación de “más libertad” generada por los cambios modernizadores en la economía a partir de los años cincuenta y sesenta desencadenó una competencia abierta entre la población blanca y los afro-descendientes, una competencia de gran intensidad, al percibir, los primeros, que aquellos espacios por ellos definidos *a priori* como propios en la escala social y laboral estarían en visible riesgo. En líneas generales, el “ascenso social” estaría delimitando nuevas estrategias racistas y nuevas reacciones anti-racistas, considerándose, de esta forma, que es la percepción de vulnerabilidad y los riesgos propios de los espacios sociales actuales una de las fuentes del “nuevo racismo”.

IV

Una respuesta interesante que se puede ofrecer a las estrategias de racialización de la sociedad y a las narrativas políticas (y pedagógicas) arraigadas en la noción de africanidad proviene del pos-estructuralismo de Stuart Hall (2003), para quien el eje de la polémica parece estar en la manera como se deberían considerar las identidades culturales en la actualidad. En una línea argumentativa próxima de Michel Foucault, Hall recuerda que el sujeto es

siempre el resultado de “técnicas de producción”, significación y dominación que se instituyen como discursos y verdades, formas de relaciones sociales e instituciones, evidenciándose la imposibilidad de pensar el sujeto como algo dado *a priori*. Por eso, el sujeto es siempre producción e incesante resignificación, sugiriéndose pensar nociones como “raza” y racismo como “prácticas contextuales”, como el resultado de variables inherentes a las lógicas de poder y condiciones sociales concretas. Es así que, por ejemplo, Hall observa con desconfianza algunas tentativas discursivas en torno de nociones como “raza” y racismo, ya que considera que el

momento esencializante es débil porque naturaliza y des-historiza la diferencia, confunde lo que es histórico y cultural con lo que es natural, biológico y genético. En el momento en que el signifiante “negro” es arrancado de su encaje histórico, cultural y político, y es alojado en una categoría racial biológicamente construida, valorizamos, inversamente, la propia base del racismo que estamos intentando desconstruir. (Hall, 2003: 345; trad. del portugués por el autor)

Esto parecería desarrollar estrategias políticas contradictorias y conflictos intersubjetivos por demás significativos, como de cierta manera señala Costa (2006: 213) al afirmar que:

si la reificación ideológica de la cultura nacional inclusiva funcionó históricamente en Brasil como instrumento de opresión de las diferencias y bálsamo político para el sustento del orden social vigente, el elogio de la conciencia (racial) puede meramente invertir los términos de una ecuación compleja, de suerte a prescribir a todos los “no blancos” una identidad ideal y un ideario político determinado, como si fuera la responsabilidad de la política anti-racista restablecer el supuesto vínculo (socio)lógico entre cuerpo negro, cultura negra y el activismo político. (Costa, 2006: 213; trad. del portugués por el autor)

Todo parecería indicar que ha sido una estrategia de politización de la diferencia racial lo que estaría delimitando los contenidos propiamente “raciales” y culturales en los afro-descendientes, “haciendo con ello que aquellos que no construyen sus identidades con base en la polarización entre blancos y negros sean tratados como portadores de una conciencia racial poco desarrollada” (Costa, 2006: 216; trad. del portugués por el autor). No obstante, resulta más que oportuno considerar que estos elementos discursivos y políticos poco tienen que aportar a una sociología atenta a cambios sociales generales y a la comprensión de las formas que las relaciones sociales y raciales están pasando a adquirir. Sin, obviamente, reducir el central protagonismo de esas acciones colectivas que reivindicaban la igualdad de condiciones sociales y polí-

ticas, se torna imprescindible contemplar otras variables importantes en los conflictos propios del racismo y el anti-racismo. Como cuestión de fondo, y tal cual manifiesta Stuart Hall (2003), lo que se presenta con claridad es el establecimiento de relaciones sociales que evidencian la insuficiencia del “significante negro” ya que, no necesariamente, un individuo parece poder “agotar” su identidad personal y social con base en esta única adscripción. Esto se debe, fundamentalmente, a que no siempre los individuos están formando parte de relaciones que interpelan ese carácter de identificación cultural específico, pues la dinámica de selección de “grupos de referencia” entre los grupos a que pertenece el individuo se encuentra, cada vez más, asumiendo una gran relevancia. Por esto, el espacio de la negritud no parece reducirse, simplemente, a una “pertenencia racial” (con sus atributos culturales y políticos), sino que se proyecta en el diverso juego de relaciones sociales y formaciones de grupos de forma constante.¹⁰

Cabe preguntar, entonces, ¿cuál es la importancia relativa de la categoría “raza” y de los subgrupos de los cuales individuos afro-descendientes forman parte? ¿Cuáles son las circunstancias que predisponen a los afro-descendientes en la actualidad a escoger como “punto de referencia significativo” individuos o grupos que no se encuentran en la “misma situación” o “grupo racial”? Las respuestas no pueden evitar la necesidad por relativizar la idea de que la pertenencia a determinado grupo social de *por sí* estaría proporcionando el armazón de referencia significativa en los individuos, es decir, que el grupo tomado como punto de referencia es invariablemente el grupo del cual el individuo es miembro. Este supuesto equívoco conceptual no permitió visualizar que, por ejemplo, el “grupo de los afro-descendientes” no necesariamente se tornaría el principal “grupo de referencia” para los individuos negros, tal como sugieren interpretaciones como las realizadas por Ferreira (2002) y citadas anteriormente aquí. Actualmente, debido a cambios socio-culturales y políticos diversos, se debe tener en cuenta las nuevas condiciones bajo las cuales los grupos de los que “no pertenecen” también puedan constituir una significativa fuente de referencia para los individuos. Las “lógicas situacionales” que se presentan a los afro-descendientes en cuanto pertenecientes a una determinada clase social, a una determinada experiencia sexual, edad, grado de escolaridad, formación académica, experiencia religiosa, lugar de residencia, entre otras, otorgan grados de significados diversos sobre la propia experiencia individual y el espacio de la negritud. Principalmente los más

¹⁰ En tal sentido, el recado de Stuart Hall (2003: 356) parece ser: “(...) es hacia la diversidad y no hacia la homogeneidad de la experiencia negra que debemos dirigir integralmente nuestra atención creativa ahora” (trad. del portugués por el autor).

jóvenes, a los que se les presentan tensiones cada vez más diversificadas y evidentes, han multiplicado sus afiliaciones a grupos, generando, de forma fundamental, una consecuente multiplicación de grupos de referencia. Esta presunción y diagnóstico se presenta de gran importancia, en la medida que sugiere observar diferencias en la redefinición de las formas y relaciones sociales en las que están envueltos los afro-descendientes en la actualidad. De cierta forma, se trata de considerar que las principales transformaciones sociales surgidas del amplio repertorio de políticas sociales, así como de la creciente presencia de los individuos negros en diferentes ámbitos de sociabilidad, traen aparejado, de forma implícita, variaciones significativas en la propia experiencia negra.

Paréntesis sobre la pertenencia y la referencia a grupos sociales

Pero esta presunción y diagnóstico merecen especial atención. Para eso, se apela a una tradición sociológica que se intersecta con cierta psicología social. Recuérdese que Newcomb (s/f [1975]), por ejemplo, había argumentado que los “grupos de pertenencia” funcionan, casi inevitablemente, y en grados diversos, como “grupos de referencia” para sus miembros. Ya décadas antes el propio George H. Mead (1982 [1934]) había sustentado algo muy parecido, al presentar la hipótesis de que son los grupos a los cuales pertenece el individuo, como miembro, los que proporcionan los elementos de referencia significativos. Así, es probablemente siguiendo esta línea argumentativa que puede enmarcarse la mencionada sentencia de Ferreira (2002), al considerar que el “grupo negro se torna el principal grupo de referencia, siendo su vínculo determinado por cualidades del propio grupo y, ya no, exclusivamente, por factores externos a él”. No obstante, Newcomb (s/f [1975]) va a manifestar que la capacidad de que un “grupo de pertenencia” sirva, también, como “grupo de referencia”, dependerá del grado en que la participación en él otorgue satisfacción o insatisfacción para el individuo. Los miembros de algún grupo difieren como individuos en destreza y capacidades, en necesidades personales y en la propia formación de la individualidad, y ellos encontrarán diferentes grados de satisfacción en ser miembros de grupos. Así, las insatisfacciones irán creciendo en la medida que el grupo es comparado desfavorablemente con otros grupos a los cuales el individuo considere que tienen la posibilidad de diferentes privilegios, oportunidades y reconocimiento. Piénsese en jóvenes negros que parecen desarrollar estrategias y experiencias de “distanciamiento” de un espacio de la negritud que, de manera incontestable, estableció límites y un orden específico para una experiencia negra subordinada a los destinos

de una supuesta africanidad o “pertenencia comunitaria”. La experiencia de “dualidad de contextos” aludida entra en escena para, justamente, manifestar que ya no existe una necesaria correspondencia entre el “grupo de pertenencia” y el “grupo de referencia”, o sea, entre el espacio de la negritud y la referencia a la africanidad como su narrativa constitutiva.¹¹

No se pueden dejar de lado los diferentes cambios políticos, económicos, sociales y culturales surgidos en los últimos tiempos con relación a la efectiva participación y visibilidad social de los afro-descendientes en las sociedades contemporáneas. En el caso de Brasil, todos los debates y discusiones en torno a la “cuestión racial” han sido por demás significativos. Así, la experiencia negra y el espacio de la negritud presentan nuevas tensiones y contradicciones. Quizás esto sea causado por un simple “cambio generacional”, en la medida que para los más jóvenes no es extraño ver y considerar legítimo que individuos afro-descendientes ocupen posiciones de destaque en diferentes ámbitos de la vida social. Existe un escenario político y socio-cultural enriquecido en elementos que estarían permitiendo la reelaboración de identidades más complejas y dinámicas para los afro-descendientes. Cuando, por ejemplo, circulan noticias en las que se acusa la constante segregación socio-espacial y económica de la población negra, así como en las situaciones de violencia física y simbólica en que se envuelven jóvenes negros como estrategia para el acceso a la visibilidad social y al reconocimiento intersubjetivo, el espacio de la negritud no se presenta como sinónimo de un simple “cuerpo político” que utiliza como recurso discursivo el apelar a una memoria histórica y colectiva fundamentada en un origen africano común. La experiencia negra parece estar más allá de la propia idea de africanidad. El espacio de la negritud se torna el resultado de una experiencia social vivenciada en la “precariedad de las situaciones”, en la inconstancia de los contextos de referencia. Por eso, como jóvenes negros, muchos individuos comparten marcos de referencia que no son, necesariamente, surgidos de supuestas adscripciones raciales, sino que tienen

¹¹ De manera análoga, Newcomb (s/f [1975]: 4) afirma: “Los grupos de pertenencia real a menudo sirven a la misma persona tanto como grupo de referencia positivo y negativo a la vez, de distintas maneras. Un adolescente americano, por ejemplo, puede compartir muchas de las actitudes comunes de su familia, y su familia puede querer tratarlo como a quien pertenece y comparte sus normas. En tales aspectos, la familia le sirve como grupo positivo de referencia. Pero él puede repudiar algunas de sus actitudes comunes, por ejemplo participación del culto o la actitud respecto al uso del tabaco. Con respecto a estos objetivos comunes, su familia le sirve de grupo de referencia negativo, si su conducta está de hecho influenciada por su motivación a oponérseles. Algunas veces esto ocurre por medio de una aguda rebelión, entonces el adolescente busca emanciparse de sus padres. Más comúnmente, sin embargo, tal rebelión del adolescente es influenciada por grupos de referencia positivos, su pandilla por ejemplo, tanto como por grupos de referencia negativos, tal como su familia”.

su origen de una experiencia individual y social que se presume e interpreta como semejante o propia de una “lógica situacional” específica, como puede ser la que interpela un estatus socio-económico, una elección en la práctica sexual o el hecho de vivir en un determinado barrio de la ciudad. Por eso, y como bien afirma Newcomb (s/f [1975]), la conducta de una persona está más influenciada por la motivación que la lleva a relacionarse con determinado grupo que por la propia participación real en él.¹²

V

No es posible considerar que estas evidentes acciones realizadas por muchos jóvenes negros reiteran la conocida fórmula que asocia, por ejemplo, la “movilidad social” y el “ascenso social” con un proceso de simple “blanqueamiento” individual y sociocultural. Contrariamente, se trata de comprender que, actualmente, aquel espacio de la negritud preconstituido también parece nutrirse de marcos de referencia que se presentan externos a él. Al mismo tiempo, se trata de considerar que estas acciones no pueden ser comprendidas sin asumir el diagnóstico de que mundos de vida diferentes determinan formas diferentes en las experiencias individuales en torno a la negritud. Parece obvio afirmar que un joven negro que vive en una “*favela*”, por ejemplo, tendrá una experiencia individual cualitativamente diferente a la vivida por aquel que reside en un barrio de clase media. De la misma forma, una mujer negra desempleada y con hijos presentará una experiencia de vida individual y social muy distinta de aquella que se encuentra realizando estudios universitarios. Todo parece indicar que se trata de “formas de socialización”¹³ que transforman las propias definiciones previamente elaboradas sobre el sentido

¹² Por ejemplo, en cierta oportunidad, un joven negro estudiante universitario manifestó que cuando “va de *badalação*”, a determinadas fiestas en que la mayoría de los asistentes son jóvenes y negros como él, la forma de vestirse y las “marcas de las ropas” usadas desarrollan un papel muy importante en los contactos sociales posteriores. Manifestó que como su vestimenta no parece indicar una determinada pertenencia a ninguna “moda black” concreta e, inclusive, como “no es de marca”, en ocasiones desarrolla solidaridad de grupo más allá de la propia adscripción racial. Así, se siente más motivado a juntarse con otros jóvenes en función de criterios de arbitraria pertenencia a un estatus social y económico en vez de “su condición” de joven negro: el hecho de “ser negro” se tornaría una *segunda piel*. La pregunta que surge parecería análoga a la realizada por Stuart Hall en cierta ocasión: ¿qué “situación” es ésta experimentada por ese joven para colocarse en pauta la discusión sobre la negritud?

¹³ Según Simmel (1977 [1908]), la socialización es la configuración en la que varios individuos entran en acción recíproca, y esta acción recíproca proviene de la escenificación de las pulsiones, o de la intención de conseguir ciertos objetivos prácticos.

y significado de la experiencia negra y, de esta manera, de un proceso de individualización y diferenciación social que supone rediscutir los contornos y los alcances de las propias prácticas discriminatorias y racistas, así como del propio espacio de la negritud actual.

Por esto, los procesos sociales que estarían determinando estas eventuales transformaciones se refieren a una experiencia negra marcada por una clara dualidad: por un lado, se presenta una aproximación creciente a múltiples contextos sociales y culturales de referencia y, por el otro, una diferenciación social generadora de una experiencia de la individualidad y de la negritud muy particular. Si bien los dispositivos de exclusión por criterios raciales persisten en el juego de la vida social, las dinámicas socioculturales que envuelven esos dispositivos históricamente existentes se han tornado más complejas y diversas, en la medida que el espacio de la negritud se ha aproximado a espacios sociales antes muy distantes. Las barreras políticas, sociales y económicas pueden persistir en una sociedad “racializada”, aunque también es oportuno considerar que esas barreras cada vez menos consiguen legitimar y reproducir una realidad social “dicotomizada” por privilegios sociales que corresponden a los criterios raciales. Así lo demuestra la aproximación del espacio de la negritud a “círculos sociales” (Simmel, 1977 [1908]) antes distantes. Jóvenes negros en el mercado de trabajo (y que ocupan lugares de creciente autonomía profesional), mujeres negras en las universidades, reivindicaciones que enfatizan las desigualdades sociales y económicas de los afro-descendientes ampliamente internalizadas por el conjunto de la población, así como el inevitable reconocimiento de que la pobreza y la exclusión social se corresponden, en muchos casos, con estructuras culturales que han discriminado por criterios raciales, llevan a considerar que lo que antes se mantenía reservado a simples “guetos” y “espacios de la comunidad” actualmente parece ampliarse cuantitativamente. Por eso, si para un joven negro su “primera pertenencia” a un grupo social estaba supuestamente delimitada por su “condición racial”, las relaciones y vínculos crecientes con otras “producciones culturales” diversas (por ejemplo de género, edad, situación laboral, moda, valores, morador de un determinado barrio, comportamiento sexual, entre otras) están sugiriendo que las “pertenencias a grupos” se están diversificando y ampliando y, así, que su experiencia individual también se está transformando.

¿Puede comprenderse, entonces, que esta aproximación a nuevos “círculos sociales” estaría conduciendo a una indiferenciación social creciente, a una suerte de anulación de las cualidades identitarias elaboradas en torno a la negritud? Nada parece indicar que así esté sucediendo. Al contrario, se trata de un proceso de diferenciación social que, como bien afirma Simmel

(1977 [1908]: 742), supone interacciones sociales y formas de socialización en que

diferencias, originariamente mínimas, que existen entre los individuos, por virtud de sus disposiciones externas e internas y de su actuación, se acentúan por la necesidad de adquirir, merced a medios diversos, lo necesario para el sustento. La competencia crea, en la medida numérica de los que participan en ella, la especialización del individuo.

Es decir, en la medida que se amplía el “círculo social” en torno a un individuo, la “individualidad del ser” crece y, al aumentar la individualización, surgirá una tendencia que servirá de puente para el contacto con otro grupo. Por eso, la individualización y diferenciación social, según Simmel, tienden a “aflojar” el lazo social que une a un individuo a los que se encuentran más inmediatos, creando, al mismo tiempo, un vínculo nuevo con los que están más distantes. Así, al ampliarse el “círculo social” en el que un joven negro participa, y en el que se concentran sus intereses prácticos, éste tendrá más espacio para desarrollar *su individualidad*.

Si en las diversas definiciones que se pueden elaborar en la actualidad sobre el espacio de la negritud se considera aquella que la entiende como “grupo primario” de pertenencia para muchos jóvenes negros, se debe comprender que ese proceso de individualización y diferenciación social aludido coincidirá con la disminución de la individualidad del grupo. En otras palabras, que a un proceso de diferenciación le corresponde un concomitante proceso de indistinción del espacio de la negritud tal cual había sido predefinido. Así, éste pierde la capacidad de referencia significativa en las acciones de los individuos afro-descendientes, no consiguiendo más asegurar la eventual inserción de sus miembros en otros grupos sociales a partir de aquella “primera pertenencia”. Son, consecuentemente, la multiplicación de los grupos formalmente abiertos por esos individuos y el lugar que les ofrecen en cuanto tales los indicadores de una transformación de las formas de la actual experiencia negra. La individualidad de un joven negro está, de esta forma, en un espacio de entrecruzamiento de diversas “redes sociales”, en que cada pertenencia particular lo vincula al pasado de esos grupos (y a sus tensiones y carga discursiva, modelo de sociabilidad, etc.), y su experiencia negra corresponderá a las combinaciones particulares y cada vez más únicas que realiza. De esta manera, la creciente participación en grupos diversos y la “superación” de la referencialidad significativa en la adscripción racial se presentan susceptibles de enriquecer la “cultura en su conjunto”, en la medida que la apropiación realizada en cada grupo particular retorna a los otros por medio del

individuo: así como los afro-descendientes y sus formas sociales y tensiones que materializan *determinan* a los demás grupos a los cuales pertenece como “cultura objetiva” (Simmel, 1977 [1908]), él también es objeto de *determinación*.

En este sentido, el pos-estructuralismo de Stuart Hall (2003) parece adquirir dimensiones prácticas precisas en esta perspectiva sociológica simmeliana. Al enfatizar que categorías como “raza” y “racismo” deben ser observadas tal cual específicas “prácticas contextuales”, la noción de *relacionalidad* es la que asume centralidad analítica. Este postulado, que la relación precede los términos de la propia relación, resulta fundamental. Por esto, una práctica social no es nada en sí misma; sólo adquiere significado únicamente al interior de una serie de relaciones. En el entrecruzamiento de múltiples pertenencias a grupos sociales el individuo afro-descendiente ocupa posiciones relativamente diferentes, acrecentando, así, su individualización y diferenciación, tanto más en la medida en que los grupos a los cuales pertenece influyen cada vez menos de forma determinante su personalidad (Simmel, 1977 [1908]). Como consecuencia, este individuo se sentiría “más libre” y con mayores posibilidades para la elaboración de su propia individualidad, así como más dependiente de sus propios recursos, a pesar de estar, paradójicamente, menos protegido por una solidaridad de grupo.¹⁴ Cuando aquellos jóvenes negros frecuentan el *Parque da Redenção* y experimentan el “distanciamiento” de un marco referencial que los identifica como pertenecientes a una “raza” y a un espacio urbano específico, están realizando una verdadera aventura sociocultural: al multiplicar sus experiencias y sus afiliaciones a diferentes grupos, y al asumir marcos de referencia también diversos, refuerzan estrategias propiamente individuales. El proceso de diferenciación social conduce a la elaboración de nuevos códigos particulares para esos nuevos grupos sociales, códigos que cada vez menos tendrán vínculos con anteriores pertenencias grupales y, en este caso, con un espacio de la negritud que anticipaba una específica solidaridad de grupo determinada por una posición social definida, *a priori*, en términos de subordinación.

VI

Estas transformaciones sociales no únicamente se vinculan con el impacto político que han protagonizado las movilizaciones sociales de afro-descen-

¹⁴ Véase en Simmel (1977 [1908]) el capítulo: “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”.

dientes por el reconocimiento de sus demandas por igualdad de condiciones económicas y sociales. Los principales cambios pueden ser encontrados en la propia forma que han adquirido la experiencia negra y los nuevos contornos del espacio de la negritud. Mientras cada individuo afro-descendiente estaba ligado, casi exclusivamente, a una experiencia negra delimitada por la “pertenencia racial” y la “comunidad”, o por un “cuerpo político” arraigado en una idea de africanidad, existía un “concepto colectivo de negro”, algo que, consecuentemente, no daba lugar para socializaciones particulares, ya que cada afro-descendiente era “reenviado” a su negritud, era reincorporado a un “sistema de coordenadas” que no le permitía sacudirse de una lógica binaria pasible de recordarle su situación de subordinación y “alteridad”. Así, aquellos jóvenes negros, al introducir un “distanciamiento” con el (supuesto) “grupo primario” de pertenencia, al ingresar en múltiples actividades y formar parte de nuevos “círculos sociales”, desarrollan una experiencia situada en el “punto de intersección” de los grupos que, por un lado, los vinculan con otras personas y mundos de vida y, por el otro, de forma fundamental, con otros jóvenes negros. Todo este proceso social, todo este diagnóstico sobre las nuevas formas que adquiere la experiencia negra en la actualidad, sugieren comprender que la individualización y diferenciación social, por los entrecruzamientos de sociabilidad que permite, se tornan condición necesaria para el desarrollo de nuevas afiliaciones a grupos y, de forma evidente, para la propia expansión del espacio de la negritud. Es así como los afro-descendientes se presentan, crecientemente, con la posibilidad de aportar a la cultura prestaciones de las que son incapaces los que no participan de su propia experiencia social.

Esta aparente nueva situación advierte para observar los posibles desdoblamientos actuales sobre las persistentes prácticas discriminatorias y el propio racismo. Al procurar revelarse la forma que está asumiendo el espacio de la negritud es posible resituar los propios contenidos del racismo y del anti-racismo en el contexto contemporáneo. En tal sentido, no parece convincente suponer que los individuos afro-descendientes continúen apelando (si es que en algún momento lo han hecho plenamente, excepto como estrategia política y pedagógica por parte de activistas sociales negros) a un “recurso cultural” como el materializado en el ejercicio de eventual contacto con una “África imaginaria” para la interpretación y posterior construcción de identificaciones sociales y culturales. Obviamente, no se trata de cuestionar el concreto “éxito político” de esta tarea, en la medida que el recurso de la africanidad y la estrategia de racialización de la sociedad fueron elementos constitutivos de aquellos posteriores cambios socioculturales que estarían rediseñando, justamente, el denominado espacio de la negritud. La constatación de que la

noción de africanidad no parece contribuir de forma absoluta en los destinos discursivos que elaboran identificaciones sociales en individuos negros no reside, simplemente, en una supuesta inviabilidad discursiva, en su incapacidad pedagógica o en su ineficiencia política. En determinados contextos y situaciones puede continuar siendo legítima. Lo que no parece posible eludir es su aparente fragilidad en pretender otorgar un sentido y significado social sólido y estable, debido, fundamentalmente, a su escasa receptividad valorativa.

Al pensar en los jóvenes negros que frecuentan el *Parque da Redenção* resulta evidente que el espacio de la negritud que pasan a rediseñar tiene como punto de referencia una especie de juego de reversibilidad de la noción de africanidad, un movimiento en cierto sentido irónico, al devolver la imagen de una negritud que no tiene significación alguna si no es situada en una concreta relación social y forma de “relación de poder”. A medida que la autoconfianza y las capacidades de “pasar a la ofensiva” aumentaron considerablemente, incorporando en ese gesto el elemento “raza” de forma más explícita en sus relaciones sociales cotidianas, la “pertenencia comunitaria” que delimitaba un específico espacio de la negritud resultó crecientemente desvalorizada por estos jóvenes. Así, el proceso de diferenciación social ha conducido a la insatisfacción con una narrativa de identificación cultural que pretendía favorecer la “concentración” y una estrategia de autodefensa y de solidaridad de grupo. En cada una de esas acciones, estos jóvenes parecen sugerir que su espacio de la negritud ya no tiene “una residencia”: especie de anti-racismo radical, en que el crecimiento cuantitativo de su presencia y visibilidad, poder y auto-estima, responsabilidad y autodeterminación, trastorna por completo la experiencia negra, en particular, y las propias relaciones sociales en general.

Recibido: abril, 2010

Revisado: octubre, 2010

Correspondencia: Universidade do Vale do Rio Dos Sinos/Av. Unisinos 950/ Bairro Cristo Rei/CEP 93.022-000, São Leopoldo/Rio Grande Do Sul/Brasil/ correo electrónico: gadea@unisinos.br

Bibliografía

- Andrews, George Reid (1998), *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*, Bauru (São Paulo), Edusc.
- Bauman, Zigmunt (2001), *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro, Ed. Zahar.

- Costa, Sérgio (2006), *Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*, Belo Horizonte, Ed. Ufmg.
- Costa, Sérgio (2002), “Formas e dilemas do anti-racismo no Brasil”, en J. Silva, M. Santos e I. Rodrigues (orgs.), *Crítica contemporânea*, São Paulo, Ed. Annablume.
- Coulon, Alain (1995), *A Escola de Chicago*, Campinas, Ed. Papirus.
- Fernandes, Florestan (1972), *O negro no mundo dos brancos*, São Paulo, Ed. Difusão Europeia do Livro.
- Ferreira, Ricardo (2002), “O brasileiro, o racismo silencioso e a emancipação do afro-descendente”, *Psicologia & Sociedade*, vol. 14, núm. 1, pp. 69-86.
- French, John (2002), “Passos em falso da razão antiimperialista: Bourdieu, Wacquant, e o *Orfeu e o Poder* de Hanchard”, *Estudos Afro-asiáticos*, vol. 24, núm. 1, pp. 97-140.
- Guimarães, Antônio (2005), *Racismo e Anti-racismo no Brasil*, São Paulo, Ed. 34.
- Hall, Stuart (2003), *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Ed. Ufmg.
- Mead, George H. (1982) [1934], *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Ed. Paidós.
- Montesperelli, Paolo (2004), *Sociología de la memoria*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- Newcomb, Theodore (s/f) [1975], *Social Psychology. A study of human interaction*, (Fragmento del Capítulo VI: “Grupo de referencia y grupo de pertenencia”), Montevideo, Servicio de Documentación en Ciencias Sociales, Ed. Fundación de Cultura Universitaria.
- Simmel, Georg (1977) [1908], *Sociología*, Madrid, Ed. Revista de Occidente.
- Tönnies, Ferdinand (2002) [1887], *Community and society*, Mineola (Nueva York), Dover Publications.
- Wacquant, Loïc (2005), *Os condenados da cidade*, Rio de Janeiro, Ed. Revan.
- Wacquant, Loïc (2004), “Que é gueto? Construindo um conceito sociológico”, *Rev. Sociologia Política*, núm. 23, pp. 155-164.
- Wacquant, Loïc (1996), “Três premisas perniciosas no estudo do gueto norte-americano”, *Mana*, vol. 2, núm. 2, pp. 145-161.
- Wieviorka, Michel (2006), *Em que mundo viveremos?*, São Paulo, Ed. Perspectiva.