

**La identidad racial en la posmodernidad:
una mercancía para la seguridad ontológica del yo**

Sindy Gabrielly Holanda Oliveira

Universidade Federal do Ceará (Brasil)

Correo eletrônico: sindyholanda20@gmail.com

Doctoranda en Sociología

INTRODUCCIÓN

*Todo lo que es sólido se desmorona en el aire (Karl Marx y Friederich Engels).
La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía (Stuart Hall).*

A priori, permítale al lector de este artículo compartir la siguiente reflexión que sirvió de base para las discusiones que seguirán a lo largo del texto. Al pensar en el contexto colonial brasileño, nunca tomaríamos, como científicos sociales, a un indígena que, obligado a hablar la lengua del colonizador y a profesar la fe católica, estuviera en una posición de éxito si hablara un portugués culto o fuera un ferviente creyente católico. Recientemente, el pensamiento que subyace a la expresión “negros no topo” que significa algo parecido a “los negros encima” ha ocupado un gran espacio en los debates sobre las relaciones étnico-raciales y los procesos de desigualdad social em Brasil. Volviendo al ejemplo del indígena en el contexto de la colonización, ¿por qué tratamos como éxito, a veces como un fenómeno revolucionario, el éxito individual de los negros dentro de un sistema piramidal que se basa en la explotación de los negros? Teniendo en cuenta el carácter inseparable del racismo y el capitalismo, ¿no debería la lucha para acabar con el racismo pasar por la propia exclusión de la "cima"? ¿Hay que cambiar las reglas de los juegos? ¿La posición de los jugadores? ¿O el juego?

Uno de los sociólogos más importantes del siglo XX, Erving Goffman (1922-1982), observó al hecho de que la construcción del sujeto se basa en la relación con el otro, cuando afirmó que la naturaleza más profunda de un individuo no se aleja mucho de la piel de sus otros (Marrero-Guillamón, 2012). La antropología, al establecerse como disciplina, también prestó atención al hecho de que la identidad y la alteridad son procesos construidos de forma concomitante¹. Los estudios culturales, contribuyendo de forma revolucionaria a este debate,

¹ Aunque, a lo largo de la trayectoria de la disciplina, la antropología reconoce que la identidad y la alteridad son procesos co-creativos, en sus inicios la ciencia estableció un "otro", los pueblos no europeos, como objeto de estudio racializado. Sin reflexionar sobre su propia pertenencia étnica y cultural, legando a sí mismo una posición de sujeto oficial protagonista histórico y del "otro" sólo en referencia a sí mismo.

afirmaron que tales construcciones del yo y del otro están incrustadas en las relaciones de poder y situadas históricamente, alejándonos de la idea de que tales fenómenos están dados y demostrando que son procesos sociohistóricos y luchas de poder. Por lo tanto, concebir la identidad como un proceso relacional implica considerar las relaciones de poder imbricadas en esta construcción localizada e históricamente fechada.² Dado que el poder en sí mismo es esencialmente relacional, es decir, es el ejercicio de la voluntad de un individuo o de un grupo sobre otros, como afirma Weber (2001), el concepto de raza, como ejercicio de poder, evidencia una serie de voluntades y objetivos de su creador, el colonizador, en relación con los grupos racializados, argumento que exploraremos más adelante.

De este modo, para pensar en las construcciones de las identidades raciales en la contemporaneidad, creemos necesario analizar sus raíces y vínculos con la cultura, la historia, la política y la economía. En este artículo tratamos de entender un movimiento reciente en el contexto brasileño: la creciente instauración de una "identidad negra"³ que tiene lugar principalmente en el ámbito académico y en la industria cultural. En este artículo nos interesa caracterizar este fenómeno, investigando sus raíces históricas y socioeconómicas, analizando las relaciones de poder en las que se insertan y entendiendo así cómo se constituye esta identidad como mercancía y sus respectivas funciones en el sistema capitalista.

1 RAZA, MODERNIDAD Y CAPITALISMO

Inicialmente, es necesario discutir el concepto de raza en sí mismo.⁴ Cuando nos referimos a este concepto en este artículo, lo consideramos una construcción histórica y política,

² Stuart Hall (1999) presta atención al hecho de que el propio término identidad conlleva su historicidad, enumerando algunas concepciones de la identidad: a) sujeto ilustrado; basado en una noción de individuo unificado, dotado de racionalidad, centrado y que poseía una identidad esencial desde su nacimiento que permanecía incluso con su desarrollo como sujeto. b) sujeto sociológico; en esta concepción, la identidad presupone en su formación el contacto con el entorno social, destacando los procesos de interiorización fundamentales para la formación de la identidad del sujeto. c) el sujeto posmoderno, o el sujeto inserto en la modernidad tardía impactado por los procesos de globalización de mayor desarrollo del capitalismo, asume diferentes identidades en diferentes momentos, las identificaciones se desplazan ante las contradicciones intrínsecas de las formaciones identitarias en este contexto, que se aleja del purismo. Agregó que en este período de modernidad tardía, el individuo expuesto a este desplazamiento y a estas contradicciones tiene la sensación de una inseguridad ontológica, tal como la describe Giddens (2002), y busca nuevamente una identidad unificada, esencializada, con el objetivo de lograr un significado para sí mismo una mayor seguridad ontológica. Como ha afirmado Haider (2019), el fundamentalismo proporciona seguridad.

³ Cabe señalar que el estudio no pretende comprender las distintas construcciones identitarias de los negros, sino la construcción sociohistórica de una identidad específica.

⁴ La noción de raza no puede entenderse históricamente sin su relación con el capitalismo. Hoy en día, el hombre negro se ha convertido en una población sobrante que es identificada, categorizada, controlada y violada. En Brasil, Florestan Fernandes (1920-1995), en *A integração do negro na sociedade de classes* (1965), demostró cómo en el período posterior a la abolición la libertad de los negros estaba limitada, ya que no se garantizaban sus derechos sociales para que estos individuos pudieran ejercer plenamente su ciudadanía, de modo que se les negaba el acceso

útil para un sistema económico. Es durante el proceso de conquista de América y de modernización cuando surgen nuevas identidades, como la negra y la indígena. Fanon (2008) ya nos había cuestionado: ¿Quién era el hombre negro antes del hombre blanco? Así, explicando que la construcción de identidades remite necesariamente a la construcción de la alteridad, y que este proceso está inserto en profundas relaciones de poder, como la división social del trabajo, Quijano (2014) advirtió sobre la articulación de estas identidades a las jerarquías sociales y su utilidad para el sistema capitalista:

Todo ello sirve para insistir en que aquellas identidades históricas coloniales - "indio", "negro", "blanco" y "mestizo"- y el complejo "raza" / "etnia" y sus consecuencias en el poder contemporáneo, son hechos que ocurrieron y ocurren en la cultura, en las relaciones intersubjetivas que forman la otra cara del poder, el otro fundamento del poder; y son igualmente originados y fundados en esa misma dimensión de la existencia social. Que están, sin duda, todo el tiempo asociado a, e implicados en, las relaciones sociales materiales, ante todo en las formas de explotación o relaciones de producción; que se modulan y se condicionan recíprocamente con estas relaciones; pero no son sus consecuencias, derivaciones, reflejos o superestructuras. Y no se identifican, ni se fundan, ni se agotan en ellas (Quijano, 2014, p. 766).

De este modo, el concepto de raza es una producción histórica, es decir, una narración. Trouillot (2016) afirmó que la historia tiene profundas relaciones con el poder, distanciándose de la idea de que existe una historia verdadera. Al destacar el doble carácter de la historicidad, es decir, de los procesos socio-históricos y de las narrativas históricas, el historiador haitiano-americano revela que lo que ocurre, los hechos históricos, no son objetivos, dados, sino que son portadores de la subjetividad del conocimiento que elaboramos sobre ellos. En este sentido, en el debate sobre la cuestión de la historia, poco importa saber qué es la historia y las distinciones entre la ficción y la historia, debemos dirigir nuestra mirada al funcionamiento de la producción histórica, investigando las raíces de poder en las que se anuda.

Haciendo hincapié en el carácter relacional y procesal de la historia, Trouillot (2016) afirma que la producción de la historia no es sólo del dominio de los historiadores, ya que hay una serie variada de otros agentes involucrados en estos procesos: líderes étnicos y religiosos, representantes políticos, periodistas, numerosas asociaciones de la sociedad civil, activistas y ciudadanos independientes. Bourdieu (1996), al respecto, advierte que el sujeto social no es sólo un agente, ni sólo un objeto de estudio de la sociología, sino también un observador, destacando, por tanto, la reflexividad y la producción de conocimiento del agente sobre los

al trabajo socialmente valorado, a la educación de calidad, a la vivienda, entre otros derechos fundamentales, formando así una población al margen de la sociedad. En atención a esto, Fernandes (2008) sostiene que la sociedad brasileña abandonó al negro a su suerte, cargando sobre sus hombros la responsabilidad de transformarse para corresponder a las nuevas normas del trabajo libre, de la República y del capitalismo.

procesos en los que está inserto. Se puede argumentar que la historia representa para la colectividad lo que, desde una perspectiva individual, se entiende como "memoria", ya que, en este proceso de reminiscencia, presupuesto necesario para la producción histórica y presente, nuestros recuerdos no son fijos ni están, en su totalidad, a nuestra disposición. A este respecto, el historiador nos pregunta:

¿Recuerdan los europeos y americanos blancos el descubrimiento del Nuevo Mundo? Ni Europa, tal como la conocemos, ni la identidad blanca, tal como la vemos hoy, existían como tales en 1492. Ambos son constitutivos de esa entidad retrospectiva que ahora llamamos Occidente, sin la cual el "descubrimiento" en su forma actual es impensable. ¿Pueden los ciudadanos de Quebec, cuyos coches llevan placas de matrícula en las que se lee con orgullo "Me acuerdo", recuperar efectivamente los recuerdos del Estado colonial francés? ¿Pueden los macedonios, sean quienes sean, recordar los antiguos conflictos y promesas del panhelenismo? ¿Hay alguien que recuerde realmente las primeras conversiones masivas de serbios al cristianismo? (Trouillot, 2016, p. 42, nuestra traducción).

A partir de esta reflexión podríamos preguntarnos: ¿De qué memorias y qué relatos históricos nos apropiamos, o mejor dicho, "activamos" para la construcción de nuestras identidades? ¿Y a cuáles excluimos en este proceso? A menudo nos encontramos con una búsqueda y apropiación, por parte de algunos grupos racializados, de una memoria, una historia y una identidad comunes como herramienta de resistencia. Barros (2019), en consonancia con los escritos de Fanon, demuestra que esta identidad unificada es patológica e ilusoria, así como aclara que producir lo negro significa reproducir un vínculo social de sumisión y explotación, teniendo en cuenta que la función de la identidad racial fue históricamente pensada para sostener relaciones de dominación y sumisión.

Cuando caracterizamos o significamos la raza como un elemento ontológico, es decir, cuando establecemos que nuestra pertenencia racial⁵ es la causa, como primer y exclusivo determinante, de nuestros comportamientos, conocimientos y subjetividades, no destacamos las relaciones de poder implicadas en esta construcción, retomando así la elaboración de los antropólogos que nacionalizaron y esencializaron a sus pueblos en una perspectiva culturalista acrítica. La narración, por ejemplo, de que los negros, en su totalidad, tienen raíces culturales y ancestrales, creando una historia mítica en común con el continente africano, ya presupone una África "esencializada" y unificada, que sólo existe en la producción eurocéntrica. En una entrevista, Conceição Evaristo relata su experiencia sobre una invitación a una prueba de ADN que pretendía rescatar sus orígenes ancestrales, es así: como rescate, que el tema es retratado

⁵ Con esto no estamos negando que la pertenencia étnico-racial de un sujeto no influya en su conducta y posición social, pero no es un fenómeno natural, sino una relación construida y mantenida socialmente. La "ontologización" de estos temas funciona como una herramienta para mantener esta jerarquía racial.

en el artículo periodístico de Helton Simões Gomes (2021). La importante escritora e investigadora brasileña afirmó, en la ocasión, que existe un pasado inexplorado que fue borrado para violentar a los negros y de ahí que afirma que "Como ese pasado nos fue robado, creamos ese pasado con la ficción. Esto puede ser muy valioso para nuestra autoestima" (párr. 9). A la vista de este argumento, podemos pensar en qué mecanismos utilizamos para crear este pasado y, en consecuencia, las identidades raciales, así como reflexionar sobre las trampas a las que nos conduce esta categoría. Se trata de superar un modo de razonamiento tradicional que pretende entender la ascendencia a través de un sesgo genético, ignorando así los procesos históricos y políticos, lo que conlleva el riesgo de devolver las teorías raciales al estatus que tenían en el siglo XIX. Por otro lado, Asad Haider (2019), accionando a Judith Butler, lleva el debate sobre el carácter político e histórico de las identidades:

... las identidades se forman dentro de las formaciones políticas contemporáneas en relación con determinados requisitos del Estado liberal". En el discurso político liberal, las relaciones de poder se reducen a la ley, pero como ha demostrado Michel Foucault, en realidad se producen y se ejercen en una serie de prácticas sociales: la división del trabajo en la fábrica, la organización espacial del aula y, por supuesto, los procedimientos disciplinarios de la prisión. En estas instituciones, las colectividades de personas están separadas en individuos que están subordinados a un poder dominante. Pero esta "individualización" también los constituye como sujetos políticos: la unidad política básica del liberalismo, después de todo, es el individuo. Dentro de este marco, Butler argumenta que "la afirmación de los derechos y la reclamación de beneficios sólo puede hacerse sobre la base de una identidad singular lesionada. Butler señala que la palabra *sujeto tiene* un doble significado peculiar: significa tener capacidad de acción, poder ejercer el poder, pero también estar subordinado, bajo el control de un poder externo. La política en el liberalismo se caracteriza por convertirnos en *sujetos* que participan en la política a través del *sometimiento al* poder. Así, Butler sugiere que "lo que llamamos política de la identidad es producido por un Estado que sólo puede dar reconocimiento y derechos a los sujetos totalizados por la particularidad que constituye su estatus de demandantes. Si podemos alegar que nos vemos perjudicados de algún modo por nuestra identidad, como si presentáramos una denuncia ante un tribunal, podemos exigir el reconocimiento del Estado sobre esa base. Y como las identidades son la condición de la política liberal, se vuelven cada vez más totalizadoras y reduccionistas. Nuestra capacidad de acción política a través de la identidad es precisamente lo que nos ata al Estado, lo que asegura nuestra continua sujeción (Haider, 2019, p. 35, nuestra traducción).

Al delimitar las características y contornos de la alta modernidad, Giddens (2002) afirma que las distintas instituciones de la modernidad se diferencian de las anteriores tanto por su dinamismo como por el grado de injerencia en los hábitos, las costumbres y lo más íntimo de la vida del individuo moderno. Destaca que el individuo en este contexto está atravesado por constantes procesos autorreflexivos, que generan una autocomprensión necesaria para planificar el futuro y una trayectoria individual acorde con sus deseos. Así, el sociólogo,

destacando la reflexividad institucional⁶, sostiene que la emergencia de nuevos mecanismos de autoidentidad es constituida por la modernidad y también la constituyen, en un proceso de doble vía.

Como orden post-tradicional, la modernidad presenta al individuo una serie de riesgos diferentes a los de los órdenes anteriores⁷, que no se refieren a peligros relacionados con las fuerzas de la naturaleza, sino que son creados por los mecanismos de desencaje de la modernidad.⁸ En este sentido, Giddens (2002) aclara que:

Se puede decir que la modernidad rompe el referente protector de la pequeña comunidad y la tradición, sustituyéndolas por organizaciones mucho más grandes e impersonales. El individuo se siente privado y solo en un mundo en el que carece del apoyo psicológico y la sensación de seguridad que ofrecen los entornos más tradicionales. La terapia ofrece alguien a quien podemos volver, una versión secular del confesionario (Giddens, 2002, p. 38, nuestra traducción).

También hablando de la modernidad, Karl Marx (1818-1883) afirma, en *El Capital* (2011), que el sistema capitalista se caracteriza por la mercancía, más exactamente, que en el capitalismo todo se reduce potencialmente a la condición de mercancía. En este sentido, vemos que las identidades sociales hoy en día, ya sean étnico-raciales, de género o nacionales, se han transformado en una mercancía, que ofrece al individuo una sensación de *seguridad ontológica*, de la que los mecanismos de desvinculación le han separado, como describe Giddens (2002).

Es habitual ver anuncios de empresas y avisos con contenidos supuestamente progresistas, pero, ante esto, cabe cuestionarse: ¿basta que una persona negra aparezca como protagonista de un anuncio de una universidad privada para que reduzcamos los contrastes raciales en los índices educativos? Llamamos *pink money* o *black money* al dinero que ganan estas empresas al vender estas identidades. De hecho, debemos preguntarnos por qué

⁶ Con este concepto, Giddens (2002) se refiere al uso regularizado del conocimiento sobre las circunstancias de la vida social como elemento constitutivo de su organización y transformación.

⁷ En este sentido, Asad Haider (2019) aclara cómo el fundamentalismo es una alternativa a las inseguridades, y lo hace refiriéndose a la introducción del guión de la película "Mi hijo, el fanático": "El fundamentalismo proporciona seguridad. Para el fundamentalista, como para todos los reaccionarios, todo está ya decidido. La verdad se ha establecido y nada debe cambiar. Para los liberales serenos, en cambio, los consuelos del conocimiento parecen menos satisfactorios que los placeres de la duda y la voluntad de descubrir por uno mismo. Pero la sensación de que uno no puede saberlo todo, de que siempre habrá preguntas enloquecedoras y vívidas sobre quién es uno y cómo es posible vivir con otras personas que no lo aceptan, puede ser devastadora. Tal vez sólo se pueda vivir con ese tipo de dudas. Los racionalistas siempre han subestimado la necesidad de creer de la gente. Los valores de la Ilustración -el racionalismo, la tolerancia, el escepticismo- no te hacen soportar una noche terrible, no te proporcionan consuelo espiritual, comunidad o solidaridad". El pensador continúa diciendo que en este contexto de inseguridad y "en esta realidad superficial y desesperada, algunos eligen los consuelos del fundamentalismo". Pero otros eligen los consuelos de la identidad" (p.28).

⁸ Al describir este concepto, Giddens (2002) afirma que se trata de fichas simbólicas y sistemas especializados (en conjunto = sistemas abstractos). Los mecanismos de desvinculación separan la interacción de las particularidades del lugar.

compramos identidades y a través de qué mecanismos circula esta mercancía. Como consecuencia de un proceso de fortificación del capitalismo financiarizado, la ideología de un *yo-corporativo*, originalmente en la obra em português: *eu-empresa*, está totalmente ligada a los procesos de construcción de identidades unificadas y esencializadas, así como de los movimientos sociales que proponen esta cuestión:

Toda la cuestión de las luchas se reduce a la esfera de la visibilidad y de la representatividad, que tiene su lastre en la propia forma de una democracia golpeada en tiempos de un *yo-corporativo* que impone la competencia donde no la hay, o no debería haberla. La identidad sin relación con el otro es la pelota de turno, hacerla rica y venderla como producto a través de un voluminoso currículo de acciones solidarias. Es decir, se acepta la derrota de antemano para luego transformarla en un triunfo del marketing (Barros, 2019, p. 65, nuestra traducción).

Haider (2019) define la política de identidad como la *neutralización de los* movimientos contra la opresión racial. Es la ideología que ha surgido para apropiarse de este legado emancipador y ponerlo al servicio del avance de las élites políticas y económicas. La identidad racial apropiada como mercancía y constituida por medios liberales es una herramienta para adquirir estatus en un campo social específico, es decir, una parte del movimiento negro que tiene el monopolio de la dirección del movimiento y de las elaboraciones intelectuales sobre sus temas. Una lógica que funciona igualmente como medio para producir otras mercancías, para que el capitalismo pueda ofrecer a estas personas otras innumerables mercancías que remiten a la identidad de estas personas.

2 EL DEBATE RACIAL EN LAS ACADÉMICAS NEGRAS FEMINISTAS

La premisa fundamental que aportamos, sin un juicio de valor, sino como parte integrante de la posibilidad de análisis del problema sociológico de los académicos negros, es que existe una relación reciente pero creciente entre el mundo académico negro norteamericano y las perspectivas del movimiento académico negro en Brasil. Sheila Walker (2002) aborda la clásica discusión sobre las diferencias de las relaciones raciales entre negros y blancos (entendida aquí como que la propia relación es la única capaz de definir lo que es "negro" y "blanco") en Brasil y EE.UU. y nos permite comprender algunas sutilezas importantes para pensar en el circuito internacional de ideas que intentamos trazar. Su artículo contrasta las formas de racialización que operan en las sociedades estadounidense y brasileña. Aquí nos gustaría destacar el aspecto de *africanity* o *africanidade* que la autora trae como elemento

definitorio de la cultura brasileña, componiendo, según ella, los elementos más interesantes y reconocidos del patrimonio cultural brasileño.

Una de las cuestiones que aborda el antropólogo es que Brasil estaría inmerso culturalmente en la cultura africana más allá de los límites raciales e incluso de clase, por lo que el término africanidad estaría, a nuestro juicio, más allá de la categoría racial de negro, mientras que en los Estados Unidos de América, la relación entre *blacness* y *africanity* sería fundamental y excluyente de otros grupos raciales. Más que una simple limitación del acceso a la cultura africana en diferentes grados entre los dos países, lo que el artículo puede señalar es que hay una comprensión distinta entre la *africanidade* en el contexto brasileño y *la africanity* en el contexto estadounidense.

Esta perspectiva nos lleva a uno de los puntos centrales de nuestro análisis, la presencia o ausencia de una lógica diaspórica o una esencialización de África por parte de los discursos académicos negros. Incluso dentro del movimiento negro de Estados Unidos existe una reciente disputa sobre la relación entre las celebridades negras estadounidenses (principalmente raperos) y África, problematizando la idea de un retorno a las raíces con viajes documentados y muy mediáticos, que formarían parte de un ritual en la carrera de un buen artista negro en contacto con su *africani(ty/dade)*. Pero, con base en el artículo de Walker (2002), podemos ver que la relación construida entre los elementos culturales brasileños y su origen africano ocurre de manera distinta y no configura necesariamente, históricamente, una relación con África como un todo, o una idea del continente africano y su gente, sino con grupos culturales específicos y su legado religioso, artístico y culinario que fue interpretado en suelo brasileño en los últimos siglos.

En otros casos, se percibe una "fagocitación cultural" no acreditada que es característica de la sociedad brasileña, subsumiendo, sin interés por la genealogía cultural, importantes herencias que, en otros contextos, sólo podrían entenderse por su relación con África. Si tenemos en cuenta la noción de Walker (2002) según la cual en EE.UU. es imposible que un individuo sea simplemente americano, pero en Brasil tenemos brasileños que podrían negarse a entrar en la categorización racial (que cada vez parece menos posible) y aplicarla a los elementos culturales que se pueden encontrar en ambos países con orígenes africanos (lo que para el autor significaría *la africani(ty/dade)* podríamos decir que mientras en EE.UU. lo que se constituye como cultura negra está siempre racializada y referida a una herencia directa de África, en Brasil esta pretensión de democracia racial desestima las etiquetas originales en favor de una nacionalización con miedo a las categorías raciales.

Para componer el análisis de nuestro artículo, buscamos reflexionar sobre un fenómeno relativamente reciente que es el crecimiento del ciberactivismo académico de las feministas negras, un grupo que logra utilizar las herramientas de comunicación del siglo XXI para ganar notoriedad y llevar las discusiones del ámbito universitario o académico a una gran audiencia de seguidores y viceversa. Esta doble presencia, que ya va mucho más allá de lo que piensa Collins (2016) sobre aquello que es forastero dentro de su misma sociedad, como *outsider within*, configura una novedad tanto para las discusiones antropológicas y sociológicas sobre la negritud y la raza en Brasil como una novedad para el movimiento negro brasileño, que ve una renovación de sus cuadros con la influencia cada vez mayor de este grupo de blogueros/intelectuales negros y feministas.

Es central para nuestro análisis mapear la influencia que los movimientos feministas internacionales han tenido en esta parte cada vez más significativa del movimiento negro brasileño, principalmente a través del préstamo y uso de conceptos hoy muy discutidos, como la interseccionalidad, y entender las diferentes trayectorias históricas que marcan estos campos delimitados en un corte nacional. Una diferencia interesante que se puede notar es que, para el feminismo negro norteamericano, la movilización de las llamadas mujeres de color y el concepto de interseccionalidad ocurren inicialmente en los movimientos sociales, no en las universidades (Veiga, 2020). Esta lógica se invierte en el caso brasileño, donde esta importante circulación internacional de productos intelectuales es recibida por estas feministas negras insertas en la academia y transmitida al movimiento negro principalmente a través de la acción política de estas académicas.

Remitiéndonos aún al interaccionismo simbólico como aporte teórico significativo para entender la constitución de estas identidades investigadas, podemos pensar cómo esta relación entre ciberactivismo, acción política en el movimiento negro e inserción académica genera perspectivas de acción muy diferentes a las que se encuentran en los perfiles clásicos de académicos, intelectuales orgánicos o comunicadores.

Al participar de forma múltiple y constante en estas tres esferas esenciales sin una gran compartimentación de la identidad según la ocupación, vemos una situación original y antitética a una noción althusseriana de identidad (Althusser, Rancière y Macherey, 1979) de divisiones del individuo según distintos roles sociales, llevando las lógicas de los blogueros a la universidad, de los intelectuales al blog, del bloguero al movimiento negro y del activista a todas las esferas públicas de su vida. Da la impresión de que, junto con este desbordamiento de los límites entre las distintas esferas de la vida, se produce también una reorganización de lo que Goffman (1959) denomina comportamientos *Backstage* y *Frontstage*, con las exigencias

muy reales de la vida de los bloggers de exponer su intimidad para captar y mantener un público consumidor de contenidos, pasando a formar parte de una epistemología de las experiencias en la que la vida cotidiana del autor ocupa el centro de la discusión teórica académica y/o política.

Así, podemos ver que este tipo de actuación política/académica/mercantil de múltiple dependencia entre los diferentes roles que ocupa un individuo, tiene al mismo tiempo un importante potencial en términos de captación de recursos simbólicos y materiales tanto a nivel personal como para una colectividad, ya sea académica o política. Sin ningún tipo de "nostalgia" por la "vieja forma de vivir y ser" académico, podemos reflexionar aquí sobre las implicaciones, tanto a nivel teórico como en el análisis de la vida cotidiana universitaria, de este creciente identitarismo que ha reconfigurado la academia en los últimos años. Reflexionar también sobre la posibilidad de un pensamiento político negro brasileño dentro y fuera de estos círculos nos sitúa en una nueva dimensión de importancia de los conceptos producidos por las pensadoras políticas feministas negras a partir de los años 60, principalmente en EE. UU., que son claramente las principales fuentes intelectuales de este movimiento ciberpolítico-académico analizado.

Uno de los temas que está muy presente en las obras de las feministas negras brasileñas es la idea de la comprensión de su propia condición:

A través de colectivos y grupos de estudio e investigación, estas mujeres se ven obligadas no sólo a reorganizar su situación de opresión, sino también a producir instrumentos para su comprensión, además de la agencia en el contexto académico. Para pensar en esta situación, era necesaria una renovación teórica que tuviera en cuenta sus múltiples aspectos (Veiga, 2020, p. 18, nuestra traducción).

El campo de estudios centrado en las experiencias racializadas y de género de las investigadoras también acaba confundiéndose con su propia vida académica, en el sentido de que se ven constreñidas, por su trayectoria y marcadores identitarios, a entrar en discusiones que "faltan" en los programas de posgrado brasileños, como discute Veiga (2020) sobre la descripción hecha por Xavier:

... es el profesor negro el que acaba asumiendo la responsabilidad, que nadie está dispuesto a asumir por sí mismo, sobre los debates de identidad que llegan a la universidad a través de los proyectos de investigación. Este lugar social termina siendo incorporado, ya que la lucha antirracista se libra en las grietas y brechas de la vida cotidiana (Veiga, 2020, p. 19, nuestra traducción).

Lo que es al mismo tiempo el espacio de discusión que da mayor visibilidad e interés público, también configura un encarcelamiento de los horizontes de investigación de los intelectuales negros. Algunos conceptos nos ayudan a entender esta tendencia a la reflexividad

sobre la propia condición en el movimiento feminista académico: el concepto de *autocuidado* de Audre Lorde y el de *autorrecuperación* de bell hooks. bell hooks (2021) señala que los movimientos por la libertad racial han olvidado el amor como una importante herramienta política de lucha y sugiere una "ética del amor en una visión descolonizadora". Sugiere que la cultura de la dominación es antiamorosa. Necesita la violencia para mantenerse. Elegir el amor es ir en contra de los valores imperantes en la cultura. Muchas personas se sienten incapaces de amarse a sí mismas o a los demás porque no saben lo que es el amor. La solución propuesta entonces por bell hooks (2021) como herramienta primordial en la lucha por la igualdad racial es una actitud individual, señalando que los procesos de autorrecuperación se refieren a la individualidad del sujeto y junto con el amor, que por cierto es un concepto universal formulado de manera abstracta, liberarían al individuo negro del empobrecimiento de su vida, como sostiene la autora en el pasaje que sigue:

A menudo, cuando Cornel West y yo hablamos con grandes grupos de negros sobre el empobrecimiento del espíritu en la vida de los negros, la falta de amor, mientras compartimos que podemos recuperarnos colectivamente en el amor, la respuesta es intensa. La gente quiere saber cómo empezar a practicar el amor. Para mí, ahí es donde tiene que entrar la educación de la conciencia crítica. Cuando miro mi vida, buscando un plan que me ayudó en el proceso de descolonización, de auto-recuperación personal y política, sé que fue el aprendizaje de la verdad sobre cómo funcionan los sistemas de dominación lo que me ayudó, aprendiendo a mirar tanto hacia dentro como hacia fuera de forma crítica. La conciencia es fundamental en el proceso del amor como práctica de la libertad. Cada vez que los miembros de grupos explotados y oprimidos nos atrevemos a cuestionar críticamente nuestras ubicaciones, las identidades y las lealtades que informan cómo vivimos nuestras vidas, iniciamos el proceso de descolonización. Si descubrimos en nosotros mismos el odio a nosotros mismos, la baja autoestima o el pensamiento supremacista blanco interiorizado y nos enfrentamos a ello, podemos iniciar el proceso de curación. Reconocer la verdad de nuestra realidad, tanto individual como colectiva, es un paso necesario para el crecimiento personal y político. Esta suele ser la etapa más dolorosa del proceso de aprender a amar, la que muchos rechazamos. Una vez que elegimos el amor, poseemos instintivamente los recursos internos para afrontar ese sufrimiento. Al pasar por el dolor al otro lado, encontramos la alegría, la libertad de espíritu que rescata una ética amorosa (hooks, 2021, p. 282, nuestra traducción).

Como teoría social crítica, el feminismo negro, durante un largo periodo, lideró un movimiento de desuniversalización de las categorías de análisis y, por tanto, de la propia percepción de los sujetos sociales y sus subjetividades. Sin embargo, el feminismo negro norteamericano avanza hoy hacia la universalización de la experiencia de la persona negra como representante de la experiencia negra en el mundo y, reiterando un aspecto característico de la cultura estadounidense, recurre a alternativas emancipadoras centradas en la individualidad.

En *A burts of light*, Audre Lorde (2017) trata el *autocuidado* como una política de guerra y otros autores que utilizan este concepto afirman que es una práctica política colectiva y que no se corresponde con la creciente crítica de que este concepto es propio de una política individualista, quienes utilizan este concepto afirman que se trata de autonomía y no de individualismo. Sin embargo, surgen algunos interrogantes cuando este concepto se presenta como un horizonte revolucionario o emancipador. En primer lugar, es un concepto amplio, es decir, muchas prácticas diferentes pueden clasificarse como "autocuidado". En segundo lugar, algunos defensores del término afirman que toda práctica está vinculada a un macrocontexto, y de hecho sabemos que lo está, pero esto por sí solo no la convierte en una práctica de lucha colectiva, porque por la misma lógica si fuera así cualquier práctica individual sería una lucha colectiva.

André Spicer (2019) escribió un artículo para el periodico *The Guardian* donde inicialmente nos pregunta: "¿Qué tienen en común los golfistas profesionales, las feministas *queer* radicales y los *influencers* del estilo de vida de Instagram? Todos son devotos del "autocuidado"" (párr. 1). De este modo, Spicer (2019) denuncia las tendencias y direcciones que ha tomado el concepto en los últimos años, es decir, no se trata de que al concebir esta idea de autocuidado, Audre Lorde lo propusiera como una política individualista, sino más bien en los recientes usos que se han hecho del término que cuelgan hacia la venta de un estilo de vida a los negros, en la que hay una exaltación del orgullo racial y que promete mejoras en la vida, de nuevo volvemos a la cuestión de vender una identidad racializada, una historia mítica y un estilo de vida propio y también racializado para que el sujeto se sienta ontológicamente seguro en su entorno. La cuestión es que éstas son sólo falsas soluciones, que a lo sumo ofrecerán por un tiempo esa sensación de seguridad ontológica al individuo, pero el horizonte revolucionario no debe guiarse por estrategias para minimizar las inseguridades del individuo en la modernidad, sino que debe apuntar a destruir la estructura moderna.

3 LA INDUSTRIA CULTURAL Y EL CIBERACTIVISMO DE LAS FEMINISTAS NEGRAS BRASILEÑAS

Alfredo Bosi (1992) prestó atención a la relación entre la lengua y otros fenómenos, explicando que palabras como cultura, culto y colonización derivan del mismo verbo latino: *colo*. En este sentido las mediaciones simbólicas construyen las experiencias del pasado y del presente, por lo que cuando pensamos en la industria cultural, la música, el cine, la literatura, los anuncios publicitarios, etc. están ligados a otras áreas de la vida social como la construcción

de las narrativas de los grupos sobre su propia experiencia, es decir, posiblemente encontremos en la música brasileña una serie de representaciones, narrativas y conflictos de los grupos sociales brasileños.

Discutiendo la cuestión del negro y la publicidad, Gonzalez y Hasenbalg (1982) señaló que en el registro que Brasil tiene de sí mismo el negro tiende a la condición de invisibilidad, la eliminación de la pregunta sobre el color de la población en los censos demográficos de 1900, 1920 y 1970. El objetivo de esta invisibilización del negro en la historiografía y en las representaciones en general fue el blanqueamiento que se constituyó como proyecto de nación de Brasil. También podemos señalar las representaciones estigmatizadas de las personas racializadas de los grandes vehículos de información y cultura, en este sentido, los negros e indios fueron escayolados en las figuras de esclavos y salvajes en Brasil. En el reciente movimiento que hemos vivido, en el que se produce una nueva apropiación de estas identidades y representaciones, elementos antes desvalorizados socialmente adquieren otra connotación, como por ejemplo el hecho de que el pelo rizado aparezca de repente en los anuncios de grandes empresas en la publicidad televisiva. Ante esto, cabe preguntarse: ¿con qué objetivo y a qué precio?

En Brasil, cada vez es más habitual encontrarse con *influencers* digitales que tienen como contenido la agenda antirracista, en su mayoría feministas negras que proponen sacar el debate racial de la academia. Entre los diversos debates que se mantienen en las redes sociales con la propuesta antirracista, también está el objetivo de una alfabetización racial de esta manera muchas de estas feministas negras venden cursos con los más variados temas: blancura, negritud, familias interraciales, afrocentricidad, amor en una perspectiva racializada, mestizaje, maternidad de mujeres negras etc.

Además, la cuestión de la representatividad, del cuidado de sí mismo y de la recuperación de sí mismo atraviesa a menudo todos los temas trabajados, pero hay aquí una contradicción a la que debemos prestar atención para avanzar en el debate y en la acción revolucionaria antirracista: Si bien existe un sustento teórico en el reconocimiento del racismo estructural, como ha discutido Silvio Almeida (2019), en ocasiones los conflictos interraciales descritos por este sector parten de una perspectiva individualizadora, los enfrentamientos son retratados como individuos racistas contra individuos racializados, ilustrando que no se profundiza en qué grupo social pertenecen los individuos racistas.

En cierta medida el concepto de blancura, recientemente elaborado, parece pretender ubicar étnicamente al grupo social que suele ser racista, pero al hacerlo los teóricos de la

blancura⁹ olvidaron ubicar histórica y políticamente a este grupo, dejando de lado, por ejemplo, la pertenencia de clase y, en consecuencia, sus objetivos con el sistema racista. Al olvidar la función del racismo para el sistema político y económico en el que vivimos, acabamos vaciando el fenómeno, tratándolo como un odio gratuito de un grupo étnico hacia otro.

La universalidad y el enfoque en el individuo es característico del tratamiento de estos educadores e influenciadores digitales de los fenómenos estudiados, lo atribuimos a su influencia teórica del marco feminista negro norteamericano. El feminismo negro ha combatido históricamente la categoría universalizada de "mujer", construida por el feminismo occidental. Sin embargo vemos una tendencia en la actualidad de tratar a las personas negras como un contingente homogéneo, como ya informó Conceição Evaristo (Gomes, 2021) nos dice que la creación de una historia ficticia permite a las personas negras un pasado que les fue robado, pero debemos preguntarnos a qué particularidades renunciamos cuando universalizamos estas historias e identidades. Al igual que la experiencia de las mujeres no es universal, tampoco lo es la de las mujeres negras.

3.1 La acumulación flexible y el secuestro de la identidad

En la etapa actual del patrón de acumulación del modo de producción capitalista, Harvey (1993) la sitúa como la fase de la acumulación flexible, en la que la estabilidad del fordismo da paso a la dinámica *just-in-time* del toyotismo, que cambia la forma de las relaciones de producción existentes. La acumulación flexible inaugura otros sectores de producción, nuevos mercados y servicios financieros. Además de un cambio en la noción de lo que Harvey llama compresión espaciotemporal, que transforma no sólo las relaciones laborales, sino la velocidad del flujo de capital e información, la propia función de los intereses públicos y privados en la función del Estado en la economía globalizada, transforma concomitantemente las formas en que los sujetos se relacionan con la idea de identidad y representación.

El período que va de 1965 a 1973, según Harvey (1993), es el período de decadencia del fordismo y del estado de bienestar, incapaz de frenar las contradicciones del modo de producción capitalista y sus crisis. La respuesta económica de la acumulación flexible da condiciones de posibilidad histórica para las transformaciones que alcanzan la base económica y la superestructura de ésta, a través del fomento de la creación de bienes culturales que ofrecen el nuevo imperio de lo efímero:

⁹ Hay en este concepto una tendencia ahistórica y homogeneizadora del grupo social que se pretende categorizar, ante lo cual surgen algunas preguntas: ¿se puede hablar de una blancura universal? ¿Es la formación de la blancura como grupo social hegemónico la misma en Europa y en América Latina?

Así pues, la acumulación flexible se vio acompañada, en lo que respecta al consumo, por una atención mucho mayor a las modas pasajeras y a la movilización de todos los artificios que inducen a la necesidad y a la transformación cultural que ello implica. La estética relativamente estable del modernismo fordista ha dado paso a toda la efervescencia, inestabilidad y fugacidad de una estética posmoderna que celebra la diferencia, lo efímero, el espectáculo, la moda y la mercantilización de las formas culturales (Harvey, 1993, p. 148, nuestra traducción).

En este régimen dominante de acumulación del capitalismo, lo efímero y la inseguridad van de la mano del conservadurismo político, radicalizando los valores clásicos del liberalismo, como la competitividad, el espíritu empresarial, entrando en los ámbitos de la vida cotidiana. Nace una nueva doctrina ideológica del capital, que promueve el culto al simulacro, transformando las representaciones antaño políticas de la identidad en significantes comercializables, fomentando piezas culturales dirigidas a la lógica del fin de la historia.

En este mismo período, en la dimensión política y social, la década de 1960 fue una época de gran ebullición de levantamientos sociales en relación con las reivindicaciones de los derechos sociales, las denuncias de los crímenes de guerra cometidos por el imperialismo de las invasiones, las dictaduras en el Cono Sur y las revoluciones anticoloniales en los países colonizados. En este período histórico, la identidad racial, étnica o nacional por parte de estos movimientos que disputan la hegemonía sirvió para suturar la relación del individuo con la sociedad en la perspectiva de la transformación social, provocando crisis de hegemonía al imperialismo. Desde finales de los años 70 hasta el fin del bloque soviético en los 90, el proceso de captación de identidades, de autorrepresentaciones, que antes eran el medio para que los malditos de la tierra (Fanon, 1961) se representaran a sí mismos, acaba siendo un espacio simbólico de disputa, contra el capital donde éste gana la disputa.

Se percibe que con un campo de batalla "limpio" hay mayor libertad para captar los significados de la identidad por parte de la hegemonía capitalista. La capacidad de doblegar la representación de lo que ciertos grupos de sujetos ubican políticamente su existencia se convierte en una estrategia de hegemonía del capital. La captura de la representación de la identidad por parte del capital tiene una doble dimensión: además de ser una forma de equipar políticamente a los grupos sociales subalternos para que naturalicen y militen a favor de las relaciones de poder en las que están implicados, también les hace exigir derechos de consumo y estatus social dentro de los parámetros de "nichos" preestablecidos por el mercado.

Así, los derechos políticos y sociales se cambian por los derechos de consumo y de propiedad, la ruptura con el orden capitalista y colonial se cambia por la inclusión y la movilidad, la relación crítica capital-trabajo se convierte en demandas de representación

política en las multinacionales extranjeras, y el control social de la economía y la producción de mercancías se convierte en la demanda de producción de mercancías para este grupo.

OBSERVACIONES FINALES

Lenin (2020) critica a los economistas que limitaban la lucha proletaria a los programas sindicalistas, es decir, al restringir el conflicto entre obreros y patronos al plano económico, se alejaban del horizonte revolucionario de un cambio radical del sistema de explotación de la clase obrera. Es importante señalar que Lenin no negaba la relevancia de la lucha sindicalista, pero señalaba que esta lucha no tenía el potencial revolucionario deseado, porque no rompía las estructuras, sino que buscaba mejores condiciones dentro de estas estructuras.

De este modo, también nos arriesgamos a pensar en los movimientos de igualdad racial, incluida la teoría en la que se basan: podemos considerar la narrativa del *empoderamiento*, la reivindicación de la representación, las políticas de acción afirmativa, como agendas "sindicalistas" de estos movimientos. Estas agendas buscan permitir mejores condiciones de vida para los negros dentro de un sistema moderno/colonial estructurado por el racismo, y logran estas mejoras, pero estas agendas están lejos del horizonte emancipador y revolucionario de las estructuras racistas de nuestra sociedad. Al estar dentro del sistema, estas estrategias de lucha contra el racismo terminan reproduciendo su propia lógica, ya que como hemos mostrado aquí la cuestión de la identidad racial fue apropiada por la lógica capitalista: como una mercancía que el individuo negro supuestamente necesita para "tener sentido en el mundo" para sostenerse ontológicamente.

Entonces, podemos preguntarnos ¿qué hacer?... El activista Malcom X nos respondió "no tienes una revolución cuando amas a tu enemigo; no tienes una revolución cuando estás rogando que el sistema de explotación te integre". Las revoluciones derrocan sistemas, las revoluciones destruyen sistemas". La mera elevación de la autoestima de los negros y su inclusión, a través del empoderamiento, la representación y el establecimiento de una identidad unificada, en el sistema no es una estrategia suficiente de una lucha política que tiene como objetivo la abolición de este sistema que se basa en la racialización y la explotación de estas personas. Trouillot (2016) nos trae una historia que ayuda a dilucidar que la narrativa de "los negros en la cima" que impregna el actual movimiento contra el racismo no sólo en Brasil, sino también en el contexto estadounidense, no tiene ningún potencial revolucionario para librarnos de las estructuras racistas. Es la construcción del Palacio de Sans Souci, el historiador nos dice que el palacio fue construido por Henri Christophe, un héroe de la Revolución Haitiana, que

luchó contra la esclavitud y se convirtió en rey de Haití poco después de la derrota francesa y la independencia en 1804. La construcción del imponente palacio fue para el rey una demostración de orgullo racial:

En palabras de una madre anciana que una vez me guió por las ruinas: "Christophe hizo brotar agua de estos muros". Si su guía es lo suficientemente hábil, sabrá dejar el gran efecto para el final: habiendo seducido su imaginación, concluirá, con un toque de orgullo, que toda esta extravagancia se hizo para impresionar a los *blan* (blancos, extranjeros), para ofrecer al mundo una prueba irrefutable de la capacidad de la raza (Trouillot, 2016, p. 67, nuestra traducción).

El comportamiento del rey se orienta, por tanto, en referencia al otro, al hombre blanco, quedando así atrapado en la lógica racista que describe Fanon. Además, todo el lujo que representaba el palacio y que supuestamente era una prueba de la capacidad de la raza costó la explotación y la muerte de muchos haitianos:

... las fabulosas fiestas que tuvieron lugar en Sans Souci cuando Christophe se convirtió en rey, los opulentos banquetes, los bailes, los elaborados trajes. Probablemente dirá que el precio de todo esto fue alto, pagado en moneda y en sangre humana: el rey era tan rico como despiadado. Cientos de haitianos murieron en la construcción de su residencia favorita, de la ciudad que le rodea y de la Ciudadela de Henry, tanto por las duras condiciones de trabajo como por los fusilamientos por sospechas de indisciplina (Trouillot, 2016, p. 67, nuestra traducción).

La historia muestra que el empoderamiento individual está lejos del horizonte emancipatorio colectivo, la propuesta de apropiarse de una identidad metafísica e individualizadora se constituye como una estrategia del capitalismo para dar al individuo moderno la sensación de inclusión y sentido, la historia mítica facilita el ocultamiento de las relaciones de poder, dicha identidad ofrece al negro una supuesta valoración, pero debemos destacar que es una valoración ilusoria. Mientras el capitalismo permanece, también lo hacen los grilletes de las personas racializadas.

REFERENCIAS

Almeida, S. (2019). *Racismo Estructural*. Pólen.

Althusser, L., Rancière, J. y Macherey, P. (1979). *Ler O Capital*, v. 1. Zahar Editores.

Barros, D. (2019). *Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica a metafísica racial*. Hedra.

Bosi, A. (1992). *Dial6tica da coloniza73o*. Companhia das Letras.

Bourdieu, P. (1996). *Raz6es pr6ticas: Sobre a Teoria da A73o*. Papirus.

Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a *outsider within*: a significa73o sociol6gica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, (31), <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>

Fanon, F. (2008). *Pele negra, m6scaras brancas*. EDUFBA.

Fanon, F. (1961). *Os Condenados Da Terra*. Civiliza73o Brasileira.

Fernandes, F. (2008). *A integra73o do negro na sociedade de classes*. Globo.

Giddens, A. (2002). *Modernidade e Identidade*. Jorge Zahar Editora.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor Books.

Gomes, H. (14 de mayo de 2021). Temos um passado, que foi violentado, e a culpa n3o 6 nossa. *Tilt UOL*. <https://www.uol.com.br/tilt/reportagens-especiais/ancestralidade-conceicao-evaristo.htm>

Gonz3lez, L. y Hasenbalg, C. (1982). *Lugar de negro*. Marco Zero.

Haider, A. (2019). *Armadilha da identidade*. Veneta.

Hall, S. (1999). *A identidade cultural na p3s-modernidade*. DP&A.

Harvey, D. (1993). *A condi73o p3s-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudan73a cultural*. Edi73es Loyola.

hooks, b. (2021). O amor como ato de liberdade. *An3nsi: Revista de Filosofia*, (2), <https://itacarezinho.uneb.br/index.php/anansi/article/view/13356/9361>

Lenin, V. (2020). *Que fazer?* Boitempo.

Lorde, A. (2017) A burst of light. Firebrand

Marrero-Guillamón, I. (2012). Descentrar el sujeto. Erving Goffman y la teorización del sujeto. *Revista Internacional de Sociología*, (70), 10.3989/ris.2010.10.11

Marx, K. (2011). *O capital*. Boitempo.

Quijano, A. (2014). “Raza”, “etnia” y “nacion” en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Clacso.

Spicer, A. (21 de Agosto de 2019) ‘**Self-care**’: how a radical feminist idea was stripped of politics for the mass market. *The Guardian* <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/aug/21/self-care-radical-feminist-idea-mass-market>

Trouillot, M. (2016). *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. huya.

Veiga, A. (2020). Uma virada epistêmica feminista (negra): conceitos e debates. *Revista Tempo e Argumento*, (12), <https://doi.org/10.5965/2175180312292020e0101>

Walker, S. (25 de Septiembre de 2002). Africanity vs Blackness Race, Class And Culture in Brazil. *NACLA Report on the Americas*, <https://nacla.org/article/africanity-vs-blackness-race-class-and-culture-brazil>

Weber, M. (2001). *Textos Coligidos*. Ática.