

Categorizaciones sociales. La negritud como casilla de salida, la blanquitud como casilla de llegada

Social Categorizations: Blackness as the Starting Point, Whiteness as the End Point

Miriam González Álvarez
Universidad de La Laguna, España
mgonzaal@ull.edu.es
<https://orcid.org/0000-0002-6828-6645>

Recibido: 17/06/2023
Revisado: 23/06/2024
Aceptado: 23/06/2024
Publicado: 30/09/2024

Sugerencias para citar este artículo:

Gonzalez Alvarez, Miriam (2024). «Categorizaciones sociales. La negritud como casilla de salida, la blanquitud como casilla de llegada», *Tercio Creciente*, extra9, (pp. 99-110), <https://dx.doi.org/10.17561/rtc.extra9.8234>

Resumen

Las categorizaciones han sido, durante toda la historia del ser humano, el medio para ingresar en lugares conocidos y de reconocimiento, convirtiéndose en espacios de pertenencia y referencia con las que construir la identidad y la identificación personal y colectiva. Las categorizaciones funcionan como contenedores de sentido para generalizar y sintetizar la información de ciertos colectivos o grupos sociales que comparten elementos identitarios semejantes. Sin embargo, cuando las personas racializadas buscan su lugar de reconocimiento, las solemos situar en limbos subjetivos referenciales que se conforman como espacios de discriminación y racismo. En este ensayo, se estudian las referencias arquetípicas de la presencia de la blanquitud como eje central de categorización desde la que colocar a todas las personas, generando, así, la invalidación de la otredad y de la negritud. El etnocentrismo colonial establece lo blanco como marco referencial, de manera que aquellas personas que no se pueden encorsetar en los límites blancos, son nombradas desde la ausencia, desde un lugar de silencio nominal que afecta y problematiza las propias categorizaciones

Palabras clave: personas racializadas, categorías, diferencia, persona de color.

Abstract

Categorizations have been, throughout human history, a means of entering known and recognized places, becoming spaces of belonging and reference with which to construct personal and collective identity and identification. Categorizations function as containers of meaning to generalize and synthesize information about certain collectives or social groups that share similar identity elements. However, when racialized people seek their place of recognition, we often place them in subjective limbo references that form spaces of discrimination and racism. In this essay, the archetypal references of the presence of whiteness as the central axis of categorization from which to place all people are studied, thus generating the invalidation of otherness and blackness. Colonial ethnocentrism establishes whiteness as a referential framework, so that those individuals who cannot be confined within white boundaries are named from absence, from a place of nominal silence that affects and problematizes the categorizations themselves.

Keywords: Racialized People, Categories, Difference, Person of Color.

Introducción: rostros en casillas de salida

“Algunas personas tienen que insistir en pertenecer a las categorías que dan residencia a otras” (Ahmed, 2018, p. 177).

En 1977, se publicaba por primera vez la obra *Dialogues (Diálogos)*, escrita por el filósofo Gilles Deleuze y la periodista Claire Parnet. En este libro, se producía una discusión a dos voces en torno a los conceptos y metodologías que plantea el propio Deleuze para (invitar a) pensar nuevas formas de entender la vida. De esta manera, se elaboraba un diálogo no sólo entre personas, sino entre líneas y fragmentos, entendiendo el conocimiento como un devenir que siempre funciona en presente. En sus páginas, las autoras¹ reflexionan cómo las personas son “hundidas en agujeros negros, prendidas con alfileres en una pared blanca” (Deleuze y Parnet, 1980, p. 23). Esta imagen visual nos desplaza hacia las ruedas de reconocimiento, hacia esos espacios estructurados sistémicamente en donde las personas son identificadas, fichadas, reconocidas y categorizadas por un sistema hegemónico y normativo que funciona como agujero negro en el que dejar caer todos aquellos rostros que aún se encuentran en la casilla de salida, aquellos rostros sin nombre.

Este sistema social de pared blanca-agujero negro (Deleuze y Parnet, 1980), delimita nuestra subjetividad, nuestro “yo”, y convierte el rostro en un producto del sistema, en un objeto mercantilizado que direcciona y determina las significaciones dominantes que nos fijan en la pared, que nos identifican y nos organizan como una u otra persona dentro de una categoría social aún mayor. La pared blanca, por su parte, funciona como un territorio ilimitado y sin contornos, un espacio sin fronteras que trata de hacer

1 En este artículo se ha optado por la redacción en femenino refiriéndonos a la categoría de persona para abandonar el carácter androcéntrico del uso del lenguaje.

presente una comunidad o cultura determinada, un colectivo o grupo social en el que prender con alfileres los distintos rostros mientras se genera una constelación de personas. Un mapa lineal que sitúa y delimita las comunidades de forma homogénea y con claros signos distintivos. Carmen Romero-Bachiller (2003) explica que en estas situaciones de “autenticidad” en torno a la comunidad se produce una tensión constante entre las tradiciones, pertenencias e identidades compartidas que, a menudo, excluyen a aquellas personas que de una u otra manera no se encuentran en los límites identitarios que unifican y definen los grupos. La autora (Romero-Bachiller, 2003) explica que las culturas tienden a conformarse como espacios inamovibles e incontrovertibles, como bolsas de significado cerradas en sí mismas, como lugares que no se prestan a las traducciones e hibridaciones y que, por tanto, delimitan y excluyen.

La idea de que cada persona tiene su propia identidad y cultura está, indudablemente, ligada al territorio (nacionalidad), al contexto histórico (categorías sociales) y al entorno inmediato (filiaciones locales). En el libro *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad*, el filósofo Kwame Anthony Appiah (2019) reflexiona sobre cuestiones relacionadas con las identidades personales y colectivas en un diálogo con su credo, país, color, clase o cultura. Un relato abierto, que roza lo literario, y va engarzando memoria autobiográfica con apuntes realizados desde una perspectiva histórica, en el que nos invita a repensar(nos) desde las razones identitarias, desde lo que él denomina: “las mentiras que nos unen”. El autor (Appiah, 2019) explica que las identidades conllevan una serie de etiquetas e ideas que modelan nuestra manera de ser y estar en el mundo, así como la manera en que somos vistas y tratadas en base a nuestros grupos de pertenencia.

Pero las comunidades no sólo se construyen sobre el pensamiento que tiene el propio grupo, sino que para su formación también influye lo que piensan aquellas personas que no pertenecen al grupo, la mirada de la otra persona recae sobre la nuestra haciendo que nuestra mirada se complete y cambie. El grupo se negocia entre los que están dentro y los que están fuera (Appiah, 2019). A este respecto, aunque existe la fantasía liberal de que las identidades simplemente se eligen, como quien va al supermercado a comprar la etiqueta que mejor le satisfaga, la realidad es que las identidades caen sobre nosotras y nos interpelan, no son un bien a adquirir. Las identidades “no son sólo de quien las lleva” (Appiah, 2019, p. 264). Las identidades como las categorizaciones se obtienen a partir de procesos discursivos, estructurales y relacionales que son tanto internos como externos al individuo y que lo afectan y lo direccionan hacia un lugar situado desde el que ser nombrado, orientando los cuerpos hacia un futuro de rostro concreto (Ahmed, 2018).

Como nos explica la teórica Signe Leth Gammelgaard (2014) en su artículo *Repartir lo sensible. Política rancièriana desde una perspectiva posthumanista*, Elizabeth Grosz (2002) nos insta a mover la atención del reconocimiento al que se adscribe la política de la identidad hacia la “política de la imperceptibilidad”. Es decir, Grosz (2002) sugiere que, en vez de entender la formación de la identidad como un proceso de afirmación de las otras personas, se entienda como un proceso de actos y fuerzas inmateriales que traten de alejarse del carácter androcéntrico (Grosz, 2002) del reconocimiento. Y aunque coincidimos con la línea de investigación de esta perspectiva posthumanista y que es

seguida por diversas teóricas contemporáneas (como Karen Barad o Donna Haraway), en nuestro artículo nos situaremos en la corriente hegeliana del reconocimiento para, precisamente, poner en evidencia la contingencia de sus atributos y atribuciones.

El proyecto de la Eskalera Karakola escribe colectivamente el prólogo del libro *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (2004). En sus páginas, se reflexiona sobre cómo nos encontramos en un mundo de patriotismos y nacionalismos exacerbados, un contexto de pánico mediático hacia aquellos cuerpos no normativos ni europeos que desnaturalizan la diversidad y levantan fronteras de vergüenza hacia los rostros de la otredad. La burocracia e institucionalización del reconocimiento ha supuesto la paradoja de que, por un lado, se rechaza y excluye la diferencia, mientras que por el otro se exalta el consumo de lo diferente y lo exótico. Pero todo ello siempre desde un lugar de consumo colonial que cosifica a ciertas personas, convirtiéndolas en una atracción que precariza su existencia. Las categorizaciones dicotómicas se basan en unidades binarias que tratan de distribuir jerárquicamente los papeles sociales entre la persona opresora y la oprimida: eres hombre o mujer, blanco o negro, rico o pobre... Nuestra manera de definir quiénes somos se ha basado en una ontología relacional que legitima el dualismo clásico y que nos coloca en una posición con respecto al resto de personas. El patrón de las significaciones dominantes se constituye desde las máquinas binarias (Deleuze y Parnet, 1980) de categorización. La distancia y la diferencia es una manera de decir quién soy yo y, por tanto, quién es la otra persona.

Desarrollo de la investigación

Ser diferencia: el cuerpo significativa

“El espejo ya no me refleja: me culpa”² (Arango, 1974)

La importancia de mirarse y reconocerse en lo observado es determinante en el desarrollo de la personalidad del sujeto. El psicoanalista Jaques Lacan (1977) elabora su teoría del espejo para explicar este proceso. Lacan (1977) explica que la personalidad surge durante la infancia cuando se contempla la imagen reflejada en el espejo por primera vez y nos hacemos conscientes de nuestro propio cuerpo como entidad individual y separada del de nuestra madre. En esta acción se observa el desarrollo psicológico de la niñez, durante la observación el sujeto produce una respuesta al ser capaz de reconocerse en la imagen reflejada, la cual da lugar a la representación mental del “yo”. En palabras de Gillian Rose (2019) y citando el trabajo realizado por Lacan, “las dinámicas del estadio del espejo continúan estructurando la subjetividad, y explican la importancia de lo visual para nuestro sentido del yo” (p. 266). Pero, ¿qué ocurre cuando no nos reconocemos en lo reflejado? ¿Qué ocurre cuando el reflejo deviene imagen y no cuerpo? ¿Qué ocurre cuando el espejo ya no refleja sino que culpa?

2 Verso extraído del poema *Caído en el limbo espiritual* (1974) de Gonzalo Arango.

Hablar de reconocimiento, en la actualidad, nos lleva a desplazarnos de la voz activa “reconozco” a la voz pasiva “soy reconocida” (Ricoeur, 2005). Tal como se ha ido apuntado a lo largo de la introducción, la identidad se elabora en un diálogo conjunto, en un reconocimiento que debe ser recíproco y multidireccional y que nos insta a dejar de hablar de las categorías como ejes separados, como cajones individuales en los que arrojar a los rostros y empezar a hablar de las categorías como una yuxtaposición de ejes de diferenciación que mantienen una imagen de la identidad como contenedor de aspectos individuales que son el resultado de ordenamientos concretos y jerarquizados (Romero-Bachiller, 2003). Judith Butler (2007) expone que aquellas categorías que son normativizadas y generalizadas, las que no se asumen como problemáticas porque no son cuestionables, ni discutibles, son las categorías que, por su propia posición, se deben problematizar. En palabras de Sara Ahmed (2015): “el problema empieza cuando se escapa de sus contenedores, *lo pone todo en cuestión*”³ (, p. 182, cursiva en el original).

La diferencia se configura, de esta manera, como un factor clave en el reconocimiento y, por tanto, en la formación identitaria. Aquello que me hace igual y diferente a la otra persona se vuelve una manera de autoidentificación. La diferencia se articula a partir de discursos intersubjetivos y prácticas sociales que generan la relación entre el sujeto significado y el cuerpo significante, que elaboran las preguntas en torno a la diferenciación de la otredad y las fronteras de lo diferente. En la Figura 1, siguiendo el estudio propuesto por Avtar Brah (2004), se puede observar un cuadro que recoge las cuatro formas -de los niveles macro y micro- en las que se conceptualiza la diferencia.

Diferencia como experiencia	Diferencia como relación social	Diferencia como subjetividad	Diferencia como identidad
“La ‘experiencia’ es un proceso de significación que constituye (...) lo que llamamos ‘realidad’. De aquí la necesidad de re-enfatizar la noción de experiencia no como guía inmediata a la ‘verdad’ sino como una práctica de significación tanto simbólica como narrativa; como una lucha por las condiciones materiales y los significados” (p. 121).	“Hace referencia a los modos en los que la diferencia se construye y organiza en relaciones <i>sistemáticas</i> a través de prácticas institucionales y de discursos económicos, culturales y políticos” (p. 123).	“La subjetividad, así, no se encuentra nunca unificada ni fija sino fragmentada y en proceso constante. (...) Estas consideraciones se han mostrado especialmente atractivas, ya que problematizan ‘la diferencia sexual’ (p. 129).	“Nuestras luchas por los significados son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir: diferentes identidades” (p. 131).

Figura 1. Cuadro que recoge las formas en las que se conceptualiza la diferencia.

Fuente: (Brah, 2004, pp. 120-133).

El concepto de diferencia, por tanto, se relaciona con la diversas variantes en las que los discursos específicos de la diferencia conforman, cuestionan, representan y resignifican al individuo (Brach, 2004). Es decir, el concepto de diferencia y la discursividad que se

3 “Trouble when it leaks from its containers, throws everything into question” (Ahmed, 2015, p. 182) (Traducción de la autora).

genera en torno al término, se constituye como lugar de poder, un territorio que traduce las experiencias en nuevas formas de subjetivación y relación social. Hablaríamos del poder de la diferencia como constructor social de sentido. Es por ello que, coincidimos con Brach (2004) cuando afirma que:

Algunas construcciones de la diferencia, tales como el racismo, postulan unas fronteras fijas e inmutables entre grupos que se significan como inherentemente diferentes. Otras construcciones pueden presentar la diferencia como relacional, contingente y variable. En otras palabras, la diferencia no siempre es un indicador de jerarquía y opresión. Por lo tanto, la cuestión de si la diferencia resulta en inequidad, explotación y opresión o en igualitarismo, diversidad y formas democráticas de agencia política es contextualmente contingente. (p. 134)

Pero aun siendo conscientes de la contingencia de la diferencia, opinamos que se utiliza el discurso de lo común y de lo diferente como una práctica sistémica para movilizar los segmentos de los grupos sociales, generando formas precisas de agrupamiento en respuesta a una identidad colectiva compartida. La identidad colectiva se configura desde un proceso de significación en el que lo común e individual de las categorías de diferenciación (como la clase, la raza o la religión) se inviste de un significado experiencial compartido. Carolina De la Torre (2001) nos explica que no se llega a generar una identidad colectiva si las personas que componen el grupo no logran un sentimiento de pertenencia, el cual debe ser compartido y entendido por todas las personas que lo configuran.

La identidad, como proceso, nos expone la necesidad de hablar de “discursos, matrices de significados, y memorias históricas que, una vez en circulación, pueden consolidar la base de la identificación en un contexto económico, cultural y político dado” (Brah, 2004, p. 132). La identidad como constructo sociocultural no es ni estática, ni inmutable, sino una articulación de la subjetividad que se va re-construyendo y re-interpretando en una construcción contextualmente específica. El proceso de afirmar una identidad colectiva implica la creación a partir de fragmentos situados de las relaciones que nos componen, nos descomponen o nos modifican (Hernández-Hernández, 2018). Por su parte, la imagen como constructor de sentido también produce poder. Josep Català-Doménech (2008) nos trata de explicar la relación entre la identidad y la imagen, desde el campo de la cultura visual, realizando un desplazamiento de la figuración de las categorías (raza, género, etc.) como valorativo de la forma de las imágenes hacia los fenómenos de la subjetividad de la visualidad. La imagen funciona como un amplificador de desigualdad, como una superficie en la que toda persona se busca a sí misma y, a menudo, se culpa. La imagen idealizada responde a un conjunto de patrones preeminentes que se basan en parámetros corpóreos coincidentes con los normativos y que sitúan a ciertos cuerpos en sombra. El racismo se podría considerar como un síntoma de una patología visual que se relaciona con los mecanismos de proyección de ciertas imágenes (Martín-Prada, 2018) y no de otras.

Ser extraño: la figura en sombra

“El Otro Oscuro es el presente-ausente que perdura en los bordes de todos los cuentos de hadas”⁴ (Thomas, 2018, p. 4).

El extraño⁵ es una figura en sombra, una figura oscura (*dark*), una figura que ha sido racializada y que no puede desligarse de una historia colonial y racista (Ahmed, 2018); ser extraño convierte la figura en un ser borroso y cuanto más borrosa sea la sombra, cuanto menos nítidos sean sus contornos más cuerpos pueden quedar inscritos en ella (Ahmed, 2018). La figura del extraño inscribe más a unos cuerpos que a otros, ser extraño señala cierta corporeidad. Como explica Sara Ahmed (2018): “los extraños devienen objetos no solo de la percepción sino también de la gobernanza: cuerpos que gestionar. Pueden gestionarte para sacarte de la existencia” (p. 199).

Y como afirma E. Elizabeth Thomas (2018) en un análisis realizado a las historias fantásticas y el lugar que ocupa la figura del “Otro Oscuro” (*the Dark Other*) en ellas, revisar esta tradición ficticia es aprender que aquellos cuerpos que no son blancos no tienen futuro. En las películas de ciencia ficción no suelen aparecer personas afrodescendientes y si aparecen, suelen ser desde una posición racializada o vulnerabilizada, desde un lugar en el que su cuerpo ni siquiera les pertenece (sirvienta, prostituya, esclava...) (Thomas, 2018). Si esos personajes presentan diálogos, sus palabras sólo apoyan la narración nunca la alteran y, por supuesto, tampoco poseen un discurso concreto. La narrativa se presenta a través de los ojos de la luminosidad, la oscuridad no tiene mirada propia. La autora (Thomas, 2018) nos explica que “el Otro Oscuro” suele ser la causa del problema, del espectáculo y de la violencia (rol principal de villano). Si aparece su figura suele ser por cinco principios: 1) espectáculo, 2) dilema o vacilación; 3) violencia; 4) inquietud; 5) emancipación (en el que “al Otro Oscuro” desde una posición de subalterno se le permite el habla y/o la agencia).

La narrativa ficcional también afecta a nuestra conciencia colectiva y a nuestro imaginario estético, da forma a las percepciones de la diferencia. “La invisibilidad forzada a través de la mudez del color en lo fantástico no deja sin sombras a los cuerpos oscuros”⁶ (Thomas, 2018, p. 3) y su sombra se vuelve aún más oscura. Cuando una figura es percibida como extraña pasa a ser, directamente, relacionada con el peligro. La figura del extraño es un ser peligroso, por lo que se debe dulcificar su rudeza (Ahmed, 2018). Sara Ahmed (2018) nos señala que la sonrisa es un medio de dulcificar la apariencia, y tanto las mujeres (desde su categoría de género) como las personas negras (desde su categoría

4 “The Dark Other is the present-absence that lingers at the edges of every fairy tale” (Thomas, 2018, p. 4) (Traducción de la autora).

5 En este caso se utiliza el masculino siguiendo la referencia dada por la teórica Sara Ahmed (2018).

6 “Enforced invisibility through colormuteness in the fantastic does not render dark bodies shadowless” (Thomas, 2018, p. 3) (Traducción de la autora).

de raza) tienen que valerse de ella para alcanzar la aprobación y el reconocimiento. El racismo o el sexismo se colocan, desde esta posición, como una manera de ubicar los cuerpos, como una forma de reducir ciertas figuras y de reconocerlas, sólo, en un lugar concreto.

Ser de otro lugar: la piel oscura

“La piel oscura es percibida como extraña; ser oscura es ser de otro lugar (Ahmed, 2018, p. 165).”

La diferencia fenotípica coloca los cuerpos, jerarquiza y privilegia unos cuerpos sobre otros, unas características físicas y conductuales sobre otras pero, sobre todo, unas pieles sobre otras. El color de nuestra piel nos coloca en un lugar concreto y categoriza nuestra manera de ser y estar en el mundo. El racismo se apoya en la supremacía y normativización de la blanquitud, en el deseo de alejarse de la negritud; por su parte, el racismo amable se configura desde la presunción de blanquitud (Ahmed, 2018). Es más amable presuponer que eres blanca y no negra, que tu piel oscura se debe a un bronceado y no a que parezcas negra. Sara Ahmed (2018) nos explica que cuando las personas indican que no ven la raza eso se traduce en que no ven a quienes traen la raza consigo, no ver la raza, por lo general, significa que no te ven. Como ella señala: “no veo a quienes no son blancos como no blancos, lo que se traduce por: no veo a nadie que no sea blanco” (Ahmed, 2018, p. 167). Esta manera de visualidad condicionada genera que ciertos cuerpos sean invisibles, que la corporeidad negra tienda a desaparecer o se coloque en otro lugar, un lugar apartado y oculto, un lugar que no es de nadie porque no tiene nombre propio.

Diversas artistas contemporáneas investigan cómo se construye la identidad racial o cultural a partir del estudio de la gama de colores de la piel. Marta Sesé (2021) realiza un análisis de la obra *Colored People* (1989-1990) de Carrie Mae Weems (Portland, 1953). En su serie de retratos, Weems explora el rol que ha desempeñado el término “negro” en la construcción de la historia y la identidad afroamericana para dar visibilidad a la comunidad y criticar la jerarquía de valores sociales que se asignan a los tonos de piel. La práctica artística consiste en superponer colores llamativos como el magenta, azul, marrón y púrpura para parodiar el uso simplista y descontextualizado del concepto “de color”. Así, la artista trata de explicar cómo el término “de color”, a menudo, es usado para dirigirse a aquellas personas cuya tonalidad de piel no encaja en la categoría ni de blanco, ni de negro; reclamando el uso de un término peyorativo en su significación. Por su parte, la artista Angélica Dass (Río de Janeiro, 1979), compone la obra fotográfica en curso *Humanae* (2012-actualidad) para documentar la diversidad de la piel humana y reflexionar de manera crítica sobre las etiquetas de color (blanco, negro, amarillo...) que se asocian a la raza.

La raza y el color que se asocia a ella puede terminar convirtiéndose en una manera de requerir explicación, en una forma de estar en puntos suspensivos, de volver ciertos cuerpos un interrogante que se debe explicar o justificar. La pregunta o la duda que se asocia ante el color de piel es una explicación. El bronceado, de esta manera, se vuelve

una explicación del color oscuro, una justificación del color como color domesticado (Ahmed, 2018). El color oscuro se convierte en una expresión del carácter y de la inexistencia, el color oscuro marca a los cuerpos que lo habitan como extranjeros, como extraños, peligrosos, como seres en cuestión.

Ser pregunta: estar en cuestión

“Un cuerpo puede ser un signo de interrogación. Y podemos descubrir que las preguntas pueden funcionar como afirmaciones (Ahmed, 2018, p. 165).”

Ser un cuerpo que habita la pregunta, que reside en la duda, convierte al “yo” en un pronombre cuestionable, transforma ciertos rostros en signos de interrogación, en caras puntuadas por preguntas que tratan de categorizar y colocar el ser en un lugar concreto. Sara Ahmed (2018) reflexiona cómo ciertos cuerpos están continuamente en cuestión, se sienten cuestionados y viven la pregunta como un lugar de residencia. Ella explica que cuando alguien pregunta “¿de dónde eres?” está señalando que no eres de aquí, está dibujando una línea invisible que separa tu nacionalidad de la de ella, está distanciándote. A veces, las preguntas funcionan como afirmaciones, una pregunta puede significar una traducción concreta, una categorización sistémica que te asocia a ciertos términos como: la otra, la extranjera, la peligrosa.

Que te nombre como peligrosa, que tu cuerpo haya sido sometido a un acuerdo social que lo marca como peligroso se vuelve un problema de percepción. En una entrevista a Claudia Rankine, realizada en *The Guardian* por Smitha Khorana (2014) denomina el racismo como un problema de percepción, ella señala que la blanquitud te hace creer ver, en vez de ver; es decir, la negritud, los cuerpos negros se ven como más grandes, más peligrosos, como demonios ante los que estar en guardia, y a los que, ante el mínimo atisbo de inseguridad hay que matar. Sara Ahmed (2018) habla de este “derecho de matar como el derecho a percibir al otro como malo o percibirlo erróneamente” (p. 198), la ley de la percepción conecta lo institucional con la experiencia personal y convierte una injusticia social en un derecho de desigualdad sistémica. De esta manera, los cuerpos racializados, los grupos o colectivos que han sido vulnerabilizados por su raza, etnia, religión, clase, género o cualquier otra categoría cultural, política, económica o social, comparten una conciencia común – a partir de las actitudes, experiencias y vivencias que experimentan de su condición de minoría o mayoría (Berger y Thompson, 1997) – que es determinante en el sentido de su desarrollo identitario y que les coloca en el lugar de opresores u oprimidos. Como señala Sara Ahmed (2007):

Lo que se encuentra en contacto con una persona está determinado por lo que hace: los cuerpos se orientan cuando están ocupados en el tiempo y en el espacio. Los cuerpos son moldeados por este contacto con los objetos. Lo que se acerca está moldeado por lo que hacen los cuerpos y, a su vez, afecta lo que los cuerpos pueden hacer.⁷ (p. 152)

7 “What you come into contact with is shaped by what you do: bodies are orientated when they are occupied in time and space. Bodies are shaped by this contact with objects. What

El racismo mantiene ciertos “hábitos” a través de su cotidianidad y dibuja la forma del espacio en relación a los cuerpos que los habitan (Ahmed, 2007). El racismo como forma de comodidad pública coloca a ciertos rostros en la casilla de salida, les impide que la forma de sus cuerpos se extienda y encaje en la superficie del espacio, por lo nunca acceden a la casilla de llegada.

Conclusiones: rostros en casilla de llegada

“Pero, si no soy la misma, la siguiente pregunta ¿quién demonios soy?
¡Ah, este es el gran enigma!” (Carroll, 2003, p. 17)

En 1865, Lewis Carroll escribía la obra literaria *Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas*, en sus páginas nos narra la historia de una niña que se sumerge en un viaje imaginario a través del cual irá desvelando los secretos de la niñez y la inocencia en un recorrido identitario por su propia naturaleza infantil. En el libro, Alicia se pregunta constantemente: “¿quién soy yo?”, elabora un rompecabezas enorme en torno a esa pregunta sin respuesta y convierte esa cuestión en el verdadero enigma de la historia. La eterna duda que genera el concepto del “yo” coloca los rostros en la casilla de salida de la vida, siguiendo un juego que los direccionará en uno u otro sentido. Pero como hemos ido reflexionando a lo largo del artículo, los rostros al llegar, terminan siendo categorizados y jerarquizados en relación a la supremacía de unas caras sobre otras.

Las categorizaciones han sido, durante toda la historia del ser humano, el medio para ingresar en lugares conocidos y de reconocimiento, convirtiéndose en espacios de pertenencia y referencia con las que construir la identidad y la identificación personal y colectiva. Las categorizaciones funcionan como contenedores de sentido para generalizar y sintetizar la información de ciertos colectivos o grupos sociales que comparten elementos identitarios semejantes. Sin embargo, mientras que un rol se define por una categoría social que implica un conjunto de conductas y actitudes diferenciadas, un estereotipo supone una especie de caricatura de dichos atributos que se presuponen a los miembros de la categoría social (Hopkins, 1987). En el artículo, se ha ido realizando un recorrido de significación por los distintos estereotipos en torno a la negritud, por aquellas representaciones colectivas que constituyen nuestros marcos referenciales de categorías abstractas que, a su vez, componen los imaginarios sociales con los que construimos la individualidad.

La diferencia entre los cuerpos se establece, de esta manera, como un espacio para traducir las experiencias –individuales y colectivas– en formas de subjetivación y relación social que coloca las producciones arquetípicas de la imagen de la otredad en ciertos lugares de discriminación como en: la figura del extraño, los cuerpos “de color” o la piel oscura, el ser peligroso, el convertirse en pregunta. De modo que, bajo

gets near is both shaped by what bodies do, and in turn affects what bodies can do” (Ahmed, 2007, p. 152). (Traducción de la autora).

la estructura del colonialismo cultural, se impone la cultura dominante –y las maneras concretas de nombrar y entender la realidad a partir de sus sistemas de referencia– a cualquier grupo social o población minoritaria, provocando prácticas de hegemonía y etnocentrismo que racializan y vulnerabilizan a ciertos cuerpos y rostros bajo la excusa de la integración y la inclusión. En nuestro ensayo, tratamos de cuestionar y problematizar la base sobre la que definimos las categorías sociales, para desmontar la idea eurocéntrica de la normativización de las jerarquías nominales desde lo blanco y la invalidación de la otredad. A este respecto, situamos la mirada decolonial como posible respuesta para revelar las subjetividades referenciales de cada colectivo social y que todas las personas puedan decidir de qué manera quieren ser nombradas.

Financiación

Trabajo cofinanciado por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información de la Consejería de Universidades, Ciencia e Innovación y Cultura y por el Fondo Social Europeo Plus (FSE+) Programa Operativo Integrado de Canarias 2021-2027, Eje 3 Tema Prioritario 74 (85%).

Referencias

- Ahmed, Sara (2007). A Phenomenology of Whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149-168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
- Ahmed, Sara (2015) Being in Trouble: In the Company of Judith Butler. *Lambda Nordica*, 2(3), 179-192.
- Ahmed, Sara (2018). *Vivir una vida feminista*. Edicions Bellaterra (Traducción María Enguix) (Obra original publicada en 2017)
- Appiah, K. Anthony (2019). *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad: Creencias, país, color, clase, cultura*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Berger, Kathleen S. y Thompson, Ross A. (1997). *Psicología del desarrollo: infancia y adolescencia*. Panamericana.
- Brah, Avtar (2004). Diferencia, diversidad, diferenciación. En hooks, bell, Brah, Avtar, Sandoval, Chela, Anzaldúa, Gloria, Levins-Morales, Aurora, Bhavnani, Kum-Kum, Coulson, Margaret, Alexander, M. Jaqui, y Talpade-Mohanty, Chandra. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 107-136). Traficantes de Sueños
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Carroll, Lewis (2003). *Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas*. Biblioteca Digital del ILCE. (Obra original publicada en 1865)
- Català-Domènech, Josep M. (2008). *La forma de lo real: introducción a los estudios visuales*. Editorial UOC.

- De la Torre, Carolina (2001). *Las identidades. Una mirada desde la psicología*. Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016040645/Las_identidades.pdf
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (1980). *Diálogos*. Pre-Textos. (Traducción de José Vázquez Pérez)
- Gammelgaard, S. Leth (2014). Repartir lo sensible. Política rancièriana desde una perspectiva posthumanista. *Artnodes. Revista científica electrónica impulsada por la UOC*, 14, 51-56.
- Grosz, Elizabeth (2002). A politics of imperceptibility: A response to ‘Anti-racism, multiculturalism and the ethics of identification’. *Philosophy and social criticism*, 284, 463-472. <https://doi.org/10.1177/0191453702028004528>
- Hernández-Hernández, Fernando (2018). Encuentros que afectan y generan saber pedagógico entre docentes a través de cartografías visuales. *Revista Digital do LAV*, 11(2), 103-120. <https://periodicos.ufsm.br/revislav/article/view/33898> <https://doi.org/10.5902/1983734833898>
- hooks, bell (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En hooks, bell, Brah, Avtar, Sandoval, Chela, Anzaldúa, Gloria, Levins-Morales, Aurora, Bhavnani, Kum-Kum, Coulson, Margaret, Alezander, M. Jaqui, y Talpade-Mohanty, Chandra. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Traficantes de Sueños
- Hopkins, J.Roy (1987). *Adolescencia. Años de transición*. Ediciones Pirámide
- Khorana, Smitha (27 de diciembre de 2014). Poet Claudia Rankine: “Racism Works Purely on Perception” in America. Guardian. <https://bit.ly/3UITKDA>
- Lacan, Jaques (1977). *The four fundamental concepts of psycho-analysis*. Penguin.
- Martín-Prada, Juan (2018). *El ver y las imágenes en el tiempo de Internet*. Ediciones Akal.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento: Tres estudios (Estructuras y Procesos. Filosofía)* (Traducción de Agustín Neira). Editorial Trotta.
- Romero-Bachiller, Carmen (2003). Los desplazamientos de la «raza»: de una invención política y la materialidad de sus efectos. *Política y Sociedad*, 40(1), 111-128. <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0303130111A/23680>
- Rose, Gillian (2019). *Metodologías visuales. Una introducción a la investigación con materiales visuales* (4ª Edición). Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo (CENDEAC).
- Sesé, Marta (2021). Carrie Mae Weems. Colores que importan. *EXIT: Imagen y Cultura. Negritud*, 81, 88-97.
- Thomas, E. Elizabeth (2018). Toward a Theory of the Dark Fantastic: The Role of Racial Difference in Young Adult Speculative Fiction and Media. *Journal of Language and Literacy Education*, 14(1), n1.