

ARTÍCULO ORIGINAL

“Quiero ser negro”: la identidad negra desde la perspectiva del ser y del parecer

“Quiero ser negro”: *black identity from the perspective of being and appearing*

“Quiero ser negro”: identidade negra da perspectiva do ser e do parecer

Zacharie Hatolong-Boho¹

<https://orcid.org/0000-0003-4048-1016>

Universidad de Maroua, Maroua – Camerún

hatbozach@gmail.com (correspondencia)

DOI: <https://doi.org/10.35622/j.ro.2024.01.001>

Recibido: 22-XXII-2023 / **Aceptado:** 12-I-2024 / **Publicado:** 19-III-2024

Resumen

“Quiero ser negro” es un acto de voluntad o un proyecto, la trayectoria de una identidad A hacia una identidad B. Como discurso, es la narrativa personal de dos jóvenes españoles que aspiran a la negritud. También, parece una autoficción centrada en el turismo identitario o el proceso de enajenación psicológica cuyo fundamento reside en las subjetividades sociales. Por tanto, el carácter ontológico de la identidad no excluye mutaciones, ni escapa al proceso de construcción siendo esencialmente un continuum.

Palabras clave: identidad negra, ontología, voluntad, cambio de identidad, representación.

Abstract

“Quiero ser negro” is an act of will or a project, the trajectory from one identity (A) towards another (B). As a discourse, it's the personal narrative of two young Spaniards aspiring to blackness. It also appears as a self-fiction focused on identity tourism or the process of psychological alienation, rooted in social subjectivities. Therefore, the ontological nature of identity doesn't exclude mutations, nor does it escape the construction process, essentially being a continuum.

¹ Doctor en Lenguas Extranjeras por la Université de Maroua, Camerún.

Keywords: black identity, ontology, will, identity change, representation.

Resumo

“Quiero ser negro” é um ato de vontade ou um projeto, a trajetória de uma identidade A em direção a uma identidade B. Como discurso, é a narrativa pessoal de dois jovens espanhóis que aspiram à negritude. Também parece uma autoficção centrada no turismo identitário ou no processo de alienação psicológica, cujo fundamento reside nas subjetividades sociais. Portanto, o caráter ontológico da identidade não exclui mutações, nem escapa ao processo de construção, sendo essencialmente um continuum.

Palavras chave: identidade negra, ontologia, vontade, mudança de identidade, representação.

INTRODUCCIÓN

Uno de los proyectos principales del Posmodernismo ha consistido en romper la jaula ideológica en que la Modernidad venía metiendo al pensamiento y las praxis humanos. Sin embargo, la era posmoderna se caracteriza por la deconstrucción de los llamados metarrelatos – en Lyotard u otros pensadores del siglo –, la cual da rienda suelta a todo tipo de legitimación. Así, la transición se establece entre el pensamiento sólido – la incapacidad de ver las cosas desde distintas perspectivas (Edward de Bono, 1997) – y un pensamiento líquido o flexible (Bauman, 2005). Desde luego, el sujeto posmoderno aprovecha las redes sociales – que son uno de los tantos fenómenos que caracterizan la posmodernidad – para (re)crear un mundo posible y sin límites.

“Quiero ser negro” es el título de dos mini-documentales en español que hemos bajado de *Youtube*, discursos que explora aquella dimensión del proyecto humano en que todo sea posible. Por una parte, un joven español quiere ser negro experimentando ciertos rasgos que la memoria y las vivencias de su contemporaneidad le brindan como referentes distintivos de la identidad negra. El segundo soporte audiovisual, subtítulo “la vergüenza de existir”, ha sido escenarizado por otro adolescente español cuya voluntad de ennegrecer se enfrenta a la imposibilidad que supone parecido proyecto de mutación identitaria.

Más allá de los dos vídeos que iremos estudiando, existen muchos otros recursos *Youtube* de la misma categoría. Son, por ejemplo, los publicados por Decorar Con Arte (*Máscaras, el afán de ser otra persona*, 25 de mayo de 2017), Juan Sebastián Celis Maya (*Cambiar de vida – A veces desearía ser otra persona*, 3 de junio de 2017) y Gemma Pallàs (*Me gustaría ser otra persona*, 19 de febrero de 2019). Del mismo modo, nunca se olvidará el caso del periodista norteamericano John Howard Griffin, quien tuvo parecido anhelo en los años sesenta, haciéndose pasar por un hombre negro para investigar la segregación racial sufrida por los afroamericanos de Luisiana, Mississippi, Alabama y Georgia. Son así numerosas aquellas formas de construcción de identidad y anhelo psicológico, filosófico o ideológico que generalmente nos llevan a querer convertirnos en la otra persona y que merecen cuestionarse desde una perspectiva crítica.



El objetivo de esta reflexión consiste en preguntar si la identidad en general o la negra en particular conlleva una dimensión ontológica o volitiva, o si las personas pueden ratificar o abrogar su identidad con tanta versatilidad o artificialidad. Puede tratarse aquí de la problemática del dilema existencial, postulado según el cual el Hombre no es algo dado, que no nacemos terminados sino como proyecto. No obstante, ¿cómo interpretar parecida búsqueda identitaria a sabiendas de que la raza negra fue considerada inferior y que aún hoy sigue siendo objeto de la leyenda negra en contextos de inmigración o de intercambios internacionales?

Desde el prisma del análisis crítico del discurso (ACD) iremos inquiriendo las maneras como los sujetos construyen y se representan la identidad negra. A ver si su proyecto se considera como regresión racial o camino de la perfección, si el negreamiento es sintomático de orgullo o de alienación, si la construcción identitaria del negro conlleva estereotipos o si los referentes culturales seleccionados para la identificación del / al Otro no concurren a una visión caricatural de la identidad negra. Desde la perspectiva del análisis del discurso en general (AD) la relación estrecha que existe entre discurso e identidad ha sido examinada por diversos investigadores como Boudreau (2001), Vezeanu (2004), Charaudeau (2009), Chabrol (2006), Vasilachis de Gialdino (2016), etc. La cuestión de la identidad discursiva que se suele discutir en ese sentido se fundamenta en dos conceptos clave, las prácticas lenguajeras del sujeto hablante y las representaciones que éstas generan o de que son objeto. Su marco de desenvolvimiento es el interaccionismo sociodiscursivo (Bronckart, 1997) que es una variante del llamado interaccionismo social (Mead, 1973; Vigotsky, 1995).

La asunción del ACD y su aplicación a este trabajo nos lleva a recordar estas precisiones de Prado Abril (2013, p. 73):

Entre los focos identificados por Fairclough para su proyecto de análisis crítico del discurso, se encuentra el estudio de las relaciones sociales, las representaciones sociales y las identidades. Desde su punto de vista, estos núcleos articulan los procesos sociales y discursivos en tanto que transcurren, se negocian, se construyen y se transforman en y tras el discurso y, en consecuencia, su análisis está centrado en los procesos que le son inherentes.

Según la misma autora (p. 81), la postura de Van Dijk incluye reconocer los factores cognitivos que son inherentes al ser individual y las implicaciones que se derivan de la interacción en la constitución de la identidad social.

Por lo demás, se aplican al estudio los principios metodológicos del análisis del discurso por entrada léxica (A.D.E.L.). El método ha sido implementado por Marcellesi (1971, 1976, 2003) en el marco exclusivo del discurso político. Este enfoque permite analizar textos a partir de las palabras de acceso o unidades léxicas que funcionan como pilares discursivos. Aparte de la condición marcellesiana de que el corpus sea un discurso político, el estudio observa el criterio de comparación en la medida en que el objeto analizado se compone de dos minidocumentales de los que se pueden desglosar temáticas de antropología, filosofía o ideología.

Fundamentos históricos y mitológicos del negreamiento

Este apartado nos sugiere, por motivo de contextualización, enmarcar la problemática del estudio en el universo sociocultural en que se ha concebido el corpus, así como los marcos culturales referenciales de tiempo y espacio. Esto se debe a la evidencia de que ser negro en Europa difiere de serlo en África, América, Asia o cualquier rincón del mundo. Cada espacio determina al advenimiento y devenir de esa categoría racial y social, así como su relación a las demás categorías. Para esta reflexión, las áreas culturales que han sido expuestas al sujeto negroafricano son el Viejo y Nuevo mundos, las cuales se enfocan aquí en conexión con una datación que se articula en tres épocas.

También, conviene proponer un encuadre mitológico que sirva de marco motivacional para el proyecto de cambio identitario que el sujeto occidental lleva a cabo. En efecto, la trayectoria de una identidad A hacia una identidad B supone una elección de valores atractivos o una proyección hacia un ideal. En otras palabras, postulamos la hipótesis según la cual, para que sea el objeto de búsqueda visceral, la identidad negra que se anhela aquí tiene que presentar ventajas medibles desde la lógica de la positividad o la escala de los valores.

Advenimiento e imagen del Negro en Europa y las Américas

En otra ocasión hablamos del trayecto ida y vuelta entre Europa y África para indicar las trayectorias que el cosmopolitismo ha venido trazando entre ambos continentes y sus distintas formas de relación (política, económica, diplomática, ideológica, etc.). Será hipótesis válida en muchos aspectos si consideramos los principios básicos de los encuentros intercivilizacionales en general. Aunque los esclavos negroafricanos eran introducidos ya desde tiempos medievales mediante el comercio desarrollado a través del Sahara (Aurelia, 2010), la época de exposición de Europa al África negra puede fijarse optativamente en el marco de la Trata negrera y del comercio triangular. Desde entonces, la presencia negroafricana en Europa en general y la península ibérica vuelve una realidad indiscutible. En palabras de Barbolla Mate (2013, pp. 9-10).

La primera presencia del esclavo negro en territorio peninsular data de la invasión árabe-bereber, en la que servía como soldado o como hacedor de múltiples funciones. Así lo narran las crónicas de la batalla de Las Navas de Tolosa de 1212. En el caso de las guerras fronterizas entre los reinos cristianos al norte y los musulmanes del sur, el rescate o la apropiación de esclavos fue un motivo económico de gran relevancia sobre el que la historia ha pasado de puntillas. “La caída del reino de Granada y las rebeliones moriscas del Siglo XVI fueron una fuerte inyección esclavista, en la que se hizo patente la presencia de negros, procedentes de moriscos, puesto que éstos los empleaban en varios sectores productivos.

Hoy en día, la memoria de la península ibérica es susceptible de restituir esta presencia mediante varios aspectos de la vida cultural, tal y como se ilustra en la ficción. En efecto, en las literaturas del Occidente europeo (la prensa, la literatura médica, la literatura moral, la literatura de viajes, etc.) y las ibéricas – España y Portugal – ofrecen un tipo de negro que se da por primera vez a comienzos del siglo XVI en diálogos predramáticos (Weber de Kurlat, 1970, p. 337). Tanto en la Edad Media como el Siglo de Oro, el teatro y la lírica presentan al



Negro, sobre todo la Negra, como una criada que hablaba un castellano deformado, hacía alarde de hidalguía en su tierra de origen, se creía hermosa y capaz de despertar amores... (Weber de Kurlat, 1970, p. 338). En todo caso, y tal como lo reconocen Aurelia & Méndez Rodríguez (2012, p. 64), la consideración social de la población esclava – negros africanos, moriscos o berberiscos – en la mentalidad de la España moderna era nula porque no pasaban de ser la escoria de la sociedad: esclavos y esclavas eran tenidos por “objetos” que podían ser trocados, comprados, heredados, donados o vendidos. Hubo que esperar el siglo XVIII para que la imagen del negro cambiara en el sentipensar europeo, sobre todo que la época coincidía con las ideas antiesclavistas (Mogado García, 2011).

La segunda articulación cronológica equivale a la época colonial, esto es, la colonización de África por los europeos, tiempo que, como la esclavitud, constituyó una “puesta en contacto forzada” y provocó mucho dolor e indignación entre los africanos. El proceso de colonización de África por las potencias europeas se emprendió paulatinamente, radicando en las etapas que son la exploración, la conquista y la ocupación. Impulsada a partir del siglo XIX, la ideología civilizadora conllevó la construcción de un pensamiento negativo sobre África, desembocando así en su inferiorización y relegación al suburbio de la historia (Somé, 2002).

Tratándose del caso de las Américas, cabe recordar que la trata negrera es, sin lugar a dudas, el factor determinante y desencadenador que favoreció la “inyección” del Negro en el universo americano. A lo largo del tiempo y de la Ruta del Esclavo (Alonso, 2003), se ha llevado a cabo una reconfiguración multidimensional en el Nuevo Mundo. Las razas, la textura social y cultural, la espiritualidad, etc. han venido sufriendo cambios radicales desde el descubrimiento de América en el siglo XV y el comercio de los esclavos negros. A esas rupturas históricas han contribuido las olas de migración interna y la hibridación como fenómeno de cruzamiento. Hoy día, lo que Bastide (1969) llama “las Américas negras” remite a una realidad compleja y de suma raigambre, objeto de historiografías diversificadas.

¿Quién es el Negro y qué es lo Negro? Conviene contestar estas preguntas, como para determinar la identidad del sujeto Negro, así como para poder arrojar luz sobre su identidad discursiva. Al respecto, ha habido muchas propuestas definitorias. Primero, conviene brindar informaciones relacionadas con la apelación. Y es que se utilizó entre el siglo XV y el XVI el término “bozal” para referirse al Negro nacido en África que todavía no había adquirido la cultura europea. En ciertas colonias españolas de Latinoamérica, esta acepción se siguió implementando para el Negro que hablaba poco o nada del español (Lipski, 1998, pp. 298-299). En otras, como Cuba, se usaba el término “negro / esclavo de nación” para designar aquellos Negros que habían nacido en África, en comparación con los nacidos en la colonia (Catoira, 2007).

Más allá de la apelación, Cárdenas González (2010) aborda la noción de negridad y todos los conceptos afines en términos de construcción o producción histórica cuya lógica ha venido variando a medida de los tiempos, espacios, coyunturas históricas e ideologías. De hecho, consta que la genealogía del concepto y realidad de negridad comprende tres situaciones histórico-antropológicas fundamentales, que corresponden respectivamente a las categorías del esclavo negro – fuente de mano de obra creada y mantenida para satisfacer las demandas del capital mercantil –, del afroestizado – como resultante de la fragmentación de la identidad

y unidad negras y producto de identidades cohesionadas – y del afrolatino – como categoría diaspórica que trasciende las fronteras nacionales –. Estas categorías han venido descansando en fenómenos tanto fundacionales como transformacionales que eran “encarnaciones de los nacionalismos latinoamericanos” y más allá de los Estados-nación: el blanqueamiento, el mestizaje y el multiculturalismo (Cárdenas González, 2010, p. 150).

Para completar esta trayectoria identitaria del Negro, Cárdenas González convoca el enfoque comparativo entre la negritud y la indigenidad, esto es, comparando el Negro al Indio desde dos contextos socio-geográficos distintos. En América Latina, y con el motivo de las políticas multiculturalistas, el Negro ha sido confrontado al Indio en términos de integración nacional o de reconocimiento ciudadano. En este sentido, en Colombia se asignó más el estatuto de ciudadano al Negro que al Indio (Wade, 1993), mientras que éste se benefició de una considerable consideración en la costa atlántica nicaragüense (1998). Conciliando, De la Cadena (2001) y Vaughn (2004) han señalado que en Perú y México, “el lugar de los Negros tiende a oscilar entre ser considerados elementos constitutivos de la nación mestiza o miembros de una raza ajena”. Por el contrario, en Estados Unidos, el Negro ha sido comparado al Blanco dominador y asimilador. De hecho, la diferencia – original y supuestamente racial – volvió a declinarse en términos de pérdida o conservación cultural (Frazier, 1939), generando en épocas poscoloniales ideas que “sirvieron para explicar el carácter “moderado” del racismo en América Latina, siempre en comparación implícita con los Estados Unidos” (Cárdenas González, 2010, p. 175).

En la América del norte, el proceso de advenimiento y diseminación de los esclavos negros en las colonias inglesas se remonta a los años 1600 (Rissman, 2015). La esclavitud se mantuvo hasta el siglo XVIII, esto es, hasta una Revolución americana causada por “el pensamiento de raíz religiosa del “Gran Despertar”, la Ilustración francesa y el pensamiento radical inglés del siglo XVII” (García Portela, 2014, p. 51). Desde la independencia de Estados Unidos, el tema de la esclavitud causó mucha tensión entre los estados federados: secesión y guerra civil (1861), proclamación de la Emancipación (1863) y abolición mediante la decimotercera enmienda (1865). Sin embargo y desde entonces, el Negro Americano, el *Black* o el *African American* vinieron experimentando condiciones a la vez complejas y controvertidas. En esa historia cuyo motor fue la raza o el racismo, la masa negra no llegaba a los estándares sociales de la nación con respecto a la situación económica, el entrenamiento mental y la eficiencia social (Burghardt du Bois, 2013, p. 309).

Total, estallaron movimientos sociales en los años sesenta como consecuencia de una difícil cohesión social. La lucha multidimensional se llevó a cabo por aquellas categorías sociológicas que más sufrían las fracturas sociales. El movimiento por los derechos civiles con la figura de Martin Luther King, el nacionalismo negro con Frederick Douglass, Marcus Garvey, Malcom X, Bobby Seale, Huey P. Newton y Eldridge Cleaver o el movimiento estudiantil y la Nueva Izquierda se beneficiaron del protagonismo negro.

En términos de doble herencia, conservadurismo y liberalismo, De los Ríos (1998, p. 28) resume las consecuencias de aquellos movimientos sociales en los años sesenta afirmando que:

esos movimientos influyeron en la creación de un importante conjunto de leyes que consagraron libertades políticas, de igualdad en el sector laboral, de salvaguarda contra la discriminación por motivos étnicos raciales o sexuales, y, sobre todo, transformaron a la sociedad estadounidense en un sentido de mayor tolerancia y pluralidad y abrieron nuevas posibilidades de desarrollo humano para millones de estadounidense previamente relegados lo cual es un valioso legado. Por su parte, los grupos conservadores han luchado por dismantelar las bases del Estado benefactor creado a partir de las políticas del Nuevo Trato y completado por los programas de los años sesenta, y han combatido las tendencias sociales y culturales que se desarrollaron a partir de esa década.

Hay más figuras de las arriba mencionadas que contribuyeron y siguen contribuyendo hoy día en la evolución del principio de igualdad en Estados Unidos: Paul Cuffe (1759-1817), Richard Allen (1760-1831), Sojourner Truth (Isabella) (1820-1883), Harriet Tubman (c. 1821-1913), Booker T. Washington (1856-1915), W.E.B. Du Bois (1868-1963), Ida B. Wells-Barnett (1869-1931), A. Philip Randolph (1889-1979), Roy Wilkins (1901-1981), Thurgood Marshall (1908-1993), James Farmer (1920-1999), Whitney M. Young, Jr. (1921-1971), Benjamin Hooks (1925-), Rosa Parks (1913-2005), Ralph Abernathy (1926-1990), Andrew Young (1932), Coretta Scott King (1927 – 2006), Colin Powell (1937), Jesse Jackson (1941) y Barack Obama (1961). Hay que mencionar las estrellas del cine y la música tales como Michael Jackson, Beyoncé, Denzel Washington, Will Smith, Jay-Z, Usher, Jamie Foxx, Janet Jackson, Kane West, Wesley Snipes, Eddie Murphy, etc. Son figuras de lucha y determinación por diversas causas, una identidad de resistencia y de autoafirmación, gente con que la América entera contará siempre y que ha contribuido a que se dé cuerpo a los fundamentos libertarios que son entre otros la *Equal protection clause*², la doctrina *Separate but equal*³, la doctrina del *Discriminatory purpose*⁴ y las medidas de acción afirmativa⁵.

Construcción de mitos en torno al Negro

Partimos de la conjetura de la construcción de identidades a partir de mitos, leyendas y relatos (Andrade Romo, 2010). El abordaje de mitocrítica o el mitoanálisis, contempla “los géneros literarios y artísticos, los géneros, las modas, los idiotismos responden a fenómenos de mitificación y resurgencia mitológicas” (Durand, 1993, p. 344). En efecto, el propósito consiste en identificar mitos susceptibles de explicar o justificar el cambio de identidad, mitos que cualificaríamos de motivacionales en referencia al concepto de mito fundacional.

Entre tantos otros mencionamos el llamado mito del buen salvaje, es decir, aquella tendencia a idealizar éticamente a las sociedades que tradicionalmente han sido catalogadas como primitivas. Propiamente, nace este mito con las expediciones de Colón, pero tuvo su apogeo

² A ninguna persona le será denegada «la igual protección de la ley» por parte de ningún Estado.

³ La doctrina segregacionista (*separate but equal*) para regular el acceso a diversos servicios por parte de los miembros del colectivo negro

⁴ «La «intención discriminatoria» [*discriminatory purpose*] implica que quien toma la decisión (...) selecciona o reafirma una determinada línea de actuación como mínimo en parte «pon», y no simplemente a pesar de», sus efectos adversos sobre un grupo identificable», correspondiendo a los demandantes la prueba de esa intención discriminatoria.

⁵ La expresión «acción afirmativa» (*affirmative action*) apareció por primera vez en Estados Unidos, haciendo referencia en esta norma a la obligación que asumía el empresario que había sido hallado culpable de discriminar a quienes de entre sus empleados pertenecían a sindicatos, de colocar a las *víctimas individualizadas* de tales actos discriminatorios en el puesto que ocuparían si la discriminación no se hubiese producido.

durante la época de la ilustración como instrumento de autocrítica de los países civilizados (Muñoz Criollo, 2018, p. 89). Rousseau reproduce este mito americano en el marco de la dicotomía civilización / barbarie, dialéctica que Dieter Groh (2003) expresa en términos de contraposición entre *oeconomia naturae* y *natura lapsa*. Del mito Muñoz Criollo dice que es vigente, lo cual no tiene validez solo para América sino para África también porque ambos continentes han venido conociendo destinos comunes. Desde luego, la autenticidad de las culturas negras se presenta como un mito, construcción imaginaria y atemporal; lo cual será recuperado más tarde por los pensadores de la negritud. Ya no se tratará de un primitivismo refractario a todo cambio o sincretismo, sino de aquel mito primitivista que suscita sentimientos de exaltación o negrofilia en los Blancos. En *Le Devoir de violence*, Yambo Ouologuem (1968, 2018) sugiere que la cultura y la identidad no son entidades cerradas e independientes, lo cual hace eco de la concepción cliffordiana que presenta a la identidad como mixta, relacional e inventiva (Clifford, 1988).

El segundo mito que proponemos es el del Negro fuerte y valiente, que se experimentó o primero en el siglo XV con el motivo de la trata negrera y, segundo, en el siglo XX durante las dos guerras mundiales. En efecto, la participación en la guerra de los Africanos oriundos de Senegal, Sudán (el actual Mali), Costa de Marfil, Chad, Ubangui Chari, Madagascar y a quienes se dio el nombre genérico de “tirailleurs sénégalais” ha venido generando relatos dignos de interés mitológico. En el siguiente texto narrativo Dongala (1978, p. 54) describe el contexto de construcción de dichos mitos:

Ce fut pendant les deux guerres mondiales que les régiments de tirailleurs sénégalais (RTS) acquirent leur célébrité. Lors de la première, le général Mangin présente l'Afrique comme un inépuisable réservoir de tirailleurs. Toute une campagne fut menée pour créer un mythe sympathique autour d'eux et pour prévenir l'opposition de certains milieux contre cette arrivée massive de « blacks from the darkest Africa to fight in civilized Europe » : on disait qu'ils étaient gais, naïfs, crédules, confiants, insouciant, mais cela ne nuisait en rien à leur capacité militaire car, convenablement dressés, ils devenaient un incomparable instrument de conquête et de domination; en d'autres termes, c'étaient des forces barbares mais dociles.

Inspirándose en los escritos del General Mangin (1910), Saletes (2011) habla del mito de la fuerza negra tanto en términos de reserva colonial a disposición de la metrópoli como armada capaz de actuar de refuerzo al lado de Francia en cualquier situación bélica. Es cuanto Guyon (2017) cualificará del mito de las tropas de choque en su historiografía dedicada a las dos guerras y al heroísmo de los soldados africanos.

La tercera imagen que se presenta de África participa de una narrativa evaluativa, es decir, que circula en la actualidad como síntesis de todas las calificaciones históricas. Según el Papa Francisco, África es un mártir de la explotación de la historia y víctima de las demás potencias (Droujinina, 2015). Se nota que este mito de víctima compasiva retraza la trayectoria del Negro desde la esclavitud hasta la actualidad. A lo largo de este largo tiempo, al Ser negro le han acomodado con todos los calificativos: esclavo, no-hombre, subhombre, animal, patético, dominado, lastimoso, etc. Una gradación ascendente al compás de los eventos históricos como la esclavitud, la colonización, el neocolonialismo o el imperialismo y que, finalmente,

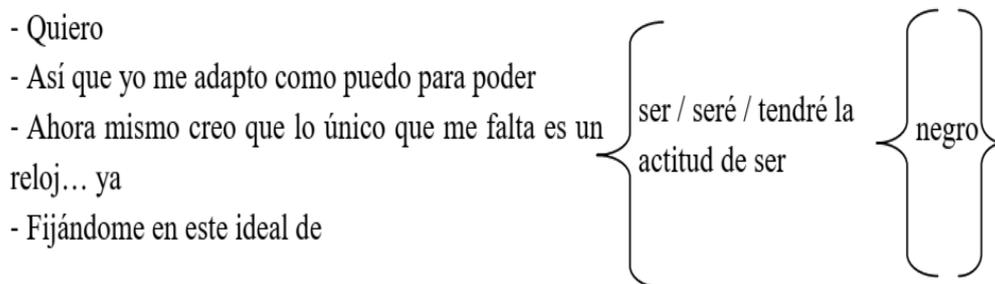
es susceptible de desembocar en la figura de víctima a guisa de efecto contrario. Mientras tanto, muchos mitos han circulado por la cuenta del Negro o de África : que el continente negro es proveedor de una mano de obra barata y más enérgica que la constituida de Indios, que África es la vaca lechera en recursos naturales del suelo y subsuelo a los ojos de las grandes potencias coloniales y económicas, que desde la perspectiva de las relaciones internacionales toda el África reunida no tiene bastante peso para enfrentarse a cualquier potencia mundial, etc. La condescendencia del Occidente y el afropesimismo de un continente persuadido de su propia desgracia participan de un mito apocalíptico y de un laberinto mortífero. Sin embargo, frente a un *agenda-setting* orquestado tanto desde el interior como el exterior, África ha pasado heroicamente de la resistencia a la resiliencia. Por consiguiente, Boillot & Belinski (2013) nominan proféticamente al continente africano como candidato al trío (Chindiáfrica, China, India y África) que gobernará al mundo de mañana.

En virtud de los mitos anteriores y de tantos otros que contribuyen en construir la imagen del Negro contemporáneo o de su continente de origen, es posible que el sujeto blanco u occidental cambie de mirada, lo relativice todo y valore la identidad negra. Son mitos metamórficos que dan fe a los grandes giros civilizacionales y la alternancia cíclica entre la decadencia y el apogeo de los pueblos.

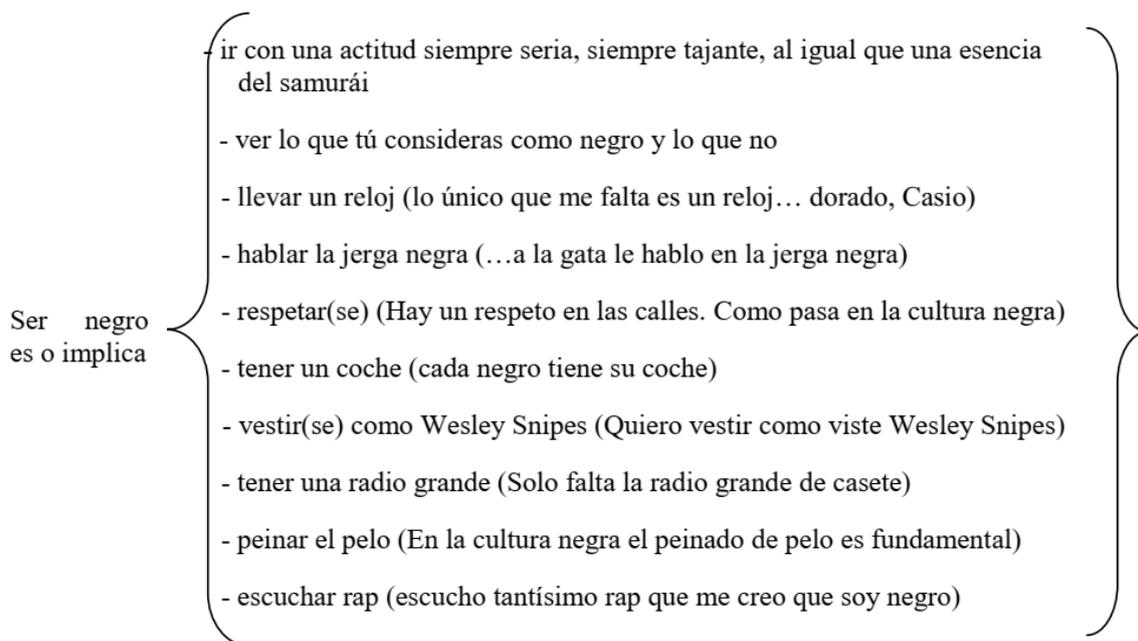
DESARROLLO

Análisis del discurso por entrada léxica a partir de la palabra ‘negro’ e interpretación desde el ACD

Como queda expuesto en la introducción el ADEL se construye en torno a piezas léxicas de acceso o las palabras que funcionan como pilares del texto. De este proceso de “pivotización” o “pilarización” resultan frentes proposicionales que permiten aprehender los campos temáticos del discurso. La primera frente proposicional tiene que ver con la voluntad del sujeto o la volición, la cual se expresa a partir de la cláusula “quiero ser negro” y que se esquematiza como sigue:



La segunda frente proposicional traduce la actuación, es decir, lo que supone o implica ser negro. Esto viene estipulado por varios fragmentos textuales:



Algo asemejado a la actuación, el contenido temático de la siguiente secuencia remite al sentimiento: “me siento negro”.

Me siento { negro }

Por contrario, “no soy negro” contrasta con las tres primeras proposiciones afirmativas anteriores. El sujeto se convence de que no es negro; se siente ridículo y la gente le asimila a un extraterrestre.

No {
- soy negro
- soy nada negro
- soy negro (¿Vale?)
- es negro rollo Jay-Z...
}

Soy una persona ridícula.
Pareces un extraterrestre, tío.

La última frente zanja y pone un término al proyecto, por convicción definitiva de que resulta imposible ser negro.

Sé que	$\left\{ \begin{array}{l} \text{es imposible ser negro} \\ \text{todavía no soy negro al 100\%} \end{array} \right\}$	} pero lo quiero ser a mi manera.
Yo sé que		
///////	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Es imposible ser negro} \end{array} \right\}$	} Pero aún así, he podido vivir la paranoia negra, ¿no?

Total, todas las frentes proposicionales anteriores pueden resumirse en una sola proposición respaldada por los temas de voluntad, actuación, sentimiento, evidencia de lo contrario e imposibilidad absoluta: “quiero ser negro pero me doy cuenta de que resulta imposible serlo”. A modo de frase actancial (Greimas, 1966), este enunciado resume toda la trama de ambos minidocumentales o de un proyecto de que podemos argüir que emana de un conflicto identitario.

Querer ser negro y actuar como tal: ¿Un humanismo tardío?

Recordemos que el objeto de deseo de que se trata aquí y al que el joven español aspira con tanta motivación es la negritud. Ante todo, se impone definir y aclarar dicho objeto tan anhelado en los discursos que analizamos, es decir, las nociones de identidad en general y de identidad negra en particular. Por eso, optamos por una definición que justifique y motive al proyecto de transformación, haciendo nuestras estas palabras de Larrain (2003 : 31-32) :

Cuando hablamos de identidad nos referimos, no a una especie de alma o esencia con la que nacemos, no a un conjunto de disposiciones internas que permanecen fundamentalmente iguales durante toda la vida, independientemente del medio social donde la persona se encuentre, sino que a un proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas [...] Estudiar la identidad es estudiar la manera en que las formas simbólicas son movilizadas en la interacción para la construcción de una auto-imagen, de una narrativa personal. La construcción de identidad es así un proceso al mismo tiempo cultural, material y social.

Deducimos de estas aclaraciones que lo propio de la identidad radica en atributos como la reflexividad, la alteridad, la construcción y su relación con el concepto de cultura. En otros términos, la identidad se entiende mejor si tomamos en consideración la dialéctica del Yo y el Otro, la dimensión procesual o transformacional a lo largo del tiempo y su manifestación a partir de rasgos simbólicos o concretos que se aprehenden bajo la forma de rasgos culturales. Hablando de la identidad negra – lo cual vale para cualquier forma de identidad –, hemos indicado en la primera parte del trabajo que su caracterización depende de las épocas, los espacios y las ideologías. Más allá de lo que atañe a lo genético o racial – si es que estas dos realidades escapan al principio de construcción – la definición de la categoría humana cualificada de negra depende en la actualidad de si nos encontramos en África, América o Europa, espacios vinculados a lo largo de la historia por las variables determinantes que son la esclavitud, la colonización y la inmigración. Báez Alfonso *et al.* (2015 : 6) afirmará, por ejemplo, “que la identidad negra es una construcción dinámica y continua que tiene como

hilo conductor a la memoria histórica, articulada por un territorio, donde el sujeto crea relaciones de interdependencia, inter-reconocimiento y auto-reconocimiento”. Si la identidad tiene la particularidad de construirse natural e inconscientemente en el individuo o la colectividad por ser un dato enraizado en sus *habitus* y aspiraciones profundas, postular a una forma de identidad como lo hacen los enunciadores de nuestro corpus parece curioso. Afanarse a convertirse en otra persona o cambiar de identidad significa menospreciar su propia cultura y encontrarle algún prestigio a la del Otro. De todas maneras, ¿qué significaría prestigiar (o despreciar) una forma de identidad si tomáramos en cuenta el principio de relativismo? Aquí, no vamos a especular sobre lo que ser negro presenta como ventaja para ser tan atractivo, sino examinar lo que esta voluntad implica en términos de actuación. Muy precisamente, vamos recorriendo los referentes culturales que caracterizan la llamada identidad negra.

El primer elemento es de índole actitudinal, lo cual es evidente en tanto que constituye la primera fase del proceso de inclinación hacia un objeto de deseo, una suerte de apego que implica externalizarse y proyectarse hacia una realidad atractiva. Ahí va el principio mismo de la voluntad de que Camizan Huamani Lucero (2019, p. 15) nos da una definición clara:

la voluntad se ha presentado siempre como facultad específica del ser humano. Ella permite al hombre adherirse a un objeto (cosa, persona, acción) y mueve todo su ser en dirección a su consecución. En cuanto facultad, compromete la totalidad de la persona y pone en movimiento desde los afectos más elementales hasta las operaciones mentales más elevadas.

Se manifiesta en tres pasos que se llaman actos de voluntad, especialmente la captación del objeto, la deliberación y la opción o decisión. Lo mismo, querer es determinación, propósito firme, decisión sólida; es haber tomado la resolución de conseguir algo y entregarse a esa tarea. Volviendo a la actuación, los sujetos piensan que para ser negro hay que “ir con una actitud siempre seria, siempre tajante, al igual que una esencia del samurái”. Seriedad, serenidad y heroísmo serían, pues, las cualidades del Negro si se lo asimila al samurái. Por supuesto, de este término de origen japonés sería lógico retener la connotación marcial o militar a la par que el sentido de servidor que se asigna a la negritud. Esta alusión puede recordar la figura del Negro valiente de las plantaciones y minas o de las dos guerras mundiales, así como el manso Negro domado, dominado y explotado por Occidente a lo largo de la historia.

En el mismo sentido, ser negro implica “ver lo que tú consideras como negro y lo que no”. Temperamento constitutivo de la volición y el querer, la capacidad de discernimiento se atribuye aquí al sujeto negro como valor. A escala humana, el discernimiento es una cualidad que se requiere a diario tanto del individuo como la colectividad. En su desarrollo empírico, esto moviliza varias facultades cognitivas y senso-perceptuales en la persona para que ésta capte distintamente los componentes de su entorno, juzgándolos clara y sanamente. Desde la perspectiva de la sintaxis de la actuación, vienen como prolongación consecutiva la deliberación, la elección y la toma de decisión en la misma cadena que el discernimiento y el pragmatismo.

También, se destaca el respeto como cualidad ética o humana del tipo negro, respeto de la jerarquía, las normas o las formas de organización. Si los valores anteriores tienden a ser universales, así como lo es la noción de respeto mutuo, podemos postular que las relaciones interpersonales e intergrupales dependen a veces de los contextos y culturas. En ciertas culturas dichas relaciones se dan horizontalmente, mientras que en otras su manifestación sigue el eje vertical que caracteriza a la estructura social. En las sociedades occidentales actuales la estructura estratificada de antaño que determinaba las relaciones tiende a allanarse. En cambio, en ciertas comunidades de África, Asia y América o en grupos cerrados en que la cohesión social es fuerte el tipo de relación es más y más vertical entre las personas. El texto analizado nos brinda dos contextos que sirven comparativamente de marcos simbólicos de experimentación del respeto: “Hay un respeto en las calles. Como pasa en la cultura negra”. Por un lado, las relaciones interactivas entre las bandas callejeras se basan en un respeto mutuo y estricto para evitar conflictos susceptibles de desembocar en las llamadas guerras de bandas. El principio rige las interacciones sociales que se desarrollan en muchas ciudades del mundo y que constituyen el objeto de estudio de la sociología urbana. Dichas urbanidades cuyas energías de protagonismo las constituyen las llamadas tribus urbanas se desenvuelven ya en los centros urbanos, ya en las afueras asignando a las ciudades un determinado estatuto psicosocial. Desde la perspectiva endogrupal, los miembros de cada pandilla observan escrupulosamente la jerarquía establecida, orden en que el líder o jefe de la pandilla tiene derecho de vida sobre los súbditos. Y es que en la calle, el respeto dentro de un grupo cerrado como la banda se manifiesta como en una jungla, es decir, una situación en que prevalece la ley del más fuerte.

Por otro lado, se indica en el corpus que el respeto es una de las características de la cultura negra, cultura que se compara aquí con la de la calle. Afirmación bastante difícil de demostrar por ser muy subjetiva, pero aserción que se impone al analista como dato objetivable porque participa de la misma teoría de la construcción que la que ayuda a explicar fenómenos mutantes como la identidad o la cultura. De igual modo, la noción de cultura negra es tan vaga y compleja porque su geografía no se precisa en los vídeos. Su cartografía nos llevaría a atribuirla al África negra, a la inmensa población de inmigrados Negros de Europa o a los hoy numerosos afrodescendientes de las Américas. El respeto puede ser común a todas estas categorías sociológicas, como lo es para todas las culturas por ser un valor universal. Sin embargo, aunque tenemos una idea de la cultura referida en el corpus – lo cual se explicará más tarde – tomemos el riesgo de postular que hay rincones del mundo negro en que ciertos valores humanos y universales como el respeto forman parte de las vivencias diarias. Podemos mencionar aquellas comunidades respetuosas de los principios que contribuyen en la cohesión social, el África tradicionalista y conservadora como ejemplo, esa realidad que se puede llamar *L’Afrique des villages* en palabras de Ela (1982). Como este autor, muchos otros dejan constancia de que África es portadora de valores transtemporales tales como “valores fundamentales” (Mungala, 1982), “valores culturales” (Dia, 1991), “valores civilizatorios” (Leite, 1996), “saber vivir y saber hacer” (Robert, 2007), etc.

Otro rasgo no menos importante con que se cualifica al negro en los dos minidocumentales es la lengua. Al respecto, no es de extrañar que la lengua sea un lugar (Pérez Firmat, 1997 [1949]), que el ámbito de raigambre de todo idioma sea la comunidad, que haya equivalencia

consecutiva entre la lengua, el discurso y la identidad (Boudreau, 2001), que el individuo como sujeto colectivo se reconozca en su discurso, etc. Y es que la identidad negra puede aprehenderse desde una perspectiva lingüística, de ahí la noción de “jerga negra”, que uno de los postulantes a la negritud le habla a su gata (*Hey Aaliyah? / What’s up, bro? / I am here for you / Hey Aaliyah? / I am here for you / You are my bitch / Ok Aaliyah?*) y a la gente en la calle (*What’s new pussycat? / Ain’t no mountain high enough / I’m a fucking nigga! / What’s new pussycat?*). Es evidente que se trata del inglés. No obstante, las características morfológicas y sintácticas de este código apuntan a una determinada variedad sociolectal, los llamados *pidgin* o *broken english* que nos pueden informar a suficiencia sobre el área cultural a la que pertenecería el negro tan idealizado. Para no seguir conjeturando eternamente, conviene postular que dos elementos nos permiten identificar esa cultura negra de que se trata en el discurso. La calle y la variedad lingüística caracterizan, junto a otros rasgos que mencionamos a continuación, la llamada cultura popular negra.

Además del patrimonio inmaterial que constituye parte de los rasgos identitarios se destacan aspectos materiales como la indumentaria, la música, el coche, la radio y los gestos (dedos en forma de tijeras, tijeras *gansta*). Entonces, mostrar señales externas de la identidad negra tal y como se intuye en los sujetos consiste en llevar un reloj (de marca Casio), tener un coche, tener una radio de casete grande, escuchar rap, vestir ropa del H&M como Wesley Snipes o peinar el pelo. Son artífices y referentes aparentes que determinan la pertenencia a la cultura popular, característica de la juventud urbana. Generalmente designada de subcultura urbana y otras cualificaciones (contracultura, tribus urbanas, culturas juveniles, etc.), la realidad descrita aquí sería la vivida a partir del siglo XX por afrodescendientes o afroamericanos y de la que se reclaman ciertas figuras emblemáticas. Se dan referencias ilustrativas en los dos vídeos, es decir, nombres como Spike Lee, Sydney Poitier, Jordan, Space Jam, O. J. Simpson, Lebron, Curry, Shaquille O’Neal, Bill Eagle, Billie Jean, Tupac, Malcom X o Martin Luther King. Nos damos cuenta de que el universo cultural fantaseado por los protagonistas de los dos minidocumentales se corresponde con la América de los afrodescendientes o los EE.UU. Por extensión, es aquella parte de Occidente integrada por negros emanados de la esclavitud o la inmigración la que es objeto de referencia cultural o identitaria. Producto del proceso de construcción, se trata de una negritud elitista o una identidad a la vez geográficamente diferenciada y globalizada porque sus manifestaciones culturales tienden a extenderse por todas las urbes del Mundo Negro. Según Hall (2013)⁶,

Estas formas [de cultura] son siempre el producto de una sincronización parcial, de compromiso a través de fronteras culturales, de la confluencia de más de una tradición cultural, de las negociaciones entre posiciones dominantes y subordinadas, de las estrategias subterráneas de recodificación y transcodificación, de significación crítica, de significante. Estas formas son siempre impuras, y hasta cierto grado híbridadas a partir de una base vernácula.

Se observará que las problemáticas de la volición o ratificación como procesos de construcción participarían de la artificialidad como rasgo definitorio de la noción de

⁶ Véase <https://www.biblioteca.org.ar/libros/1899.htm>.

Orkopata. Revista de lingüística, literatura y arte. ISSN: 2955-8263 (En línea)

-20- Vol. 3, N° 1 (2024), pp. 7-27

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución 4.0.



identidad. Si bien sabemos que ninguna identidad es auténtica ni estable, supeditar su adquisición al fantasma o el capricho le confiere más superficialidad y menos anclaje. De ahí que se desestructure el rasgo identificativo y diferenciador que caracteriza a toda identidad. De hecho y tal y como se observa en los vídeos, el proyecto de querer ser negro tiene que ver más con una ingeniería cultural que de un verdadero proyecto humanístico. Razón por la cual la realización de tal tarea resulta dificultosa para los sujetos. Un pueblo puede cambiar sus aspiraciones y expectativas profundas, arrastrando así los clivajes e individualidades que éstas conllevan. Un pueblo puede también actuar filantrópicamente para con otro, rehabilitándolo en caso de injusticia histórica como la sufrida por ciertas sociedades en tiempos de esclavitud o colonización. Pero la tarea resulta ardua e inoperante para un individuo llevado por anhelos fantasmagóricos. No obstante, más allá de lo que parece ser una construcción caricatural y fantasmagórica, el discurso del Yo (el sujeto blanco) es un discurso sobre el Otro, el reconocimiento o una toma de conciencia de la existencia del Otro en el mundo actual y los retos de la humanidad.

La identidad negra: ¿Una cuestión de paranoia estética y psicosocial?

Lo hemos venido descubriendo, las nociones de identidad negra o de raza negra son de una complejidad asombrosa desde la perspectiva conceptual o en términos de realidad a la que remiten. El proyecto y las aspiraciones de que el presente estudio se ocupa corroboran esa complejidad que solo nos explicaría Butler (1990, 1994) a partir de la teoría de la performatividad. En efecto, Butler preconiza la desnaturalización de la identidad oponiendo las identidades nómadas a las fijas. De ahí la contingencia que caracteriza las definiciones de lo negro como categoría identitaria (Cárdenas González, 2010). Y, por fin, la condición cosmopolita (Agier, 2013) que lleva caprichosamente al sujeto a estar donde el Otro está, ser lo que y como el Otro es. Esta movilidad individual entre muchas identidades puede conseguirse psicológicamente en condiciones líquidas o flexibles, pero no sin las reservas que emite Guillermo Hurtado (2010, p. 70) :

Si una persona es un modo contingente de la existencia de un ser humano, se sigue que la continuidad corporal es una condición necesaria para su identidad a través del tiempo, pero no una condición suficiente, ya que como hemos visto un ser humano puede convertirse en otra persona o simplemente dejar de ser una persona. Por otra parte, la continuidad psicológica también podía verse como una condición necesaria para la identidad de una persona a través del tiempo, pero tampoco sería una condición suficiente, ya que dos personas distintas podrían ser psicológicamente continuas.

Desde un punto de vista psicosocial, la movilidad individual, la competición social o la creatividad social son estrategias de cambio de estatuto o de aspiración a la identidad social positiva (Tajfel & Turner, 1986).

Si bien sabemos que el proyecto de nuestros dos españoles (¿el sujeto blanco por extensión?) se inscribe teóricamente en esas consideraciones psicosociales, su realización concreta conlleva dificultades evidentes hasta tal punto que se comprueba que “es imposible ser negro”. La dificultad se plantea al principio mismo de la tarea (“sé que es imposible ser negro”) y que llevarla a cabo sería una tentativa incierta (“pero lo quiero ser a mi manera”). Evaluándolo

todo a medio camino de su búsqueda, los protagonistas se dan cuenta de que el proceso de negreamiento los hace “ridículos” y “extraterrestres”. Muy reveladora como opinión a lo largo de esta búsqueda personal en la medida en que nos enseña sobre lo que supone realmente cambiar de identidad y, más precisamente, “vivir la paranoia negra”. Por lo tanto, todo parece reducirse a la esfera del querer ser, de la mera voluntad o de un deseo pasajero y respaldarse a una dimensión fantasmagórica. No será exagerar insistir en la ya mencionada hipótesis de la ingeniería cultural para arrojar luz sobre la situación, realidad que se manifiesta de muchas maneras en los vídeos analizados. Por una parte, se asimilan la cultura o sus rasgos definitorios a cualquier objeto de aprendizaje, como si se llevara a cabo un proceso pedagógico clásico. Desconociendo cómo ser negro, uno de los personajes requiere la competencia de un tutor: “No sé cómo ser negro. He decidido traer a un, a un *coach*, a un verdadero experto en esta materia para que de algún modo me haga una introducción. Él me va a dar todas las claves”. En términos de contenido, las competencias por adquirir consisten en hablar a la gente en *broken english* tratándola de *bro*, hermano) o *fucking nigga man*, formar tijeras a guisa de simpatía o saludo, frecuentar barrios populares, estar de moda desde el punto de vista estético (con el apoyo adecuado de estilistas en supermercados o *barber shops*), rapear u orquestar una fantasía musical con el videojuego, etc.

Se construye discursivamente un universo cultural y vivencial en que “el tabaco es negro”, “el *ginger* es negro”, “el alcohol es negro”, “el aceite no es negro”; un mundo en que todo es negro (“aquí normalmente es que es todo de negro”). El *street art* o la cultura urbana en general constituye lo propio de esta cosmogonía cuya energía vital proviene de una juventud en busca de sentido o de espacio de autoafirmación. Una de las particularidades de esta cultura es que se superpone a las demás cuya categorización viene basada en la geografía o la raza. Sin reducirse a la llamada cultura alta, se trata de una realidad a la vez sincrética y sintética que los vientos de la globalización transportan más allá de fronteras temporales y espaciales. Otra característica de esa cultura, la que suscita nuestra lectura crítica, es que puede faltar de aquel arraigo antropológico que sirve de alma a toda identidad. En efecto, hay que tomar en cuenta que la globalización tiende a nivelarlo todo hasta el punto de llevarnos a asumir cuanto no es nuestro. Desde luego, la identidad se vacía de su dimensión ontológica, de aquel ser potenciador y transformador que permite a las realidades culturales sobrevivir al tiempo, la geografía y las subjetividades individuales o colectivas. Aunque siempre es un devenir, el ser no se decreta contingentemente. Cuando no participan de un proyecto profundamente transformador a largo plazo y de alcance social amplio, los proyectos identitarios y socioculturales contribuyen simplemente a crear un *estatus* artificial susceptible de ser desagregado por el curso del tiempo. Por el contrario, la(s) identidad(es) negra(s) o la(s) cultura(s) negra(s) como tal descansan en una base histórica multiseccular que las coyunturas transformadoras han insemñado en gran parte del planeta. Entrelazadas en forma de rizoma, sus huellas ponen en relación las llamadas comunidades imaginadas (Andersen, 1983) dentro de un Todo-mundo (Glissant, 1997). La “presencia negra” no resulta del advenimiento accidental del ser negro al mundo, tampoco la cultura negra es la consecuencia de algún decreto o alguna ratificación artificial. Del mismo modo que los procesos de blanqueamiento conocieron una suerte contraproducente en las Américas por emanar de situaciones de

conflicto interracial, cualquier forma de negreamiento corre el riesgo de llevar gérmenes de su propia inhibición.

De ello habla Martin (1992, p. 583) al desarrollar el concepto de discurso identitario:

Le discours identitaire [...] est tout autant un discours sur l'Autre, ou les Autres, qu'une proclamation de Soi, et réciproquement. Ainsi on peut dire que l'identité, loin d'être un état qui caractériserait un isolat, est un construit évolutif qui vient donner du sens et de la valeur (positive ou négative) à une relation ou à un ensemble de relations. [...] Le sens et la valeur conférés à des relations dans le discours identitaire ne sont en effet jamais donnés une fois pour toutes : ils sont négociés, bricolés, renégociés, reformulés dans des situations particulières, et se modifient, changent parfois radicalement, selon évolution de ces situations.

Dos consecuencias derivan de este análisis. Por un lado, la identidad tiene que aprehenderse a lo largo de toda la línea del tiempo, el pasado, el presente y el futuro. De ahí la noción de constructo evolutivo y la hipótesis según la cual la dimensión histórica que le sirve de anclaje a toda identidad no es sino una de tantas etapas del devenir. Por otro lado y dado que los referentes culturales descritos en el corpus no remiten exclusivamente al África negra contemporánea y que dicho continente no se menciona en ningún momento, conviene saber de qué tipo de identidad negra se trata en esta búsqueda. Claro está que los sujetos quieren ratificar una negridad de su tiempo y espacio reales, y que su proyecto no radica en ningún universo nostálgico que los llevaría a viajar al pasado remoto. Ahora bien, las realidades socioculturales que subyacen en su discurso corresponden a su contemporaneidad occidental y que lo negro del Occidente actual lo constituyen exclusivamente los afrodescendientes o inmigrantes. De ahí que la identidad negra tan anhelada por los sujetos sea la sintética, la sincrética o la mestizada. En otros términos, se hablará de la negridad occidentalizada dado que hasta parte de los inmigrantes negros de las últimas generaciones tienden a renunciar a su identidad de origen ya por motivo de una integración necesaria para su supervivencia en tierras de acogida, ya por razones de blanqueamiento en la medida en que Occidente fuera considerado como un paraíso terrenal. En últimas instancias, el objeto de búsqueda que deriva de los discursos identitarios expresados en los minidocumentales es una identidad negra elegida entre tantas de sus variantes, imaginario construido estética y discursivamente en virtud de la teoría de los mundos posibles.

CONCLUSIÓN

El discurso que hemos venido analizando expone la voluntad visceral de dos jóvenes blancos de ser negros. Este anhelo los lleva a comportarse como tal desde las perspectivas de la actitud y la actuación, creando un universo constituido de referencias culturales negros como la estética corporal e indumentaria, el habla, la música, el ademán y los lugares de vivencia.

La reflexión se articula en torno a dos partes, una teórica y otra práctica. La primera parte consiste en un encuadre contextual, esto es, se ocupa de recordar los contextos históricos que han concurrido a la exposición del Blanco al Negro y los mitos motivacionales del proceso de negreamiento. Dedicada al análisis propiamente dicho, la segunda parte del estudio examina

cómo se lleva a cabo el proyecto de negridad mediante la retórica del querer y las estrategias de construcción discursiva de la identidad. A partir del análisis del discurso por entrada léxica basada en el término ‘negro’, nos damos cuenta de que la construcción discursiva fundamentada en una voluntad firme desemboca en una desilusión implacable. El sueño absoluto de la partida se derrumba y el querer pasa respectivamente al sentir, la evidencia de lo contrario y la imposibilidad notoria del proyecto. Un desencanto previsible, ya que querer no es poder. De hecho, el cambio de identidad no consiste en ratificar referencias artificiales de la otredad. Si bien ninguna identidad es estable, tiene que fundamentarse en la dimensión del ser y revestir un carácter ontológico, no solo en la dimensión del querer ser.

Como era de esperar, la posmodernidad y la globalización que vivimos en la actualidad ponen a prueba todas las formas de identidad. La época posmoderna corresponde a la ruptura y la deconstrucción de muchas realidades, acomodándose así de la teoría de los mundos posibles. De igual modo, la globalización ha venido contribuyendo en la construcción de identidades sintéticas y algo artificiales a partir del proceso de nivelación de distintos universos culturales. El proyecto de negreamiento que acabamos de analizar se inscribe en ese orden mundial que moldea cada vez más las conciencias colectivas y la dialéctica conflictiva entre le Yo y el Otro.

Conflicto de intereses / Competing interests:

El autor declara que no incurre en conflictos de intereses.

Rol de los autores /Authors Roles:

No aplica.

Fuentes de financiamiento / Funding:

El autor declara que no recibió un fondo específico para esta investigación.

Aspectos éticos / legales; Ethics / legals:

El autor declara no haber incurrido en aspectos antiéticos, ni haber omitido aspectos legales en la realización de la investigación.

REFERENCIAS

- Agier, M. (2013). *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. La Découverte.
- Alonso, F. (2003). *La ruta del Esclavo*. Unesco.
- Andersen, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Andrade Romo, E. (2010). *Voces regionales: construcción de identidades a partir del mito, leyenda y relato popular en la Costa de Jalisco*. Centro Universitario de la Costa.
- Báez Alfonso, M., Melo Castillo, M. & Vallejo Caicedo, M. (2015). *La identidad negra a partir de narrativas de memoria histórica en un grupo de jóvenes negros de Suba*. [Tesis



doctoral, Universidad Piloto de Colombia]. Repositorio Institucional.
<http://repository.unipiloto.edu.co/handle/20.500.12277/607>

- Barbolla Mate, D. (2013). *La esclavitud negroafricana en España, una historia silenciada*. [Tesis de maestría]. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Bastide, R. (1969). *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Alianza Editorial.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Losada.
- Boillot, J-J. & Dembinski, S. (2013). *Chindiafrique. La Chine, l'Inde et l'Afrique feront le monde de demain*. Odile Jacob.
- Boudreau, A. (2001). Langue(s), discours et identité. *Francophonies d'Amérique*, 12, 93-104.
- Bronkart, J-P. (1997). *Activité langagière, textes et discours – Pour un interactionnisme socio-discursif*. Delachaux et Niestlé.
- Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- (1994): Gender as Performance. An Interview with Judith Butler. *Radical Philosophy*, 67, 32-39.
- Cárdenas González, R. (2010). Trayectorias de negritud: disputas sobre las definiciones contingentes de lo negro en América Latina. *Tabula Rasa*, 13, 147-189.
- Catoira, P. (2007). Lengua, raza e identidad en la novela cubana Cecilia Valdés. *Espéculo. Revista de estudios literarios* 36, año XII.
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero36/ceciliav.html>.
- Chabrol, C. (2006). «Identités» sociales et discursives. *Questions de communication*, 9, 15-27.
- Charaudeau, P. (2009). Identité sociale et identité discursive. Un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière. In P. Charaudeau (dir.), *Identités sociales et discursives du sujet parlant*. L'Harmattan, 15-28.
- Chauveau, G. (1978). Analyse linguistique du discours jaurésien. *Langages*, 52, 7-109.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- De la Cadena, M. (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- De los Ríos, P. (1998). Los movimientos sociales de los años sesenta en Estados Unidos: un legado contradictorio. *Sociológica*, 13(38), 13-30.
- Dia, M. (1991). Desenvolvimento e valores culturais na África subsahariana. *Finanças e Desenvolvimento*, 11(4), 10-13.
- Dongala, E. B. (1978). Coucou, revoilà les tirailleurs sénégalais. *Peuples Noirs Peuples Africains*, 5, 51-59.



- Droujinina, M. (2015). Pour le pape François, « l'Afrique est une martyre ». *Voyages pontificaux*. <https://fr.zenit.org/articles/pour-le-pape-francois-l-afrique-est-une-martyre/>.
- Du Bois, W. E. B. (2013). El estudio de los problemas de la población Negra [1898]. *CS*, 12, 299-324.
- Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis : figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos.
- Ela, J-M. (1982). *L'Afrique des villages*. Karthala.
- Frazier, E. F. (1939). *The Negro family in the United States*. University of Chicago Press.
- García Portela, L. (2014). La Revolución Americana: una revuelta desde y contra Inglaterra. Un ensayo sobre sus orígenes ideológicos. *Revista Historia Autónoma*, 5, 51-64.
- Glissant, É. (1997). *Traité du tout-monde*. Paris : Gallimard.
- Groh, D. (2003). *Schöpfung in Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Guespin, L. (1971). Problématique des travaux sur le discours politique. *Langages*, 23, 3-24.
- Guyon, A. (2017). *De l'indigène au soldat : les tirailleurs sénégalais de 1919 à 1940 : approche anthropologique et prosopographique*. [Tesis doctoral]. Université Paul Valéry - Montpellier III.
- Larrain, J. (2003). El concepto de identidad. *Revista FAMECOS*, 21, 30-42.
- Leite, F. (1996). Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. *África*, 18-19, 103-118.
- Lipski, J. (1998a). Perspectivas sobre el español bozal. In M. Perl & A. Schwegler (eds.), *El español bozal. América negra: panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades criollas y afrohispanas*. Frankfurt : Vervuert, 293-328.
- Mangin, C. (1910). *La Force noire*. Paris : Hachette.
- Marcellesi, J-B. (1971). Eléments pour une analyse contrastive du discours politique », *Langages*, 23, 25-56.
- (1976). Analyse de discours à entrée lexicale (application à un corpus de 1924-1925). *Langages*, 41, 79-124.
- (2003). *Sociolinguistique. Épistémologie, langues régionales, polynomie*. Paris: L'Harmattan.
- Martín Casares, A. & García Barranco, M. (2010). *La esclavitud negroafricana en la historia de España: siglos XVI y XVII*. Granada : Editorial Comares.
- Martin, D-C. (1992) : Le choix d'identité. *Revue française de science politique*, 4, 582-593.
- Mead, G. H. (1973). *Espíritu, persona y sociedad: Desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós.



- Morgado García, A. (2011). Los negroafricanos en la literatura española finidieciochesca. *Afroeuropa: Journal of Afro-European Studies*, 5(1). https://www.academia.edu/5974115/Los_negroafricanos_en_la_literatura_espa%C3%91ola_finidieciochesca_2011_>.
- Muñoz Criollo, I. A. (2018). “Vigencia del mito del buen salvaje”. *Estudios latinoamericanos*, 42-43, 89-100.
- Ouologuem, Y. (2018 [1968]). *Le Devoir de violence*. Seuil.
- Pardo Abril, N. G. (2013). *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Universidad Nacional de Colombia.
- Pérez Firmat, G. (1997 [1949]). *El año que viene estamos en Cuba*. Arte Público Press.
- Rissman, R. (2015). *Slavery in the United States*. Abdo Publishing.
- Some, M. (2002). Les cultures africaines à l'épreuve de la Colonisation. *Afrika Zamani*, 9-10, 41-59.
- Tajfel, H. & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (eds.), *Psychology of intergroup relations*. Nelson-Hall, 7-24.
- Vasilachis De Gialdino, I. (2016). La construcción discursiva de la identidad y el modelo de sociedad en el discurso político de M. Macri. *Discurso & Sociedad*, 10(3), 466-490.
- Vaughn, B. (2004). Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica. In B. Vinson & B. Vaughn (eds.), *Afroméxico: el pulso de la población negra en México; una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. Fondo de Cultura Económica, 75-95.
- Vezeanu, I. (2004). Moi-même comme un autre. Identité personnelle et langage. In I. Copoeru & N. Szabo (éd.), *Beyond Identity. Transformations of Identity in a (Post-) Modern World*. Editura Casa Cærflii de Øtiinflæ, 104-124.
- Vigotsky, L. S. (1995). *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Ediciones Fausto.
- Wade, P. (1993). *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Johns Hopkins University Press.
- (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. Pluto Press.
- Weber De Kurlat, F. (1970). El tipo del negro en el teatro de Lope de Vega: tradición y creación. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 19(2), 337-359.