

# Convivialidad al borde\*

*Tilmann Heil*

## **Solo uno entre muchos**

Comencé a pensar en la convivialidad al borde inspirado en las vidas de algunos senegaleses vendedores de playa que, en el verano de 2016, acababan de mudarse a un pequeño apartamento en Copacabana, Río de Janeiro. Antes habían vivido en una favela en proceso de gentrificación, así como en el socialmente heterogéneo barrio Centro de Niterói, un distrito vecino a Río de Janeiro. En su tiempo libre, estos senegaleses interactuaban principalmente con otros compatriotas, en su mayoría discípulos de la hermandad musulmana mouride. El éxito económico en Río de Janeiro era fundamental para que la aventura migratoria valiera la pena. De ahí que los senegaleses trabajaran en las playas durante jornadas muy extensas, que solo se suspendían en caso de lluvia. Percibían claramente que se encontraban entre muchos otros en el intento de salir adelante. Dada la situación de recesión económica y agitación política, la tarea no era fácil. Independientemente de la prioridad económica, los comentarios cotidianos de mis interlocutores revelaban ante cualquiera que prestara atención las grandes complejidades que implicaba la relación con la localidad presente y sus formas de vivir con la diferencia.

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c102a>

En este artículo, abordo tres puntos: en primer lugar, arraigo mi pensamiento sobre la convivialidad al África Occidental y España. Después, sobre la base del trabajo que realicé desde 2014 con senegaleses establecidos de manera permanente o temporaria en la región metropolitana de Río de Janeiro, me pregunto por los aspectos específicos de la convivialidad y la raza en este contexto. Por último, indago la dinámica de la convivialidad al borde en Río de Janeiro, e interrogo el tipo de relaciones sociales que existen en una ciudad siempre sometida al estrés social. A fin de responder estas preguntas, ofrezco algunas consideraciones conceptuales sobre la convivialidad, seguidas de una yuxtaposición con la ciudadanía y el interculturalismo, como los dos conceptos de uso más prominente en análisis similares de toda América Latina. Después introduzco algunas especificidades relevantes de la migración senegalesa a Río de Janeiro, así como de la raza y el racismo en Brasil. Volviendo a mi trabajo etnográfico con los senegaleses, indago en sus maneras de crear relacionalidad mediante la comparación, de enfrentar discursos sobre la africanidad y el racismo global, y de lidiar con una sensación de marginalidad dentro de órdenes jerárquicos cambiantes.

## **Re/enfoque conceptual de la convivialidad**

En lugar de usar la convivialidad para describir situaciones de personas que se llevan bien, retrocedo para preguntarme si el intento de desarrollar la convivialidad como perspectiva analítica nos permite relatar historias conocidas de una manera diferente, o bien formular nuevas preguntas sobre fenómenos viejos, tales como el racismo o la discriminación. En contraste con las publicaciones que toman la convivialidad al pie de la letra, he desarrollado la convivialidad como un concepto que dirige nuestro foco a los procesos cotidianos en cuyo marco las personas viven juntas en encuentros mundanos, *re/traducen* entre sus diferencias sostenidas y *re/negocian* maneras de *ser/estar* en el mismo lugar. Como término analítico, la convivialidad

abarca las inconsistencias y las multiplicidades de arreglárselas pese a las diferencias (Heil, 2020).

Hay tres dimensiones de particular prominencia, tal como se desprende de mi trabajo en África Occidental, el Sur europeo y Brasil: la diferencia, la des/igualdad y la in/estabilidad. Aparte del diálogo con las publicaciones más importantes sobre la convivialidad, el análisis conceptual también se desarrolla en yuxtaposición con los conceptos de interculturalismo y ciudadanía, ampliamente explorados en relación con las sociedades diversas y desiguales de América Latina. A continuación, paso revista a algunas de las maneras en que estos diferentes conceptos lidian con la diferencia y la desigualdad, así como con la inestabilidad y la complejidad, a fin de desarrollar y fortalecer el potencial analítico de la convivialidad.

### ***Convivialidad y diferencia***

En un sugerente artículo sobre el convivialismo, Raymond Boisvert (2010) hace hincapié en la preposición “con” a fin de señalar la centralidad de la interdependencia, el entrelazamiento, el entrecruzamiento y la relacionalidad para esta noción. Este pensamiento sobre la “conidad” traza un paralelo con los debates de la diferencia y la otredad. Las relaciones del yo con el otro son ambivalentes e interdependientes; la diferencia es “posicional, condicional y coyuntural” (Hall, 2005, p. 447). Sin embargo, un interés distintivo de la convivialidad es el foco de la atención analítica en la relacionalidad por sobre las posiciones (fijas) del yo y el otro. Aun cuando la relacionalidad permanezca necesariamente ligada a las posicionalidades del yo y el otro, la decisión de priorizar la primera o las segundas marca puntos de partida diametralmente opuestos para la comprensión de la sociabilidad. Mi interés está puesto en ese desplazamiento hacia la relacionalidad.

En mi indagación sobre el uso analítico de la convivialidad, me abstengo de participar en el debate más normativo sobre la convivialidad que también se produce hoy en relación con la obra temprana

de Ivan Illich y el Manifiesto Convivialista (Illich, 1973; Alphanhéry *et al.*, 2013; Caillé, 2011; Adloff *et al.*, 2016; Die konvivialistische Internationale, 2020). En cambio, sitúo mi trabajo en conjunción con dos corpus bibliográficos que han tratado la convivialidad de maneras muy contrastivas, con respecto tanto a la diferencia como a la desigualdad en contextos poscoloniales.

En primer lugar, Paul Gilroy hace un uso bastante poco sistemático de la convivialidad para referirse a una idea más bien optimista de llevarse bien con la diferencia en contextos poscoloniales de creciente diversidad, caracterizados por la multiculturalidad. De acuerdo con este autor, la

la convivialidad es un patrón social de diferentes grupos metropolitanos que viven en estrecha proximidad, pero cuyas particularidades raciales, lingüísticas y religiosas –a diferencia de lo que debería ocurrir según la lógica del absolutismo étnico– no resultan en discontinuidades de experiencia ni en problemas insuperables de comunicación. En estas condiciones, el grado de diferenciación puede combinarse con una gran medida de superposición (Gilroy, 2006, p. 40).

Gilroy entrelaza así su concepto de convivialidad con la condición de la multiculturalidad urbana, que él usa para describir –en las palabras que acabo de citar– el alto grado de superposición. A lo largo de su obra, Gilroy sugiere que la multiculturalidad resulta de la condición del Estado poscolonial y el proceso de mixtura urbana durante el cual las diferencias étnicas se vuelven tan comunes que pasan desapercibidas.

Así como Valentine (2009) nos advierte acerca de usos recientes de la convivialidad que aparecen como una “idealización preocupante”, yo me temo que la noción de “multiculturalidad” padece del mismo mal, en la medida en que celebra la mezcla y predice un futuro en el cual la diferencia podría dejar de ser reconocible. Los legados y las dificultades, que el propio Gilroy identificó como parte de la melancolía poscolonial, persisten. Cabe preguntarse, entonces, cómo podemos configurar nuestras herramientas analíticas para captar tales situaciones. Yo sugiero que necesitamos tomar más al pie de la

letra los aspectos incómodos y oscuros de las relaciones sociales, tales como la desigualdad y el racismo, así como la tensión y el conflicto contenido de la vida cotidiana. Todos ellos han pasado a formar parte integral de nuestros modos actuales de vivir con la diferencia. Esto es exactamente lo que puede ayudarnos a captar una definición reenfocada de la convivialidad.

El reciente análisis de Sarah Neal *et al.* (2017, 2018) sugiere que hay coincidencias productivas entre los conceptos de comunidad y convivialidad. Estos autores citan un trabajo mío en el cual sostengo que la convivialidad está “fundada en valores comunes y su acatamiento voluntario” (Heil, 2014a). Sin embargo, mientras que ellos ponen de relieve la productividad de dichos vínculos, yo haría más hincapié en la crítica de Iris Young (1986, p. 5) según la cual “el ideal de comunidad exhibe un impulso totalizador y niega la diferencia”. Neal y sus coautores observan con razón que “la convivialidad tiene empatía con la diferencia [...] mientras que la comunidad [se apoya en] afinidades con otros reconocidos y similares” (Neal *et al.*, 2017, p. 34). A mi juicio, lejos de captar un aspecto en común, esta observación establece una distancia kilométrica entre ambos conceptos. La determinación del equilibrio entre lo que se mantiene en un terreno compartido y lo que define la diferencia está en el meollo de la etnografía. La sumisión voluntaria a ciertos valores comunes es un ejemplo de la relacionalidad como mediadora de la diferencia.

El argumento de Neal *et al.* (2017) es un ejemplo más de la urgente necesidad de reformular la relación difícilmente comprendida de la convivialidad con la diferencia y con la tensión debida a las desigualdades. En la obra de Achille Mbembe encontramos un argumento en cierto modo inspirador, que no se relaciona con la migración sino con el contexto poscolonial, desigual a causa de la intrincada genealogía del colonialismo explotador y el carácter del Estado poscolonial.

En su provocador libro *On the Postcolony* –que en última instancia busca maneras de reescribir el África– y en las ideas cruciales que introdujo por primera vez en un artículo sobre “la banalidad del

poder”, Mbembe (2001, 1992) caracteriza la poscolonialidad como una situación de convivialidad, como una reconfirmación y un cuestionamiento fetichizados, paradójicos e interdependientes del poder. En contraste con el retrato idealizado de la convivialidad como estado óptimo, a la manera del manifiesto convivalista (Alphandéry *et al.*, 2013), aquí hay un intento de describir la dificultad y el fracaso del gobierno poscolonial de maneras que trascienden las categorías coloniales del dominado y el oprimido. Mbembe se interesa por las relaciones desiguales, por los mecanismos del poder, la jerarquía y la desigualdad, así como por las vías a través de las cuales estos se constituyen, se cuestionan y se refuerzan. Pese a los intensos cuestionamientos (Butler, 1992) y críticas (Weate, 2003) que recibió, la obra de Mbembe introduce de manera contundente algunas complejidades necesarias de las situaciones o relaciones conviviales, que a mi juicio deberemos considerar cada vez más a fin de evitar la reproducción de argumentos simplistas sobre la integración, la cohesión u otros conceptos alusivos a la estabilidad y la continuidad.

La convivialidad como modo sumamente desigual de existencia caracteriza a las relaciones poscoloniales de poder. En un estilo incómodamente franco y realista, Mbembe describe la relación entre “los dueños del poder” y “los que ellos aplastan” (Mbembe, 1992, p. 24) en la “caótica pluralidad” de la poscolonía. De acuerdo con Mbembe, para entender la condición poscolonial es necesario dejar atrás dicotomías simples tales como “resistencia/pasividad, sujeción/autonomía, hegemonía/contrahegemonía, totalización/destotalización” (Mbembe, 1992, p. 3). El comando [*commandement*] entendido como las “imágenes y estructuras del poder y la coerción”, la “modalidad autoritaria *par excellence*” (Mbembe, 1992, p. 3), funciona como un fetiche. El autor urge así a detectar el excedente de significado no negociable del que están investidos los signos, los relatos y el vocabulario. Mbembe revela el modo en que los actos de poder tienden a ser obscenos y grotescos, cualidades que Bajtín reserva para las acciones de las personas.

Solo mediante un cambio de perspectiva podemos llegar a entender que la relación poscolonial no es en primer lugar una relación de resistencia o de colaboración, sino que más bien se caracteriza por su promiscuidad: una tensión convivial entre el mandato y sus “destinatarios” (Mbembe, 1992, p. 5).

A la inversa, el mundo oficial imita la vulgaridad popular, insertándola en el mismísimo centro de los procedimientos mediante los cuales se reivindica como grandioso. Es innecesario, entonces, insistir como Bajtín en las oposiciones [*dédouplements*], o bien, tal como ocurre con el análisis convencional, en la supuesta lógica de la resistencia, la desconexión o la disyunción. Lejos de ello, hay que colocar el énfasis en la lógica de la convivialidad, en las dinámicas de la domesticidad y la familiaridad, que inscriben al dominador y al dominado en el mismo campo epistemológico (Mbembe, 1992, p. 14).

Algunos detalles adicionales resultarán valiosos para nuestro análisis de los contextos migratorios. En lo que concierne al mandato —que se caracteriza por la interacción y la convivialidad, por ser un régimen de restricciones y convivencia, “marcado por una precaución innata, constantes soluciones de compromiso, pequeñas muestras de lealtad y una precipitación por denunciar a quienes están rotulados como ‘subversivos’—, el analista debe estar atento a las innumerables maneras en que las personas comunes refrenan el poder, lo engañan, e incluso juegan con él, en lugar de confrontarlo directamente” (Mbembe, 1992, p. 22). Estos marcos también sirven para pensar la convivialidad en sociedades de otras genealogías que también han producido desigualdades jerárquicas e intersectantes. Tal análisis de las geometrías relacionales del poder puede aplicarse al Estado, pero no se restringe necesariamente a él, y tiende a involucrar lógicas múltiples y coexistentes de estructuración.

En la búsqueda de un concepto inquietante de convivialidad, mi consideración final de Mbembe concierne a su intento de yuxtaponer el mandato poscolonial y la colonialidad. Mientras que la continuidad es innegable, Mbembe caracteriza a la colonialidad como una manera de disciplinar los cuerpos para volverlos sexual y

espiritualmente mansos, dóciles y productivos, sumisos y obedientes (Mbembe, 1992, p. 18). En la poscolonia, sin embargo, el fundamento económico de la colonialidad – su fundamento principal– ha desaparecido para dar lugar a formas excéntricas, grotescas y obscenas de poder. ¿Puede decirse que las relaciones convivenciales caracterizan a ambos regímenes de poder, o bien hay ciertas formas de poder que las sobrepasan?

A fin de transferir el pensamiento de Mbembe sobre la convivencia y las configuraciones pos/coloniales de poder al contexto brasileño contemporáneo, sugiero tomar sus reflexiones como meras dimensiones posibles de un análisis productivo. Esto también vale para el caso de las relaciones contemporáneas de poder en Río de Janeiro, que incluyen la nueva presencia de migrantes llegados del África Occidental. De ahí que el pensamiento sobre la convivencia, la migración, la diferencia y la desigualdad en el Brasil contemporáneo requiera tomar en cuenta las características de la colonialidad y de la poscolonia que hemos analizado más arriba. Dado que los patrones de la desigualdad son para mí dinámicos y maleables, considero que hay muchas maneras de abordarlos y entenderlos. Es así como los mecanismos que revela el análisis de Mbembe pueden ahondar nuestra indagación crítica de los contextos migratorios actuales. En el caso ideal, esto nos permitiría comprender mejor las maneras de evaluar las diferencias y adjudicarles valores, así como las desigualdades y jerarquías resultantes. Pero antes quisiera detenerme poco más en las cuestiones de la des/igualdad y la igualdad/diferencia, con referencia a algunos conceptos del pensamiento sobre el interculturalismo y la ciudadanía en América Latina y más allá.

### ***Convivialidad, ciudadanía, interculturalismo y des/igualdad***

Lejos de basarse en la convivencia, los estudios de la des/igualdad y la diferencia en las sociedades latinoamericanas se han encuadrado en los conceptos de ciudadanía e interculturalismo, a veces



aparejados a cuestiones de la colonialidad y, en el caso brasileño, del mestizaje y los mitos de la democracia racial. Voy a abordarlos brevemente para explorar sus contribuciones a mi análisis de la convivialidad.

La ciudadanía puede formularse en principio como el derecho a tener derechos (Arendt, 1998). Es una condición que se construye esencialmente sobre la exclusión del no-ciudadano (Glenn, 2000), en forma de iniciativas que limitan la participación, el reconocimiento y la pertenencia a un grupo claramente definido (Hall *et al.*, 1992). Desde una perspectiva clásica, el Estado nacional es una entidad orientada a garantizar los derechos de sus ciudadanos (Isin y Turner, 2002). Sin embargo, hay obras recientes que critican la propia institución de la ciudadanía como un instrumento de poder que se usa para controlar y someter a la población del Estado-nación (Genova, 2015). Aun cuando la igualdad suele aparecer como la aspiración ética y el potencial normativo de conceptos políticamente motivados como el de ciudadanía, las relaciones entre las personas rara vez son igualitarias o indiferenciadas en nuestra presente etapa neoliberal (Redclift, 2014). Pese a todas sus diferencias, tanto la poscolonialidad africana (Membe, 2001) como la Europa poscolonial (Gilroy, 2006), la América Latina decolonial (Mignolo, 2011) y las consiguientes democracias disyuntivas (Holston, 2007) evidencian esta dinámica. En la mayoría de los casos, la norma de la igualdad parece ser el estado menos probable de las relaciones. Los racismos, así como otras formas de exclusión y discriminación, se experimentan como manifestaciones características de grandes desigualdades que ordenan a las personas en jerarquías.

El análisis de la ciudadanía refleja así una dinámica que yo también percibo en mi trabajo sobre la des/igualdad, a la que suelo referirme como “diferencia valuada”. La diferencia valuada amplía el alcance de los registros observables, en la medida en que toma en serio todas las categorizaciones socialmente relevantes, como el género, la raza, el estatus jurídico y el origen, a la par de la clase social. La diferencia valuada pone de relieve el hecho de que la diferencia, “de

manera implícita o explícita, siempre ha sido jerárquica en el pensamiento y opresiva en la práctica” (Alexander y Alleyne, 2002, p. 543).

El debate sobre la ciudadanía ha seguido una trayectoria particular en Brasil, debido a la exclusión total o parcial de la ciudadanía fáctica que sufrieron grandes sectores de la población –en especial los pobres negres y urbanos– pese a su condición de brasileños (Fischer, 2008). Hoy, una población que por fin organiza procesos colectivos y cívicos con el fin de conocer y ejercer sus derechos, así como demandar reconocimiento y participación, confronta dicha ciudadanía diferencial (Holston, 2008). Estos procesos tienen lugar contra el trasfondo ideológico de mitos persistentes, tales como la democracia racial, la modernización y las ideologías del desarrollo (Paiva, 2012).

En el caso de los migrantes, el concepto de ciudadanía adquiere otra modulación. Se establece un vínculo crucial con los derechos humanos y universales, que se vuelve patente en la búsqueda de refugio y protección humanitaria. A lo largo de los últimos años, Brasil se ha contado entre los países más generosos en materia de políticas inmigratorias a este efecto, pese a la existencia de dificultades administrativas (Waldely y Figueira, 2018). Esto está cambiando rápidamente bajo el actual régimen de derecha. Por otra parte, varios Estados de origen migrante reconocen a sus ciudadanos en el extranjero y les conceden derechos en forma de ciudadanía transnacional sobre la base de la ciudadanía dual (Faist, 2000; Whitaker, 2011). Sin embargo, aunque ello pueda involucrar compromisos multilocales y una flexibilización de la ciudadanía (Ong, 1999), la restricción de derechos y la forja de estructuras de desigualdad son resultados frecuentes, especialmente obvios en los lugares de destino (Aneesh y Wolover, 2017). Las personas que se desplazan a través de las fronteras permanecen vulnerables a la explotación, tanto durante el proceso migratorio como en sus nuevos lugares de residencia. Aun así, la ciudadanía y las reivindicaciones del multiculturalismo y el interculturalismo también se constituyen como campos de acción táctica para quienes llegan a nuevos lugares. Los discursos sobre los

derechos y el reconocimiento devienen en un recurso factible de movilizar a la par de otros.

Por mucho que los individuos imaginen la igualdad como ciudadanos de un Estado-nación moderno y liberal, la diferencia actúa en un nivel categorial y colectivo que a menudo involucra grupos imaginarios. Los términos *multiculturalismo* en Europa septentrional y América del Norte, e *interculturalismo* en América Latina y Europa meridional, señalan diferencias culturales, raciales e incluso ontológicas dentro de las poblaciones nacionales, y también, cada vez más, con respecto a la población inmigrante. El interculturalismo es uno de los principales modos de pensar la diversidad y las diferencias culturales en América Latina. Para varios autores, el interculturalismo no es un término analítico sino un proyecto político y democrático (Solano-Campos, 2016). Una dimensión central es el foco en el diálogo y la comunicación, que incluye en el encuadre de la situación actual la diversidad precolonial, la violencia y el mestizaje de la etapa colonial, y las experiencias posteriores de mezcla e hibridación. El interculturalismo se manifiesta como un concepto dinámico con un foco en la relacionalidad de la diferencia y un interés en los procesos de transformación. En el marco de esta conceptualización, la cultura es más flexible que reificante. Sin embargo, los críticos lamentan su negación de persistentes desigualdades, principalmente ligadas a la raza y a la cuestión indígena (Solano-Campos, 2016, p. 189).

No cabe duda de que la convivialidad comparte algunas preocupaciones con el interculturalismo. Sin embargo, yo baso mi análisis en la convivialidad precisamente para entender la dinámica relacional de prácticas tales como la comunicación o el comentario sin perder de vista el hecho de que las diferencias persisten, se superponen a las desigualdades, se reformulan y reaparecen. Más aún, no aplico la convivialidad a los procesos políticos y colectivos, sino a las traducciones y negociaciones cotidianas, a sabiendas de que estas también son políticas.

Los críticos del interculturalismo nos recuerdan el impacto continuo y omnipresente de la matriz colonial de poder, que, de acuerdo

con Mignolo (2011, p. xviii), combina la retórica de la modernidad con la lógica de la colonialidad como dos caras de la misma moneda. Expresada en forma de racismo y patriarcado, pone en tela de juicio la propia humanidad de grandes partes de la población mundial. Este encuadre coloca en el centro de la escena las profundas desigualdades que caracterizan al orden mundial global, frente al cual Mignolo propone la decolonialidad como una forma radical de crítica y cambio. Sin embargo, dichos entrelazamientos globales también operan allí donde residen los pensadores de la decolonialidad, principalmente en los países del hemisferio sur. Esto no solo plantea una importante dificultad para los proyectos políticos del interculturalismo, sino que además pone en evidencia el carácter más mítico que real de creencias otrora populares, tales como la de la democracia racial en Brasil.

### ***Convivialidad e in/estabilidad***

El foco analítico en la cotidianidad del vivir juntos en el marco de relaciones desiguales coloca las tensiones, contradicciones e inconsistencias en el centro de la atención. Complica la teorización abstracta y la claridad categorial. En un sentido radical, la convivialidad abraza el llamado de Stuart Hall (2000, p. 145) a descartar el uso de conceptos claramente definidos que solo sirven para dejarnos dormir en paz mediante la simulación de una estabilidad que anhelamos, pero que en realidad no existe. En contraste con esto último, la convivialidad lidia con situaciones espaciotemporales ajenas al marco cartesiano que nuestro sentido común se empeña ferozmente en dar por sentado. Yo me inspiro en la teorización de Bergson y Deleuze sobre la temporalidad (Hodges, 2008) para abordar la coexistencia de diversos marcos de referencia que se materializan de maneras diferentes pero contemporáneas. El hecho de que el racismo, la diferencia y la sociabilidad cotidiana sean situacionales y contextualmente contingentes, tanto a nivel local como trasnacional, no disminuye la necesidad de un análisis crítico.

A fin de resistir la crítica y arrojar resultados útiles, el análisis de la convivialidad debe tomar en cuenta estas consideraciones para marcar un nuevo punto de entrada a la comprensión de las relaciones problemáticas entre las promesas revocadas de la modernidad, la matriz colonial, el terror racial, los nuevos racismos o la marginalidad avanzada. Esta última se refiere a la indagación de los procesos estructurales multifacéticos que relegan a las personas a posiciones marginales (Wacquant, 2016). Más allá de las posiciones materiales que formulan los individuos en relación con la desigualdad vivida, también necesitamos tomar en cuenta las ansiedades que van de la mano con la diferencia esencializada (Grillo, 2003).

Desde este punto de vista, sugiero que la convivialidad

- ofrece un enfoque alternativo a los conceptos de asimilación, integración o cohesión social;
- profundiza el desarrollo de una perspectiva relacional sobre desigualdades nuevas y persistentes en este momento neoliberal;
- dialoga con perspectivas no europeas en el intento de abandonar las epistemologías eurocéntricas hegemónicas; y
- facilita la exploración de situaciones que son en primer lugar contraintuitivas, contradictorias, tal vez ineficientes y opuestas a nuestro sentido común.

## **Migración reciente y desigualdades de largo plazo en Río de Janeiro**

### ***La migración reciente en contexto***

Algunos de los aspectos de la convivialidad que hemos analizado más arriba aparecen en diversos grados e intensidades, según la realidad que se aborde. En mis diversas áreas de investigación, por

ejemplo, el desafío de la des/igualdad adquiere formas muy diferentes. Entre los migrantes senegaleses en España, durante el trabajo de campo que realicé entre 2007 y 2013, prevalecía un sentido de igualdad suficiente (Heil, 2013). Este resultaba de una cuidadosa evaluación de la pertenencia local, basada en el reconocimiento oficial de la residencia por vía de la inscripción en la municipalidad y el acceso a sus servicios sociales. Esto pesaba más que el estatus de inmigración irregular de mis interlocutores, un contraste que iba acompañado de relaciones sociales locales polivalentes. La presencia o ausencia de respeto parecía contarse entre las dimensiones cruciales de la evaluación (Heil, 2014a, 2014b). Los relatos actuales de los africanos occidentales y españoles establecidos en Río de Janeiro, en cambio, dejan en claro que la igualdad entre los residentes urbanos es parcial en el mejor de los casos. En consecuencia, los interlocutores que he consultado en mi trabajo de campo de Río de Janeiro a partir de 2014 se preocuparon por entender su posicionamiento relacional en el proceso de evaluar la diferencia. Si bien rara vez se expresaron con esta claridad, sus luchas y reflexiones cotidianas en torno a la desigualdad y a sus desventajas y privilegios relativos sugirieron que lo que contaba era su posicionamiento jerárquico en la matriz de poder más general de Río de Janeiro.

Los migrantes de Senegal que llegaron recientemente a Río de Janeiro aún formaron un grupo pequeño, pero heterogéneo. Entre ellos había vendedores ambulantes, comerciantes informales de arte africano, académicos, oficiales del ejército e ingenieros (Heil, 2018). Los primeros llegaron a Brasil en los últimos quince a veinte años, por diversos medios, ya sea directamente o por vía de Ecuador, Bolivia y Perú, y accedieron a la documentación legal principalmente en el marco de un protocolo vinculado a su solicitud de asilo. Más aún, les que llegaron antes de 2009 participaron en la regularización general de migrantes realizada ese año, como resultado de la cual, a la corta o a la larga, obtuvieron un permiso de residencia permanente. Los que llegaron después han conseguido o aún esperan la aprobación positiva de sus casos sobre la base de la protección humanitaria como

consecuencia de una evaluación realizada por el Consejo Nacional de Inmigración (Cavalcanti *et al.*, 2015, p. 113). En lo concerniente a la percepción pública, los senegaleses pasaron desapercibidos en gran medida hasta hace unos años, cuando la categoría de “senegalés” apareció por primera vez en el discurso público, tanto en Río de Janeiro como en otras partes del país. Principalmente se les incorporó al debate sobre los solicitantes de asilo junto a los migrantes haitianos, pero hoy se ha difundido la opinión según la cual los senegaleses no tienen motivos para pedir asilo, que en ocasiones suscitó cuestionamientos críticos en relación con la legitimidad de su permanencia en Brasil. Sin embargo, en líneas generales, la referencia de la categoría “senegalés” continúa siendo imprecisa. Tanto el discurso público como el análisis académico han creado conciencia sobre el patente racismo que sufren estos migrantes, sobre todo en el predominantemente blanco sur de Brasil, donde muchos senegaleses trabajaron en industrias relacionadas con la agricultura y el procesamiento de carne. La marginalidad socioeconómica también forma parte del debate, así como la práctica religiosa musulmana de la mayoría (Herédia, 2015; Tedesco y Kleidermacher, 2017).

A lo largo de los últimos ocho años, he acompañado al creciente grupo de senegaleses establecidos en el área metropolitana de Río de Janeiro (Heil, 2018, 2021). Con la excepción de unas doce mujeres senegalesas que conocí en el área metropolitana, todos mis interlocutores fueron hombres de edades muy diversas, entre los veinte y los casi sesenta. La mayoría vivió en la capital senegalesa, Dakar, o al menos pasó por allí, pero muchos tienen sus raíces familiares en las ciudades o regiones secundarias de Thiès, Touba, Diourbel o Kaolack. A través de reuniones regulares, conversaciones informales y entrevistas semiestructuradas, ya sea en sus casas, en sus *dahiras* (círculos religiosos), en la mezquita, en los espacios públicos donde se desempeñaron como vendedores o en sus empleos de mercados permanentes e instituciones, mis interlocutores me han informado sobre la manera de salir adelante y llevar una vida digna en consonancia con sus proyectos generales de vida y migración. Me he relacionado

con personas de las más variadas situaciones sociales tomando en cuenta su heterogeneidad, más allá de que todas hubieran llegado en algún momento de Senegal, en su gran mayoría con un pasaporte senegalés. Es de este trabajo de donde extraigo mis percepciones sobre el análisis comparativo de la convivialidad, que comencé a desarrollar durante mi trabajo previo de Senegal y España (Heil, 2020).

Si bien la mayoría de los migrantes senegaleses se establecieron en la ciudad de Niterói, vecina a Río de Janeiro, un número creciente de esta población se ha mudado a Copacabana desde el inicio de mi investigación. Dado que trabajaron principalmente en las playas de la rica zona sur de Río de Janeiro (incluida Copacabana), estos migrantes calcularon tarde o temprano que los costos del transporte público desde los barrios distantes sobrepasaban las altas rentas obtenidas en la zona. Algunos también experimentaron la vida en las favelas del sur urbano, vecinas a las playas, durante el proceso de pacificación con miras a los Juegos Olímpicos de 2016. Sin embargo, la mayoría prefirió establecerse directamente en algunos de los apartamentos de uno o dos ambientes que suelen alquilarse a turistas en las partes menos prestigiosas de Copacabana. Si bien esos apartamentos se alquilan a precios altos en relación con su calidad, ofrecen las ventajas de un contar con un lugar amueblado, un alquiler de flexibilidad mensual y una conveniente ubicación céntrica.

Hacia 2018, mis interlocutores me confirmaron que había senegaleses en todas partes de la ciudad. El relativo incremento en la cantidad de migrantes senegaleses ha dificultado gradualmente su localización colectiva en el espacio metropolitano. Esta trayectoria colectiva por el área metropolitana de Río de Janeiro debe ser tenida en cuenta a lo largo de todo el presente estudio como fuente abundante de especificidad y contradicción, un tema que aquí puedo tratar solo en parte. Dicha trayectoria contrasta con la situación habitacional de los senegaleses que llegaron antes, tal como la mayoría de los comerciantes informales de arte y los profesionales de alta calificación. Mientras que muchos de los comerciantes de arte han permanecido en Niterói, la gran mayoría de los profesionales



senegaleses vivía en los barrios de clase media del norte y el sur de la ciudad, alejados de las realidades que esbozamos antes.

Si bien los senegaleses han pasado a ser una categoría en Brasil, que en Río de Janeiro suele asociarse a su presencia en Niterói, en una visión macroscópica de las principales líneas de falla de la diferenciación social local, rápidamente se pierden de vista. Esto vale en gran medida para la migración internacional general a Río de Janeiro, pese a una creciente conciencia de los problemas relacionados con ella, un fenómeno que sigue una tendencia global antes que urgencias de origen local, pero con algunas especificidades locales (véase por ejemplo Vianna y Facundo, 2015). Cuando, en marzo de 2018, volví a conversar sobre la convivialidad con uno de mis interlocutores más antiguos, un culto y maduro comerciante de arte que vive en Río de Janeiro, no me sorprendió su explicación según la cual Brasil, a diferencia de Europa, no tenía (aún) un problema con la inmigración, pero sí con la raza. Esto se debió a dos razones: en primer lugar, mi interlocutor había percibido la discriminación de los brasileños negres que decían que hasta un negro africano inmigrante era más respetado que ellos; y, en segundo lugar, había recibido un buen trato de los brasileños blancos, mientras que en relación con los negres sentía tensiones recurrentes. Dada la frecuencia de las referencias a la raza y el racismo, comenzaré desde aquí a esbozar la escena local de la diferencia valuada.

### *Sobre la especificidad de la raza*

Las diferenciaciones racistas constituyen un punto de partida crucial para la exploración de la convivialidad al borde, debido a su centralidad para el caso brasileño y su aparente inconmensurabilidad con la convivencia, a menos que se las piense en términos similares a los de Mbembe. A grandes rasgos, puede decirse que las diferenciaciones racistas producen diferencias esencializadas, cuasi primordiales y por ende estables (Grillo, 2003). En su forma extrema, asignan el comportamiento y la personalidad de los individuos, pero

también sus derechos y su posición relativa dentro de una jerarquía, a sus características físicas o a su constitución genética. El racismo “cultural” es principalmente una operación retórica (Stolcke, 1995), aunque no por ello menos opresiva. Comprendiendo la internalización de la raza como la expresa Frantz Fanon en su obra (2008 [1952]), Stuart Hall (1996, p. 16) pone de relieve el modo en que se la internaliza en el proceso de su inscripción sobre la piel, su epidermización. La raza incita un esquema corpóreo alternativo, que no es genético y fisiológico, sino que invoca el esquema histórico-racial cultural y discursivo.

Fassin (2011) nos permite comprender mejor los procesos de racialización que están activos en nuestros días. En su trabajo de Sudáfrica y Francia, observa cómo se representa la raza en el cuerpo siguiendo el doble proceso de racialización de los cuerpos y corporización de la raza. Fassin delinea las interacciones entre los procesos de adscripción, reconocimiento y objetivación del cuerpo racializado. La adscripción de la raza y su reconocimiento reformulan la paradoja de la subjetivación que plantean Foucault y Butler: el proceso activo y pasivo en cuyo marco se produce el yo. De acuerdo con Fassin, la tercera dimensión involucrada –la objetivación– estabiliza un orden racial particular. Las tres dimensiones son cruciales para comprender el funcionamiento de la raza y de la discriminación racista. De ahí que la corporización de la raza revele cómo “se relaciona la raza con la inscripción de las estructuras sociales de racialización en el exterior y el interior de los cuerpos, es decir, con las huellas físicas que dejaron los siglos de dominación, segregación y estigmatización” (Fassin, 2011, p. 429). Una y otra vez se ha reconocido y analizado el lugar central que ocupa la realidad social de la raza, no en menor medida para frenar algunos de los mecanismos más recientes de negación racista (Lentin, 2015; M’Charek, 2013). Este debate global engrana bien con la continua centralidad de la raza como categoría clave de la diferencia y la discriminación en Brasil en general, y en Río de Janeiro en particular.

Para abordar la raza y el racismo en la Río de Janeiro actual, es preciso tener en cuenta la historia de la esclavitud y los 130 años que han transcurrido desde su abolición: una historia que concierne a las desigualdades estructurales del territorio nacional brasileño, pero siempre refiere a influencias y conceptualizaciones externas. En su trabajo sobre la historia de la cuestión racial y de las ciencias sociales en Brasil, Seyferth (1989) identifica el uso de concepciones evolucionistas racistas que ya se habían desechado (o así parecía) en Europa y América del Norte. La academia brasileña reelaboró esas teorías para abordar la circunstancia única de una sociedad que salía de la esclavitud, a partir de lo cual surgieron enfoques tanto pesimistas como positivos (Schwarcz, 1999; Guimarães, 2004).

Seyferth (1989, p. 18) señala la permanencia del pensamiento racista, tanto en las bases de la ideología blanqueadora como en la noción supuestamente más progresista de la democracia racial. Hacia fines del siglo XIX, la esclavitud era criticada por haber inundado el país con africanos negros, un obstáculo para la más beneficiosa migración de europeos blancos, proceso que condujo tanto a la abolición de la esclavitud mientras se mantenía a la población negra en la servidumbre, como a los proyectos inmigratorios de la década de 1880, que favorecían la inmigración europea. La democracia racial –que suele atribuirse a Gilberto Freyre y pensadores afines (Guimarães, 2001)– se reveló como un mito, en vista de que la convivialidad retratada en ella siguió siendo jerárquica, discriminatoria y explotadora más allá de la abolición de la esclavitud. Pese al reconocimiento de los *mestiços* –cuyo proceso de mestizaje había comenzado ya durante la esclavitud– como componente central de la nación brasileña, Seyferth sostiene que la ideología blanqueadora no ha perdido fuerza, y que la contribución negra al mestizaje es tratada –no en menor medida por las ciencias sociales– como un proceso destinado a la extinción. Este análisis se mantiene válido en gran medida también hoy en día (Cao, 2011). La genealogía que he trazado pone de relieve la necesidad de problematizar la concepción de la convivialidad, tal como propongo aquí.

Dado el incómodo historial brasileño de relaciones raciales complejas, algunos analistas han recurrido a expresiones tales como “racismo cordial” (Owensby, 2005) y “contradicción racial comfortable” (Roth-Gordon, 2017, p. 4) para captar su problemática central. En su compleja historia de poder y explotación, el mito de la democracia racial y una historia de política blanqueadora, coexisten la exclusividad y la inclusividad (Telles, 2004; Silva y Reis, 2012). Por más que se cuestione, hoy se siguen atribuyendo valores positivos a la mezcla y el mestizaje bajo el encabezamiento de la tan criticada democracia racial, pese a su problemática historia de poder y explotación. En el discurso popular, esta noción forma parte de la identidad nacional brasileña (Telles, 2004). Al mismo tiempo, la larga historia brasileña de política blanqueadora ha consolidado el privilegio blanco, la negación de la raza (Vargas, 2004) y una difundida tendencia entre los no blancos a sentirse excluidos de la ciudadanía (Mitchell, 2010).

No obstante, los aspectos borrosos y contextuales de las fronteras raciales conducen a la vez a lo que Silva y Reis denominan “racismo no esencialista” (2012). Las débiles fronteras simbólicas entre las categorías raciales coinciden con marcadas fronteras sociales; en otras palabras, las desigualdades socioeconómicas son fuertes (Silva, 2016). Este análisis contrasta con el de Seyferth, donde se demuestra que la extendida reducción del racismo al clasismo o al color es engañosa, debido a que la raza, en la mayoría de los casos, define la clase antes que mantener una mera correlación con ella (Seyferth, 1989, p. 28). Parece imposible quedarse con una de las dos alternativas. En mi trabajo, los comentarios que caracterizan a Brasil como más clasista que racista, o viceversa, o ambas cosas, existen unos junto a los otros. Y de más está señalar la constante necesidad de analizar las intersecciones entre ambas categorías, así como con el género, en la medida en que las discriminaciones y las racializaciones son multidireccionales y relacionales. En la cotidianeidad se combinan las más diversas declinaciones del racismo y el clasismo. Esto se condice con el análisis racial de las décadas pasadas, que pone de relieve la

necesidad de cuestionar toda delineación precisa de las categorías marcadas y no marcadas de las jerarquías sociales.

En las páginas que siguen, me propongo dilucidar cómo se aborda la diferenciación racista desde la convivialidad como lente analítica, tomando como ejemplo el caso de los senegaleses que viven en Río de Janeiro. Para decirlo de otra manera, ¿qué ocurre si se considera el racismo a través de la lente convivial? En el caso ideal, esto nos permitirá comprender mejor los procesos simultáneos y multidireccionales de adscripción, resistencia y negación de la categorización racial, así como sus grados de intensidad. A mi juicio, la aplicación de una lente convivial a las sociabilidades urbanas ofrece una manera de ver situacionalmente cuándo y cómo se vuelve crucial cada una de las numerosas dimensiones de la diferenciación valuada.

### **Multidireccionalidad de la diferencia valuada**

En esta última parte del artículo, me propongo observar un conjunto de situaciones empíricas en escenarios urbanos de Río de Janeiro, en cuyo marco las diferencias y las desigualdades actúan en múltiples niveles y direcciones. De esta manera confronto las inconsistencias, multiplicidades y complejidades de las nuevas maneras urbanas de arreglárselas pese a seguir siendo diferente. Regreso a los modos banales, grotescos y obscenos de convivialidad que introdujo Mbembe. Analizo cómo se construye la diferencia racializada, los tipos de tensiones que emergen y lo que ganamos si vemos esto como convivialidad al borde. Inquiero en la dinámica relacional simbólica y social que emerge y se reconfigura para quedar siempre a la zaga de las esperanzas románticas, tanto de igualdad como de estabilidad.

### ***Relacionalidad a través de la comparación***

Pese a una preocupación básica por el hogar de origen, mis interlocutores entablaron relación de diversas maneras con el entramado

social general de Brasil, así como con las especificidades de Río de Janeiro. Esto estaba enraizado en su percepción y en sus experiencias cotidianas. Para los vendedores ambulantes y les comerciantes de arte, pocas interacciones directas tenían lugar fuera de sus actividades ligadas a la venta. Sin embargo, las jornadas laborales eran largas y se desarrollaban en espacios públicos. Estes senegaleses observaban con atención su entorno y se ubicaban en relación con él. Les que tenían empleo formal se remitían a las experiencias de su lugar de trabajo y a su entorno cotidiano. Sin embargo, estas diferencias estructurales no se traducían directamente en relatos distintivos; lejos de ello, es el amplio abanico de los demás factores personales y sociales lo que tiende a explicar las inconsistencias y los relatos diferentes y contradictorios.

Las relaciones con la población brasileña a menudo presentaban explícitamente la raza como un factor decisivo. Para comenzar, las relaciones con los brasileños negres eran multidimensionales, y en general problemáticas. Aunque los senegaleses mostraban cierto interés por la población afrobrasileña, mis interlocutores no tardaron en comentar los factores estructurales que complicaban la vida de los brasileños negres, algo que clasificaban con frecuencia como discriminación racista. Sin embargo, no estaba claro quiénes calificaban como negres y por ende sufrían el racismo. La mayoría de las veces, lo que causaba esa identificación era una combinación de color de piel, *hábitus*, actividad y estilo. Lejos de apuntar a una matización de la clase o de la raza, o de ambas, el *hábitus* y el estilo eran un medio para clasificar con rapidez a quienes en general no eran clasificables dentro de la dicotomía negro-blanco. Lejos de favorecer a los afrodescendientes, esta interdependencia de raza y clase funcionaba a menudo contra ellos. En tales instancias, los senegaleses se apropiaban solo de uno de los numerosos mecanismos de la racialización brasileña. Más aún, el énfasis en el par binario referenciaba su propio conocimiento colonial hegemónico de la racialización. Aunque no era explicitado en esos términos, se manifestaba en el uso hegemónico del par binario en sí mismo, así como en la manera de construir la

blancura, que analizo más abajo. El matiz no solía importar, pero sí la dicotomía negro versus blanco.

La mayoría de mis interlocutores afirmaban que los brasileños negres eran buscapleites, algo que algunos de ellos dijeron haber experimentado por sí mismos. Trazaban de inmediato una sólida frontera con miras a que no se les identificara con los brasileños negres. Al principio de mi trabajo de campo, este riesgo de ser subsumido con ellos era literal, dado el desconocimiento general de la nueva inmigración africana en Brasil. Como mucho, se conocía a los refugiados angoleños y congoleños en algunas partes de la ciudad y entre algunas subsecciones de la población. El angoleño estereotípico, que había pasado a ser un sinónimo del africano en Río de Janeiro, además de haber adquirido una reputación infundada de estar involucrado en el tráfico de armas y narcóticos (Petrus, 2001, pp. 9-13), era en su mayor parte nada a lo que aspirar. Petrus señala que la construcción de este estereotipo negativo corrió en gran parte por cuenta de los brasileños negres. Sin embargo, los senegaleses también rechazaban estas categorías, y se esforzaban por diferenciarse de ellas. A fin de evitar la categoría de angoleño, los senegaleses recurrían a una autocreación ética que también funcionaba contra los brasileños negres (Heil, en revisión, b). Por su parte, los senegaleses comenzaron a ver la negritud como el origen de todos los males brasileños, incluidos los delitos y el narcotráfico. Desde el punto de vista categorial, los brasileños negres eran quienes podían causarles mayor daño. Los senegaleses mantenían a raya la negritud con perspicacia, con lo cual reproducían las jerarquías de poder del racismo en Brasil, aunque rara vez lo hacían abiertamente.

El partidario más abierto de culpar a los brasileños negres por el fracaso de los senegaleses era un académico politizado y con compromisos sociales. En el estilo habitual de los activistas, declaró que la mitad de la población brasileña estaba perdida porque no defendía sus posiciones. No conocían sus derechos ni reclamaban lo que era de ellos. Esta evaluación estaba inserta en su lucha general contra el racismo, y resonaba fuertemente con el reciente incremento en

las demandas de una descolonización renovada, aunque sin referencias directas a esta. Los males concretos que detallaba este académico eran temas comunes entre todos mis interlocutores. Aparte de las armas y las drogas, estos comentaban la falta de educación y valores, la promiscuidad sexual, la desnudez y los embarazos prematuros, la violencia y la criminalidad, así como la falta de dirección en el caso de los brasileños principalmente negres y pobres. Algunos también expresaban una admiración alarmada por la actitud de vivir el día a día sin preocuparse por el mañana. Todos los comentarios críticos se hacían de manera encubierta. A menudo en situación de vivienda precaria, en edificios o secciones de la calle identificadas como socialmente problemáticas, los senegaleses no tenían el menor interés en contribuir a su propia vulnerabilidad por meterse con los demás.

Pocos de mis interlocutores buscaban unirse bajo el estandarte de la negritud. En momentos de fuerte identificación negra, mis interlocutores cambiaban rápidamente la escala del análisis, y se referían al delito como el problema de Brasil, así como a la violencia racista contra los negres. En una rara iniciativa, los miembros de las hermandades sufíes mouridíes fueron a orar al cementerio de esclavos de Gamboa, cerca del puerto, donde según se dice también hay musulmanes sepultados. En otra ocasión, la red de emprendedoras negras, que tenía una integrante senegalesa, organizó una recepción para los senegaleses como parte de una pequeña feria en su sede de Niterói. Sin embargo, solo asistieron brasileños, y la ausencia de vendedores ambulantes senegaleses decepcionó a las organizadoras.

En una escasez de proyectos comunes entre los africanes recién llegados y los afrobrasileños, la acción de identificar el origen del dilema brasileño conducía en diversas direcciones, una de las cuales era el racismo estructural. El reproche a los brasileños negres por su supuesta pasividad y su falta de organización política era un giro frecuente de la conversación. Como africanes, los senegaleses habían luchado por su independencia respecto del mandato colonial blanco, tal como decía una narrativa simplificada que hacía referencia a la resistencia pacífica del líder religioso de muchos de ellos, Cheij



Amadou Bamba, así como del primer presidente senegalés, Léopold Sédar Senghor, contra la dominación colonial. En contraste, la mala situación de los brasileños negres indicaba que ellos no hacían lo suficiente, de acuerdo con mis interlocutores. La referencia a Senghor era significativa en la medida en que su filosofía del *enracinement et ouverture* –arraigarse en la tradición para después, en consecuencia, abrirse al mundo– se prestaba a una explicación sólida de las causas por las cuales los brasileños negres estaban perdidos. Tal como lo expresaba uno de mis interlocutores, los brasileños negros nunca habían buscado sus verdaderos orígenes, más allá de remontarlos a los barcos de esclavos, con lo cual eran incapaces de apuntalarse en sus verdaderas raíces. No les habían importado sus orígenes.

Nunca percibí que mis interlocutores estuvieran conscientes de cuán problemáticas eran esas alegaciones. Posiblemente eso tuviera que ver con una referencia final a su lugar de origen, que podía agregarse a la tensa relación que se desarrollaba con los brasileños negres. El legado senegalés de la esclavitud estaba silenciado, mientras que el estigma social seguía adherido a los descendientes de esclavos. Esa era una dimensión crucial en la producción de jerarquías sociales en toda el África Occidental contemporánea (Bellagamba *et al.*, 2017). Por muy difícil que resulte abordarlo directamente en la investigación, es posible que esto contribuya a la relativa superioridad que los senegaleses recién llegados construyeron en Río de Janeiro. De lo contrario, al menos resultaría un fascinante argumento paralelo a desarrollar.

Como negres (y orgullosos de serlo), es posible que los senegaleses de Río de Janeiro hayan usado el lenguaje racista al alcance de la mano con motivaciones mezcladas: para marcar una posición social relativamente mejor y para mantenerse a salvo de los problemas. Al ubicarse en relación con las personas que identificaban como brasileños negres, los senegaleses producían una jerarquía de poder que ni en Brasil era tan nítida. Esta jugada, clara en sus inicios en lo concerniente a plantear un binarismo racista negro-blanco, resonaba como una manera de salir del paso respecto de su funcionamiento real y

la relación de mis interlocutores con ella, propagada con silencios e insinuaciones, así como rica en alusiones. Al confrontar su ubicación en la matriz social brasileña, los senegaleses aprovechaban la geometría de poder existente de una manera que parecía jugar a su favor. A mi impresión, en la base estaba la comparación implícita de una perspectiva relacional. Esta adquiría diferentes modulaciones cuando las categorías del origen se sumaban a la articulación del prejuicio y el estigma respecto de las relaciones en juego.

### ***Africanidad y racismo global***

Aunque muchos de ellos percibían a Brasil como un país racista, hasta entonces los senegaleses habían experimentado escasa discriminación por razones de raza, se me decía una y otra vez. Sin embargo, había dos notables excepciones: en primer lugar, algunos de los estudiantes y profesores africanos habían experimentado discriminación racial en Brasil (cf. Kaly, 2011, 2001); y, en segundo lugar, los incidentes aislados de senegaleses asesinados en la calle durante los años anteriores condujeron a varios de mis interlocutores a denunciar el racismo como su fuerza impulsora.<sup>2</sup> Sin embargo, otros relatos eran más frecuentes. Si alguna vez les identificaban como otros, mis interlocutores que vendían en la calle eran abordados como angoleños, ya proviniera esto de las connotaciones ambivalentes que mencioné antes, o bien como sustitución de “africano”, lo cual, según mis interlocutores, se refería principalmente a ser pobres de un continente subdesarrollado cuyos habitantes sufrían hambrunas y guerras. La negritud rara vez parecía ser una categoría relevante aplicada por los brasileños para estigmatizarles o discriminarles. Sin embargo, “brasileños” la mayoría de las veces se refería implícitamente a los brasileños “blancos”. En otras ocasiones, mis interlocutores

<sup>2</sup> Véase <<http://g1.globo.com/pr/parana/videos/t/todos-os-videos/v/imigrante-senegales-e-assassinado-no-centro-de-cascavel/6895023/>> (consultado por última vez el 31/01/2019)>.

explotaban el hecho de ser percibidos como africanes pobres necesidades de ayuda a modo de estrategia para la venta en calles, playas y favelas. Contradictoriamente, combinaban esto con un sentido de superioridad. El argumento se desarrollaba así: si les brasileños (ahora usado en general) tenían conocimientos insuficientes sobre los lugares que estaban fuera de su país –es decir, tenían escasa educación y creían que todos los africanes vivían en chozas, que desconocían los condominios y las calles asfaltadas, pero tenían leones en su casa–, entonces dejémosles en la ignorancia y aprovechemos su lástima para convertirla en un beneficio económico.

Mis interlocutores también incluían la percepción subjetiva de su pobreza entre las explicaciones posibles para otro conjunto de circunstancias desconcertantes. Los asaltos colectivos en autobuses han formado parte del paisaje social violento de Río. La línea de autobuses que tomaban varios de mis interlocutores para llegar a las playas era notoria por este motivo. Sin embargo, muchos de ellos habían estado en los autobuses durante los asaltos, pero ninguno/a había sufrido robos. Eran los únicos pasajeros del autobús que salían ilesos, pese a no ser raro que llevaran dinero encima, así como uno o dos celulares de alta gama y mercadería valuada en varios miles de reales (R\$ 1.000 equivale a unos EUR 250). La presunción de mis interlocutores acerca de que los africanos eran percibidos como los más pobres del mundo iba aparejada a su experiencia de ser temidos más allá de toda comparación. Ligada a África como un lugar de guerra permanente y a los mitos urbanos de los angoleños y congolese que se entrenaban o trabajaban para los grandes carteles de drogas que operaban en la ciudad, esta reputación de peligrosos no era objetada por mis interlocutores debido a varias razones estratégicas. A fin de cuentas, formaba parte de su red de seguridad. La figura del africano peligroso y poderoso también había salvado a un vendedor callejero que, ante una amenaza de asesinato, le recordó al agresor que él era africano y, por ende, capaz de matarlo primero si era necesario. No era fácil el terreno en el cual algunos senegaleses vivían jugando con relaciones de precariedad y poder reales y simbólicos a fin de coexistir.

En otras ocasiones, la africanidad suministraba un apoyo positivo de fascinación, si no de identificación, por parte de los brasileños. Cuando los senegaleses caminaban en grupos por la ciudad vestidos con caftanes típicos y conversando en una lengua totalmente desconocida, su entorno les identificaba como africanes. Los comerciantes informales de arte eran buscados con frecuencia para proveer objetos africanos tales como máscaras o esculturas, ya fuera para decorar casas de la clase media culta brasileña o como elementos de las religiones afrobrasileñas. Como vendedores de esculturas y máscaras modernas y tradicionales, estas últimas de todo el continente africano, pero adquiridas en Dakar, estaban contentes con satisfacer esta demanda sin involucrarse en los significados atribuidos a los objetos. Respecto de las religiones afrobrasileñas, mis interlocutores eran como mínimo escépticos. Comparativamente inofensivas, las “trenzas africanas” también habían devenido en un vínculo positivo y un servicio por el que principalmente los brasileños negres (y los turistas) pagaban bien. Si bien seguían la corriente y usaban estratégicamente esta fascinación con África y la consiguiente demanda de bienes y servicios relacionados, a menudo muy sentida por las personas que los abordaban con considerable respeto, los senegaleses no tardaron en impugnar las reivindicaciones brasileñas de africanidad. Lo que los brasileños llamaban “africano” o “afrobrasileño” no tenía en verdad nada en común con el Senegal contemporáneo, ni con la manera en que mis interlocutores querían verlo. Solo con el tiempo, los mismos interlocutores que habían mantenido esa opinión pasaron a una observación menos prejuiciosa y reconocieron que sus referencias a África eran diferentes. Mientras que tenían poco o nada bueno que decir sobre la negritud en el contexto brasileño, mis interlocutores reivindicaban y negociaban la africanidad. Parecía más fácil construir una posición externa a la dinámica racial brasileña sobre la base de este denominador regional. Sin embargo, se trataba de una posición sumamente ambigua.

La evitación de la negritud y el racismo podía fallar cuando las interacciones involucraban a personas ajenas a la dinámica

brasileño-africana. Bajo el impacto del racismo global, les africanes negres corrían la misma suerte, o peor, que les brasileños negres. Las ocasiones (afortunadamente raras) en las que mis interlocutores se vieron sujetos a este impacto ocurrieron durante la venta en playas e involucraron sobre todo a turistas europeos y norteamericanos. Las situaciones variaron desde franceses que acusaban a los vendedores africanos de haber llegado a contaminar incluso las mejores playas de Río, hasta insinuaciones sexuales racistas fuertemente intersecadas con el género. Resulta revelador que mis interlocutores continuaran identificando como racistas a los franceses y, en menor grado, a otros europeos y a los norteamericanos. La experiencia colonial había reemergido, en todos sus matices, no pocas veces en conjunción con prejuicios europeos contra Brasil. En una de estas ocasiones, un vendedor senegalés alto, joven y bien parecido informó haberse sentido indignado y asustado cuando los turistas blancos europeos o norteamericanos de sexo masculino expresaban abiertamente su deseo sexual por él, instándolo a asumir el papel activo. Él sabía que eso se debía al hecho de ser fuerte, alto y negro. Esta dinámica convivial colonial, que Mbembe (2001) también analiza, se había reconfigurado en Brasil, incluida la complejidad interseccional adicional de la raza y el género con respecto a los imaginarios racializados de las sexualidades y los deseos.<sup>3</sup> Dados todos los tipos de turismo sexual presentes en Río de Janeiro, en particular las secciones visiblemente dominadas por hombres que buscan hombres, con una fuerte presencia de *garotos de programa* (trabajadores sexuales masculinos), es muy posible que mi interlocutor haya sido tomado por brasileño en ese acto racista. Esta fue una experiencia especialmente perturbadora, en la medida en que muchos senegaleses mantenían fuertes opiniones negativas respecto de la promiscuidad brasileña, tanto femenina como masculina, así como la omnipresencia de la

<sup>3</sup> Acerca de la complejidad que adquieren las interacciones de la raza y la sexualidad, véase el análisis de Simões *et al.* (2010) sobre la juventud de San Pablo, las elaboraciones de Moutinho (2006) con respecto a la zona norte de Río de Janeiro, y las indagaciones paralelas de Pinho (2012) en la pornografía gay.

homosexualidad y el trabajo sexual (cf. Heil en revisión, a). Por lo tanto, los senegaleses tomaban distancia de la decadencia que percibían en la relación entre brasileños y europeos. Sin embargo, cuando en otras ocasiones se desarrolló una dinámica similar con turistas de sexo femenino, algunos de mis interlocutores se mostraron receptivos a los avances. La heteronormatividad parecía suavizar los deseos basados en el racismo global. Ya expresaran su opinión contraria o siguieran parcialmente el juego, los vendedores senegaleses estaban enredados en las estigmatizaciones, sexualizaciones y racializaciones del racismo global, una estructura de desigualdad que no estaban en condiciones de dejar atrás.

### ***Marginalidad y órdenes jerárquicos cambiantes***

Claramente, la raza y el racismo no eran las únicas dimensiones de acuerdo con las cuales los senegaleses negociaban su presencia en Río de Janeiro, en especial debido a la amplia variedad de sus perfiles. Dado que, en Brasil, la raza y la clase están complejamente entrelazadas, y que las cuestiones de poder y relacionalidad se basan en ambos factores, esta sección final trata sobre la dimensión socioeconómica de las relacionalidades en las que se encontraban mis interlocutores senegaleses. Varios de los profesores senegaleses que estaban en Río de Janeiro desde hacía más tiempo tenían un buen pasar. Dado su éxito académico, pertenecían a la clase media culta, una condición que causaba algunas reflexiones intensas sobre el estado de la desigualdad y la discriminación de índole racial en Brasil. No era excepcional que quienes se habían graduado como profesores en las universidades brasileñas relacionaran su éxito con los intentos de diversificar el personal universitario mediante la oferta de un perfil raro: académicos negros de excelencia. Dada la discriminación estructural que caracteriza a la educación superior brasileña, esto no era común. Por irónico que parezca, los senegaleses satisfacían una necesidad que había surgido de las crecientes preocupaciones en materia de acción afirmativa. No es de extrañar, entonces, que

estuvieran tan conscientes del racismo estructural y de todas las formas de discriminación que lo constituían. En algunos, esto motivaba críticas a la sociedad, pero también al movimiento negro brasileño, mientras que otros tendían a refrenarse, limitándose a comentar que Brasil era complicado y estaba sobrecargado de problemas. En una posición económica más distendida y en la situación de criar a sus hijos en Brasil, parecían conocer demasiado bien la batalla cotidiana. Solo que lograban mantenerla a una distancia tolerable, en el intento de no hacerla suya.

En contraste, la mayoría de los vendedores de playa se sentían en el extremo más bajo. La prueba eran sus condiciones de vida, que ellos comparaban con sus percepciones (limitadas) de la precariedad correspondiente a los estratos más pobres de la sociedad brasileña. Mis interlocutores a menudo carecían de dinero para vivir como las clases medias brasileñas, en edificios de departamentos, pero también se sentían excluides de lo que ellos describían como el privilegio de los servicios gratuitos en las favelas. Con esto se referían a servicios tales como el agua y la electricidad, a los que los habitantes de las favelas solían acceder de manera informal. Esto dejaba tres opciones para los senegaleses: compartir pequeños apartamentos entre muchos, tal como cada vez más de hombres senegaleses hacían en Copacabana, aprovechando los precios más accesibles de las zonas menos prestigiosas; vivir en barrios menos costosos que ellos percibían como precarios o peligrosos, tales como los del centro de la ciudad; o vivir en los bordes de las favelas sin revelarlo, a fin de evitar la estigmatización, tanto en general como por parte de sus compatriotas senegaleses. Las condiciones de vivienda variaban mucho más en lo concerniente a los detalles, de acuerdo con preferencias y estilos personales. A lo largo de los años, la opción más precaria del centro de Niterói fue perdiendo cada vez más aceptación, debido a la continua falta de infraestructura básica, la proximidad inmediata de la prostitución, la falta general de mantenimiento y la estigmatización, incluso entre senegaleses. Sin embargo, algunos senegaleses permanecieron en el edificio porque preferían disponer de espacio

y pagar un alquiler barato antes que amontonarse en minúsculos apartamentos de un ambiente compartidos entre muchos.

Todas estas condiciones, como mínimo precarias, estaban salvaguardadas por una predisposición a evitar problemas y a mantener relaciones manejables con su entorno. Creo que comprender esta predisposición resulta clave para la dinámica en curso. Atribuirse una marginalidad aún mayor que la correspondiente a los sectores más pobres y precarios del tejido urbano era en parte una distorsión para beneficiarse con la percepción prejuiciosa de les africanes en Río de Janeiro en lugar de padecerla. La atribución de precariedad también ocultaba un potencial éxito económico, una cuestión crucial para llevar adelante sus proyectos individuales y satisfacer las expectativas en su lugar de origen. Por otra parte, mis interlocutores percibían honestamente sus circunstancias como las peores, se tratara o no de un juicio objetivo. Esto revelaba una precariedad caracterizada por la marginalidad y la inestabilidad. La marginalidad se basaba en el hecho ampliamente reconocido de estar en un país extranjero, lejos del hogar y sin la red de seguridad que habrían tenido allí y que daban por sentada en el caso de la población local. Eran extranjeros típicos, nunca tan establecidos como suponían que lo estaba la población local. El régimen migratorio general y el lugar que ocupaban en él les migrantes senegaleses irregulares contribuían en gran medida a esta condición. La inestabilidad también resultaba del movimiento continuo, de estar siempre en busca de algo. Sin embargo, el factor principal era el hecho de que la matriz social de Río de Janeiro, con la que ellos tenían que relacionarse, era a su vez inestable, multifacética, contradictoria y a menudo desorientadora. Las jerarquías y desigualdades de poder no estaban claras. Hasta cierto punto, mis interlocutores senegaleses manipulaban sus interacciones sociales y su posición relativa en este marco para su propio beneficio. Por el otro lado, esto casi no les dejaba otra alternativa que contribuir al sistema, ya fuera mediante la confabulación o la reafirmación de las jerarquías de poder, cuando no quedaran otras opciones, ya fuera esta percepción literal o subjetiva.



El intento de comprender la posicionalidad relativa de los migrantes africanos occidentales en la Río de Janeiro contemporánea revela sus incómodos, contradictorios e inestables mundos de vida, que solo adquieren sentido en contraste con su entorno social y en interdependencia con él. La inestabilidad es característica de las relaciones sociales desiguales y reconfiguradoras que los habitantes urbanos recién llegados deben comprender y entablar. La vida en un lugar difícil como la Región Metropolitana de Río de Janeiro depende de una evaluación en clave relacional. Cualquier concepción de este vivir con la diferencia que no tome en serio dicha fragilidad e inestabilidad ofrece escasas chances de arrojar luz sobre los complejos procesos de diferenciación y racialización que emergen con la nueva llegada de los senegaleses a Río de Janeiro.

## **Conclusiones**

Los senegaleses de España y Brasil me inspiraron al principio el pensamiento sobre la convivialidad y la capacidad de estos migrantes para traducir y negociar las diferencias. Cuando se les preguntaba sobre el tema, los senegaleses de Río de Janeiro afirmaban su capacidad para vivir en paz con la diferencia. Esto, según llegué a comprobar, también incluía situaciones y geometrías de poder desiguales que un observador podría tomar fácilmente por dificultosas. Sin embargo, ello no era evidente por sí mismo, sobre todo en lo concerniente al involucramiento de mis interlocutores con las desigualdades raciales y racistas. Un primer análisis reveló un cuadro más bien distópico, pese a la ausencia de conflicto abierto. Muchos senegaleses parecían haber aceptado el discurso racista sobre los brasileños negres, en la medida en que solo algunos daban muestras de conciencia negra compartida. No dudaban en reapropiarse del estereotipo que relegaba a los africanos a un lugar de lástima, y se las arreglaban con el encuadre de un régimen migratorio global que producía marginalidad y demandaba la resistencia a las adversidades. Todo esto estaba

plagado de desigualdad. Aun así, mis interlocutores de Río de Janeiro mantenían activamente un estado de ánimo más bien calmo, y por lo tanto permanecían en paz, tal como me habían comunicado en mis anteriores años de investigación etnográfica.

Mediante el encuadre de la convivialidad en un marco analítico, en lugar de limitarla al uso normativo o descriptivo, logré dilucidar la necesidad de concebir las experiencias cotidianas de mis interlocutores senegaleses en Río de Janeiro en términos relacionales, en cuyo marco hasta los conceptos de raza y racismo, aparejados a sus interacciones con la clase social, atraviesan diversas reformulaciones. Como noción procedimental, la convivialidad incorpora inevitables fluctuaciones, cambios e incertidumbres. Yo abordé situaciones que parecen sumamente insostenibles –al borde– y, tal como enfatiza Mbembe, a menudo contienen violencia. De esta manera, la convivialidad se sitúa en un terreno intermedio entre la estabilidad y la crisis. Tal vez habría sido posible demostrar una dinámica similar a partir de un punto de vista alternativo. Sin embargo, la convivialidad con su foco analítico en el vivir *con* la diferencia ha introducido algún dinamismo en el análisis de las relaciones sociales dentro del contexto de la migración y la desigualdad, al menos de tres maneras.

La perspectiva de la convivialidad, que tomó cierta inspiración del anterior pensamiento sobre la diferencia, sumado a perspectivas más recientes sobre la raza como hecho relacional, ha ampliado la conciencia, si no una comprensión inicial, de las múltiples superposiciones y relacionalidades contradictorias, así como de los procesos históricamente específicos, contextuales y multidireccionales que conducen a ellas. En el contexto brasileño, las desigualdades relacionadas con la raza y la clase han recibido gran atención. El intento de comprender cómo se relacionan con esta dinámica les habitantes recién llegados, tales como los migrantes de África occidental, ha revelado un cuadro sumamente específico de procesos intersecados y estratificados de jerarquización, que subrayan la incomodidad y la inseguridad. Juntos, han influido en los modos en que los vendedores senegaleses de la calle y de la playa viven dentro de su actual

entorno, contrastante con la estrategia de sus compatriotas de las clases medias cultas para enfrentar la matriz de las relaciones de clase-raza en Río de Janeiro. El movimiento dentro de estas jerarquías y el intento de posicionarse en ellas son aspectos cruciales de una concepción relacional propagada por la convivialidad.

La exploración del modo en que los senegaleses manejan la diferencia racial también ha abierto las puertas a otras percepciones variadas. Los que esencializaban la raza en relación con los brasileños tendían a ignorar la posibilidad de que esa noción fuera aplicable a ellos mismos. Cuando no lograban establecer de otra manera un claro binarismo racial, sumaban a su análisis aspectos socioculturales, tales como el *hábitus* y el estilo. De esta manera entra en foco el discurso racializado global en relación con los legados senegaleses del colonialismo, circunstancia confirmada por sus interacciones con no brasileños. En conjunto, las diferencias se mantienen con claridad, pero hasta la raza y el racismo, pese a ser propensos a la esencialización, se reformulan y reconfiguran de manera recurrente. Esto no desmerece su fuerza destructiva, pero sí permite comprender cómo se inscriben todas las personas involucradas en el mismo campo epistemológico con el fin de engañarlo y jugar con él (por usar la terminología de Mbembe), o bien de traducirlo y negociarlo, tal como había sugerido yo inicialmente con referencia a la convivialidad.

Así planteada, la perspectiva de la convivialidad muestra de qué manera se perturban y alteran las diferencias en el proceso de vivir con ellas. Esto se condice bien con la crítica de Stuart Hall (2000, p. 146) a la modernidad, no como ilustración y progreso, sino como dificultad y problema debido a las diversas reversiones y perturbaciones causadas por la continuidad y la estabilidad de sus conceptos centrales. Por mucho que yo haya demostrado cómo se alteran las diferencias y las desigualdades, ambas permanecen y reaparecen. Toda creencia según la cual las desigualdades desaparecerán a la larga debe quedar relegada al ámbito de la profecía política y la aspiración ética.

La gente vive y se relaciona con diferencias sostenidas que entablan relaciones jerárquicas múltiples y cambiantes entre ellas. Todo esto ejerce influencia, ya se trate de relaciones cara a cara o no, y ya sean estas pacíficas o conflictivas.

¿En qué sentido, entonces, la perspectiva convivial nos permite entender el racismo de otra manera? Tal vez sea posible responder así esta pregunta: mientras que el racismo tiende a enfocarse en diferencias esencializadas y finge estabilidad, una perspectiva de la convivialidad revela sus recurrentes cambios de forma e intensidad en situaciones inestables e inciertas. Esto se debe a sus diversos y coexistentes marcos de referencia a nivel local y global, así como a las relacionalidades a veces insólitas que emergen de ellas.

## **Bibliografía**

Adloff, Frank, Sérgio Costa, Ina Kerner y Andrea Vetter (2016), *Conviviality - The Futures We Want. Global Sociology and the Struggles for a Better World*, disponible en <futureswewant.net> (consultado por última vez el 14/12/2016).

Alexander, Claire, y Brian Alleyne (2002), "Introduction: Framing Difference: Racial and Ethnic Studies in twentyfirst-century Britain", en *Ethnic and Racial Studies*, 25, 4, pp. 541-551, disponible en <tandfonline.com> (consultado por última vez el 14/05/2016).

Alphandéry, Claude, Geneviève Ancel, Ana Maria Araujo *et al.* (2013): *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance [Documents]*, Lormont, le Bord de l'eau.

Anderson, Bridget, y Vanessa Hughes (eds.) (2015): *Citizenship and its others*, Londres, Palgrave Macmillan.

Aneesh, Aneesh y David J. Wolover (2017): “Citizenship and inequality in a global age”, en *Sociology Compass*, Vol. 11, No. 5, pp. 1-9.

Arendt, Hannah (1998): *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press [*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2015].

Back, Les y John Solomos (eds.) (2000): *Theories of Race and Racism. A Reader [Race and Ethnic Studies, Sociology, Social Policy]*, Londres, Routledge.

Bellagamba, Alice, Sandra E. Greene y Martin A. Klein (eds.) (2017): *African slaves, African masters [The Harriet Tubman series on the African diaspora]*, Trenton, Africa World Press.

Boisvert, Raymond D. (2010): “Convivialism. A Philosophical Manifesto”, en *The Pluralist*, Vol. 5, No. 2, pp. 57-68.

Butler, Judith (1992): “Mbembe’s Extravagant Power”, en *Public Culture*, Vol. 5, No. 1, pp. 67-74.

Caillé, Alain (2011): *De la convivialité. Dialogues sur la société conviviale à venir [Cahiers libres]*, París, La Découverte.

Cao, Benito (2011): “Race Matters in Brazil”, en *Social Identities*, Vol. 17, No. 5, pp. 709-716.

Cavalcanti, Leonardo, Antônio Tadeu de Oliveira, Tânia Tonhati y Delia Dutra (2015): “A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro. Relatório anual 2015”, Brasília, Observatório das migrações internacionais and Ministério do Trabalho e Previdência Social/Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração.

Die konvivialistische Internationale (2020): *Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt*, 1st edn. X-Texte zu Kultur und Gesellschaft, Bielefeld, Transcript.

Faist, Thomas (2000): “Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture”, en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 23, No. 2, pp. 189-222.

Fanon, Frantz (2008): *Black Skin, White Masks*, Londres, Pluto Press [*Piel negra, mascarar blancas*, Madrid, Akal, 2009].

Fassin, Didier (2011): “Racialization: How to do Races with Bodies”, en Frances E. Mascia-Lees (ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* [*Blackwell Companions to Anthropology* 13], Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 419– 434.

Fischer, Brodwyn (2008): *A Poverty of Rights. Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio De Janeiro*, Stanford (California), Stanford University Press.

Genova, Nicholas de (2015): “Denizens All: The Otherness of Citizenship”, en Bridget Anderson y Vanessa Hughes (eds.), *Citizenship and its Others*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 191-202.

Gilroy, Paul (2006): “Multiculture in Times of War: An Inaugural Lecture Given at the London School of Economics”, en *Critical Quarterly*, Vol. 48, No. 4, pp. 27-45.

Glenn, Evelyn (2000): “Citizenship and Inequality: Historical and Global Perspectives”, en *Social Problems*, Vol. 47, No. 1, pp. 1-20.

Grillo, Ralph (2003): “Cultural Essentialism and Cultural Anxiety”, en *Anthropological Theory*, Vol. 3, No. 2, pp. 157-173.

Grodź, Stanislaw and Smith, Gina Gertrud (eds.) (2014): *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*, Leiden, Brill.

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo (2001): “Democracia Racial. O Ideal, o Pacto e o Mito”, en *Novos Estudos - CEBRAP*, No. 61, pp. 147-162.

— (2004): “Preconceito de cor e racismo no Brasil”, en *Revista de Antropologia*, Vol. 47, No. 1, pp. 9-43.

Hall, Stuart (1996): “The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?”, en Alan Read (ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press, pp. 12-37.

— (2000): “Old and New Identities, Old and New Ethnicities”, en Les Back y John Solomos (eds.), *Theories of Race and Racism. A Reader [Race and ethnic studies, sociology, social policy]*, Londres, Routledge, pp. 144-153.

— (2005): “New Ethnicities”, en David Morley y Chen Kuan-Hsing (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, pp. 441– 449.

Hall, Stuart, David Held y Anthony G. McGrew (eds.) (1992): *Modernity and its futures*, Cambridge, Polity.

Heil, Tilmann (en revisión a): “Muslim – Queer encounters in Rio de Janeiro: Making Sense of Relative Positionalities in Brazil”.

— (under review b): “Negão, Angolano, Africano? Sou Senegalês, Porra! Challenges to Senegalese Migration Ethics in Rio de Janeiro”.

— (2013): *Cohabitation and Convivencia. Comparing conviviality in the Casamance and Catalonia* [tesis doctoral inédita], Universidad de Oxford, Instituto de Antropología Social y Cultural.

— (2014a): “Are Neighbours Alike? Practices of Conviviality in Catalonia and Casamance”, en *European Journal of Cultural Studies*, Vol. 17, No. 4, pp. 452-470.

— (2014b): “Dealing with Diversity and Difference in Public: Traces of Casamançais Cohabitation in Catalonia?”, en Stanislaw

Grodź y Gina Gertrud Smith (eds.), *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*, Leiden, Brill, pp. 98-122.

— (2015): “Conviviality: (Re-)negotiating Minimal Consensus”, en Steven Vertovec (ed.), *Routledge International Handbook of Diversity Studies*, Oxford, Routledge, pp. 317-324.

— (2018): “Uma infraestrutura muçulmana de chegada no Rio de Janeiro”, en *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 26, 52, pp. 111-129.

— (2020): *Comparing conviviality. Living with difference in Casamance and Catalonia. Global diversities*, Basingstoke, Palgrave.

— (2021): “Interweaving the fabric of urban infrastructure: The emergence of a Senegalese presence in Rio de Janeiro”, en *International Journal of Urban and Regional Research*, 45, 1, pp. 133-149.

Herédia, Vania Beatriz Merlotti (ed.) (2015): *Migrações internacionais. O caso dos senegaleses no sul do Brasil*, Caxias do Sul (Rio Grande do Sul), Quatrilho Editora.

Hodges, Matt (2008): “Rethinking Time’s Arrow: Bergson, Deleuze and the Anthropology of Time”, en *Anthropological Theory*, Vol. 8, No. 4, pp. 399-429.

Holston, James (2007): “Citizenship in Disjunctive Democracies”, en Joseph S. Tulchin y Meg Ruthenburg (eds.), *Citizenship in Latin America*, Londres, Lynne Rienner, pp. 75-94.

— (2008): *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil [In-formation series]*, Princeton, Oxford, Princeton University Press.

Illich, Ivan (1973): *Tools for conviviality [World perspectives 47]*, Nueva York, Harper & Row.



Inin, Engin Fahri, y Bryan S. Turner (eds.) (2002): *Handbook of Citizenship Studies*, Londres, Sage.

Kaly, Alain Pascal (2001): “O Ser Preto africano no ‘paraíso terrestre’ brasileiro. Um sociólogo senegalês no Brasil”, en *Lusotopie*, pp. 105-121, disponible en <lusotopie. sciencespobordeaux.fr> (consultado por última vez el 25/10/2016).

— (2011): “Desprestígio racial, desperdício social e branqueamento do êxito”, en *Revista Espaço Acadêmico*, 6, 126, pp. 21-31.

Lentin, Alana (2015): “What does Race Do?”, en *Ethnic and Racial Studies*, 38, 8, pp. 1401-1406.

Mascia-Lees, Frances E. (ed.) (2011): *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* [Blackwell Companions to Anthropology 13], Oxford, Wiley- Blackwell.

Mbembe, Achille Joseph (1992): “The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony”, en *Public Culture*, Vol. 4, No. 2, pp. 1-30.

— (2001): *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.

M’Charek, Amade (2013): “Beyond Fact or Fiction: On the Materiality of Race in Practice”, en *Cultural Anthropology*, Vol. 28, No. 3, pp. 420-442.

Meer, Nasar, Tariq Modood y Ricard Zapata-Barrero (2016): *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

Mignolo, Walter D. (2011): *The Darker side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press.

Mitchell, Gladys Lanier (2010): "Racism and Brazilian Democracy: Two Sides of the Same Coin?", en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 33, No. 10, pp. 1776-1796.

Morley, David y Kuan-Hsing Chen (eds.) (2005): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge.

Moutinho, Laura (2006): "Negociando com a adversidade. Reflexões sobre "raça", (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro", en *Revista Estudos Feministas*, Vol. 14, No. 1, pp. 103-116.

Neal, Sarah, Katy Bennett, Allan Cochrane y Giles Mohan (2017): *Lived Experiences of Multiculture: The New Social and Spatial Relations of Diversity*, Londres, Routledge.

— (2018): "Community and Conviviality? Informal Social Life in Multicultural Places", en *Sociology*, Vol. 53, No. 1, pp. 69-86.

Ong, Aihwa (1999): *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Owensby, Brian (2005): "Toward a History of Brazil's 'Cordial Racism': Race Beyond Liberalism", en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 47, No. 2.

Paiva, Angela Randolpho (2012): "Citizenship, Racial Inequality and Affirmative Action

Policies", en *The Latin Americanist*, Vol. 56, No. 4, pp. 91-109.

Petrus, Maria Regina (2001): *Emigrar de Angola e imigrar no Brasil. Jovens imigrantes angolanos no Rio de Janeiro. História(s), trajetórias e redes sociais* [tesis de maestría], Universidad Federal de Río de Janeiro, Instituto de Investigación y Planeamiento Urbano y Regional.

Pinho, Osmundo de Araujo (2012): “*Race Fucker: Representações raciais na pornografia gay*”, en *Cadernos Pagu*, 1, 38, pp. 159-195.

Read, Alan (ed.) (1996): *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press.

Redclift, Victoria (2014): “New Racisms, New Racial Subjects? The Neo-liberal Moment and the Racial Landscape of Contemporary Britain”, en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 37, No. 4, pp. 577-588.

Roth-Gordon, Jennifer (2017): *Race and the Brazilian Body: Blackness, Whiteness, and Everyday Language in Rio de Janeiro*, Oakland (California), University of California Press.

Schwarcz, Lilia Moritz (1999): *The Spectacle of the Races: Scientists, Institutions, and the Race Question in Brazil, 1870-1930*, Nueva York, Hill and Wang.

Seyferth, Giralda (1989): “As Ciências Sociais no Brasil e a Questão Racial”, en Jaime da Silva, Pátricia Birman y Regina Wanderley (eds.), *Cativeiro e liberdade*, Río de Janeiro: UERJ.

Silva, Graziella Moraes (2016): “After Racial Democracy: Contemporary Puzzles in Race Relations in Brazil, Latin America and Beyond from a Boundaries Perspective”, en *Current Sociology*, Vol. 64, No. 5, pp. 794-812.

Silva, Graziella Moraes D. y Elisa P. Reis (2012): “The multiple dimensions of racial mixture in Rio de Janeiro, Brazil. From whitening to Brazilian negritude”, en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 35, No. 3, pp. 382-399.

Silva, Jaime da, Pátricia Birman y Regina Wanderley (eds.) (1989): *Cativeiro e liberdade*, Rio de Janeiro: UERJ.

Simões, Júlio Assis; França, Isadora Lins and Macedo, Marcio (2010): “Jeitos de corpo. Cor/raça, gênero, sexualidade e

sociabilidade juvenil no centro de São Paulo”, en *Cadernos Pagu*, 26, 35, pp. 37-78.

Solano-Campos, Ana (2016): *Models of Diversity in the Americas: Avenues for Dialogue and Cross-Pollination*, en Nasar Meer, Tariq Modood y Ricard Zapata-Barrero, *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 178-200.

Stolcke, Verena (1995): “Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”, en *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 1, pp. 1-24.

Tedesco, João Carlos, y Giselle Kleidermacher (eds.) (2017): *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina. Múltiplos olhares*, Porto Alegre, EST Edições.

Telles, Edward Eric (2004): *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton, Princeton University Press

Tulchin, Joseph S y Meg Ruthenburg (eds.) (2007): *Citizenship in Latin America*, Boulder, Londres, Lynne Rienner.

Valentine, Gill (2008): “Living with Difference: Reflections on Geographies of Encounter”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 32, No. 3, pp. 323-337.

Vargas, João H. Costa (2004): “Hyperconsciousness of Race and Its Negation: The Dialectic of White Supremacy in Brazil”, en *Identities*, Vol. 11, No. 4, pp. 443-470.

Vertovec, Steven (ed.) (2015): *Routledge International Handbook of Diversity Studies*, Oxford, Routledge.

Vianna, Adriana and Facundo, Ángela (2015): “Tempos e deslocamentos na busca por justiça entre “moradores de favelas” e “refugiados””, en *Ciência e Cultura*, Vol. 67, No. 2, pp. 46-50.

Wacquant, Loïc (2016): “Revisiting Territories of Relegation: Class, Ethnicity and State in the Making of Advanced Marginality”, en *Urban Studies*, Vol. 53, No. 6, pp. 1077-1088, disponible en <en loic-wacquant.net> (consultado por última vez el 10/05/2016).

Waldely, Aryadne Bittencourt y Luiz Eduardo Figueira (2018): “Eles fazem de tudo para pegar as pessoas’. Administrando narrativas dos solicitantes de refúgio no Brasil”, en *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, Vol. 5, No. 2.

Weate, Jeremy (2003): “Achille Mbembe and the Postcolony: Going Beyond the Text”, en *Research in African Literatures*, Vol. 34, No. 4, pp. 27-41, disponible en <muse.jhu.edu>.

Whitaker, Beth Elise (2011): “The Politics of Home. Dual Citizenship and the African Diaspora”, en *International Migration Review*, Vol. 45, No. 4, pp. 755-783.

Young, Iris Marion (1986): “The Ideal of Community and the Politics of Difference”, en *Social Theory and Practice*, Vol. 12, No. 1, pp. 1-26.