

VIVIR EN UN MUNDO DE ‘BLANCOS’.

**EXPERIENCIAS, REFLEXIONES Y REPRESENTACIONES DE ‘RAZA’ Y
CLASE DE PERSONAS NEGRAS DE SECTORES MEDIOS EN BOGOTÁ D.C.**

FRANKLIN GERLY GIL HERNÁNDEZ

CÓDIGO 04-478264

Trabajo presentado para optar por el título de Magíster en Antropología

DIRIGIDO POR:

MARA VIVEROS VIGOYA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

Bogotá, 2010

A mi madre

**“...cuyas piernas por nuestra hambre incansable pedalean,
pedalean de día, de noche, y hasta durante la noche me despiertan
esas piernas incansables que pedalean durante la noche
y la terrible mordedura en la carne blanda de la noche
de una Singer que mi madre pedalea...”**

(Césaire, 1969:41)

AGRADECIMIENTOS

Mi primer agradecimiento es para Mara Viveros Vigoya, no sólo por ser la directora y lectora atenta y crítica de este trabajo y por haberme beneficiado de sus capacidades como investigadora y maestra, sino también por los aprendizajes de la vida compartida, las preguntas comunes y las complicidades. Me siento muy afortunado de habérmela encontrado en la vida.

Agradezco al equipo de investigación del proyecto “‘Raza’, género y ascenso social: La experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali)” por la oportunidad de compartir algunas de las reflexiones sobre este trabajo y de alimentarme de las suyas. Este equipo estuvo conformado por Mara Viveros, Fernando Urrea, Carmen Vázquez, Carmen Berlioz, Carlos Viáfara, Martha Posso, Luisa González y Héctor Fabio Ramírez.

A las personas entrevistadas en el marco de este trabajo, muchas de ellas, más que ofrecerme datos, me compartieron reflexiones y me dieron ideas sumamente valiosas para entender el problema que me planteé.

A las personas que compartieron las vicisitudes del desarrollo de este trabajo. Comenzando por Piero Pisano con quien compartí abundantes debates sobre cuestiones de discriminación racial y sobre el complejo caso colombiano. Agradezco la posibilidad de haber conocido de cerca su tesis sobre militancia negra en Colombia en los años cincuenta y su generosidad con documentos que fueron útiles para la etapa final de este trabajo. Agradezco también el apoyo de Lina Tatiana Lozano y de Fernando Ruiz en la transcripción de entrevistas y en la revisión de revistas. Agradezco a Omar Paternini que me proporcionó acceso a artículos de revista que fueron fundamentales para este trabajo y quien ‘me lanzó’ en la situación de la que obtuve la que sería mi primera entrevista.

A las y los profesores del Departamento de Antropología y de la Universidad Nacional de Colombia que aportaron en mi formación tanto del pregrado como del posgrado,

especialmente a Mara Viveros, Marta Zambrano, Jaime Arocha, Virgilio Becerra, Andrés Salcedo, Astrid Ulloa, Roberto Pineda y Fabricio Cabrera.

A otros profesores e investigadores que fueron también significativos en algunos momentos del desarrollo de este trabajo: Fernando Urrea, Elisabeth Cunin, Luz Gabriela Arango, Angela Figueiredo, Livio Sansone, Agustín Lao, Ramón Grosfoguel, Osmundo Pinho y Peter Wade.

A colegas de mis afectos con los que compartí también reflexiones de este trabajo, a Katia Padilla con la que hice mi primer trabajo en relación con estereotipos raciales. A Piero Pisano, Carmen Vázquez, Ángela Facundo, Mauro Brigeiro, Mercedes López, Maira Puertas y Nicolas Alexandria, a quien agradezco sus sugerencias sobre Roberto Da Matta y Louis Dumont.

PRÓLOGO

- ¿Quién quiere jugar al hombre negro?

- Nadie .

Cuando tenía unos 10 años iba a la catequesis de mi parroquia en un pequeño pueblo del suroeste antioqueño. No recuerdo nada de lo que me enseñaron sobre Dios o los pecados en esa época, de lo único que me acuerdo es que a veces nos llevaban a un potrero a jugar. Siempre jugábamos el mismo juego, era el favorito del cura:

Del gran grupo de muchachos el cura sacaba unos cuantos y los ponía a un lado haciendo un pequeño grupo y empezaba el siguiente diálogo con el grupo grande que quedaba – el resto, como la nación - :

- ¿Quién quiere jugar al hombre negro? - gritaba el cura -
- Nadie - decíamos todos gritando -
- ¿Qué come? – preguntaba uno de los niños-
- Carne – decía el cura y el ‘grupo de negros’ que había escogido
- ¿Qué bebe? – preguntábamos luego -
- Sangre – respondía, y nos salían persiguiendo.

Salíamos corriendo como locos para no dejar que ‘los negros’ nos comieran.

¿Por qué recordaré sólo eso de la catequesis? Quizá, porque los juegos son lo más memorable de la infancia.

¿Qué aprendería de aquel ‘inocente juego’ que tanto nos divertía? ¿Que ‘los negros’ eran caníbales? ¿Que eran el diablo? Creo que tal vez lo que más claro me quedó es que nadie querría ser ‘negro’. ¿Qué pensaba entonces de mi tía abuela ‘negra’, de mi bisabuela

'negra', de mi abuela 'zamba', de mi padrino 'negro', de mi tío 'chilapo', de mi tío 'zambo', de mi hermana 'negra'? – la 'negra' creída, como 'en broma' le decían mis tías blanco-mestizas y los hombres que en la calle le coqueteaban sin respuesta-. ¿Qué pensaba de las niñas y niños 'negros' que iban a la misma escuela conmigo? ¿Qué pensaba de mí mismo? No lo sé, y todo recuerdo estaría distorsionado por tantas preguntas que tengo en el presente. Sólo sé que escuché tantas veces, de mi misma parentela oscura, decir: negro, como si fuera una maldición.

¿Qué pensaría después de mí cuando saliendo de la casa me convirtieron en negro? Saben que cuando salí de mi casa y me fui a Medellín y luego a Bogotá, entre 1995 y 1999, no tenía nombre. Todos me llamaban 'negro'. Caí en cuenta de eso después de un encuentro con aquella generación de amigos. Yo que en mi pueblo no lo era tanto, o no lo era, porque 'negros' eran los de la vereda Chaguaní – “esos negros” -, y mi profesor de Química – chocoano -, y los chocoanos vecinos que venían en cosecha a coger café, y la familia del esposo de mi tía, esos 'negros' que mis tías no querían...

... es que en mi tierra paisa sólo hay blancos.



Negro: Cocinero. Melgar Cafam, 25 de agosto de 2006. Regalo de un amigo.

¿Por qué nunca ‘paso por paisa’? o ¿por qué la gente sabe de dónde soy? ...Estando viviendo en Ubaté en 1996, una tarde me acerqué a escuchar a mi profesor de música - de Chocontá por cierto -, estaba al piano tocando un pasillo, no recuerdo exactamente cual, cada vez que lo recuerdo es distinto, pero seguro era un clásico de la música andina colombiana. La memoria me es esquiva en ese detalle, aunque recuerdo bien esto: cuando me acerqué a él para escucharle, como si no hubiera visto mi interés específico por aquella melodía, paró casi de inmediato me miró y me dijo: “mejor le toco una de las que a ustedes les gustan” y comenzó a tocar una cumbia o un porro, eso tampoco lo recuerdo bien. Lo que sí recuerdo bien es que no le dije nada, sólo hice una sonrisa – de aquellas de cortesía - y me quedé escuchando lo que a “nosotros nos gustaba” según él... yo que en ese entonces ni siquiera conocía el mar.

¿Por qué la dueña del apartamento donde vivo cuando me vio por primera vez, hace dos años, y quería hablar ‘conmigo’, pasó su mirada por mi rostro y se dirigió a mi compañero blanco?

Esta entrada no pretende justificar, aunque sí explicar, mi interés por el tema aquí tratado. No pretendo generar un tipo de autoridad legítima tampoco, pero sí explicitar que mi acercamiento no es ‘objetivo’ en el sentido de que me siento no sólo involucrado, sino asaltado por preguntas fundamentales de la vida. Hablo de un lugar en particular en el mundo. Un lugar que aunque no escogí, sí opté por hablar desde él:

- ¿Quién quiere jugar al hombre negro?

- Yo, quiero.

INTRODUCCIÓN¹

1. Sobre los propósitos de este trabajo

Los objetivos iniciales de este proyecto se centraban en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá, considerando además las experiencias de discriminación en esos procesos de movilidad social. Si bien ambos intereses fueron conservados, la manera de tratarlos cambió notoriamente en el desarrollo del trabajo. Mi interés por el ascenso social tuvo un desplazamiento, al identificar que las relaciones entre clase y ‘raza’ comprendían otros aspectos de gran pertinencia. Efectivamente, al inicio de mi trabajo algunas personas que lo conocieron lo entendían como una demostración de que las personas negras de sectores medios también eran discriminadas, como una manera de demostrar la existencia de la discriminación racial en general, esto entendiendo que la utilidad de hacer ese trabajo de campo en sectores medios y no en sectores populares era la oportunidad de neutralizar la característica ‘clase social’. Ante esa percepción, tenía la intuición de que no era realmente ese mi interés, pero fue el desarrollo del trabajo que me permitió tener más claro dónde estaba centrado mi interés. En realidad, la ‘clase social’ está en juego en mi trabajo, sin que esto significara restarle importancia a las cuestiones raciales. Es decir, mi ejercicio estaba orientado a un nivel más complejo de explicación de las relaciones entre ‘raza’ y clase, el cual será abordado a lo largo de este trabajo.

De otro lado, mi interés por la discriminación racial se diversificó. Además de tener una curiosidad por saber con mayor detalle el funcionamiento de ‘nuestro racismo’ a través de experiencias de discriminación racial concretas, un interés comenzó a destacarse: la producción subjetiva. Es decir, en lugar de sólo preguntarme por la discriminación racial mi

¹ Esta tesis contó con el apoyo económico de la División de Investigaciones de la Sede Bogotá (DIB) de la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría de Antropología de esa misma universidad. Se desarrolló en el marco de una investigación más grande, el proyecto “‘Raza’, género y ascenso social: La experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali)” Coordinado por la profesora Mara Viveros y financiado por Colciencias.

interés se desplazó a la pregunta ¿cuáles son los sujetos que producen nuestras relaciones raciales? ¿Qué marcas subjetivas deja en las personas las experiencias de discriminación racial? Y en relación con la clase ¿Cómo se da ese proceso en personas que pertenecen a sectores medios? y ¿Cómo interviene la clase social en las experiencias de discriminación racial?

El problema inicial que tuve para desarrollar este trabajo fue que el interés por las clases medias negras en las ciencias sociales colombianas era prácticamente inexistente, así que tuve que acudir en gran medida a literatura extranjera sobre el tema². El tema de la discriminación racial estaba más desarrollado; sin embargo, los trabajos son pocos y en todo caso es necesario tener en cuenta que los trabajos que abordan el racismo se han concentrado especialmente en el estudio de sus causas históricas menos que en los efectos en términos de desigualdad social y de oportunidades (Viveros, 2007). De otro lado, es necesario pasar de marcos generales – que son de gran utilidad - a los estudios que se ocupen con más detalle de las experiencias de las personas que viven la discriminación y del funcionamiento cotidiano de ésta. Hacen falta también estudios que consideren con igual importancia tanto las “lógicas objetivas” de producción de la discriminación - tendencias estructurales como las que organizan el mercado de trabajo y las representaciones sociales dominantes-, como las “lógicas subjetivas” - las estrategias o tácticas que activan los sujetos para actuar en el mundo-. (Arango, 2006).

Algunas de las fallas del campo académico al respecto están relacionadas con una cuestión social más general. Existen fuertes dificultades para aceptar el racismo como un punto importante en las agendas públicas³ y en los debates académicos, aunque comienza a surgir

² Algo que fue fundamental para el desarrollo de este trabajo fue mi participación en el primer proyecto de investigación específico sobre esta tema en el país, el proyecto “‘Raza’, género y ascenso social: La experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali)”, coordinado por la profesora Mara Viveros. Sin duda esta experiencia fue fundamental para mi trabajo, tanto en el acceso a fuentes como por la posibilidad de compartir y recibir reflexiones en un equipo de investigación de grandes calidades.

³ Investigaciones en las que se han entrevistado a funcionarios públicos sobre este tema, y en las que tuve la oportunidad de participar como asistente de investigación, muestran la fuerte resistencia al tema de la discriminación, así como la negación del racismo (Cf. Informes de investigaciones “Evaluación cualitativa de programas de SSR en Bogotá: una lectura de género, clase, color de piel y orientación sexual” coordinada por Mara Viveros y “Nuevas desigualdades en Colombia. El género en las discriminaciones raciales y las

interés por el tema⁴. Así también, el discurso de identidad nacional basado en el mestizaje y más recientemente en el multiculturalismo ha insistido en hablar de diferencias culturales y ha excluido el debate público sobre el racismo. Éste se asocia “casi exclusiva[mente] con expresiones extremas en la historia, como fueron los casos de la Alemania nazi y el *apartheid* sudafricano” (Castellanos, 1998), así como la segregación norteamericana. En nuestro caso, está muy lejos en el tiempo y solucionado con la abolición de la esclavitud, razones por las que hemos estado poco interesados en entender “nuestro racismo”: cordial, sinuoso, cotidiano... y no por eso menos violento, y no por eso menos relacionado con desigualdades sociales.

Los temas de la discriminación racial y del racismo⁵ tienen múltiples aristas. Este trabajo los aborda concentrándose en las relaciones entre clase y ‘raza’, atendiendo dos cuestiones: la movilidad socio-económica de las personas negras y la ‘subjetividad negra’ que se construye en las relaciones raciales. Existe además un interés en conocer esas dinámicas raciales e identitarias en sectores medios, dado que los trabajos investigativos en Bogotá se han concentrado en sectores populares, personas en situación de desplazamiento y algunas manifestaciones culturales de las comunidades de migrantes del Pacífico.

Peter Wade, al considerar los estudios de Marvin Harris en Brasil, se distancia de su argumento en relación a que “la clase era el principal factor para la ordenación de la posición social (...) y que en la medida en que concierne al comportamiento, las ‘razas’ no existen para los brasileños” (1997:68). Así también, Teresa de San Román al exponer los modelos desde los que se ha explicado el racismo, expone los aciertos pero también los límites de las explicaciones que, basadas en las teorías históricas del capitalismo (Wallerstein, Balibar, Rex, Stolcke, Meillassoux, entre otros), traen la categoría de clase al

recomposiciones identitarias”, coordinada por Donny Meertens; y también Friedemann (1983), Wade (1997), Mosquera (1998), Arocha (2001), Cunin (2003), Viveros (2007) y Vázquez (2007)).

⁴ La propuesta de un Estatuto antidiscriminación liderada por la Defensoría del Pueblo es la manifestación más concreta de este interés y en el caso de Bogotá se empiezan a implementar políticas públicas sobre este tema. Del lado de los movimientos sociales dos temas son cada vez más públicos: la cuestión de las reparaciones y la discusión sobre cuotas raciales en las universidades.

⁵ Distingo analíticamente estos conceptos basándome en la obra de San Román (1996) y de Taguieff (1985). Ver Capítulo I.

problema (1996). Sigo estas críticas en relación con la supremacía de la clase sobre la 'raza' en las ciencias sociales para explicar la desigualdad social. Ahora, más que separar o jerarquizar entre la 'raza' y la clase, el ejercicio que propongo en este trabajo es analizar sus relaciones, considerando que no se puede entender la formación de clases sociales en Colombia, y en América Latina en general, por fuera de las relaciones raciales y que no se pueden comprender tampoco las experiencias de discriminación racial de las personas consideradas en este trabajo por fuera de las dinámicas y de los valores asociados a la clase.

Lo que quiero ante todo es aportar a la constitución de un marco de comprensión contemporánea del racismo y de las experiencias de discriminación racial en Colombia, a través de un trabajo localizado en la ciudad de Bogotá y para hacer ese aporte quiero responder, o al menos plantear de mejor manera, las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles son las características principales de las relaciones raciales y de 'nuestro racismo' local?
- ¿Qué tipos de subjetividad son producidos por ese sistema de relaciones raciales?
- ¿Qué reflexividad es producida en esos contextos de discriminación racial?
- ¿Cómo se expresan las relaciones entre clase y 'raza' en las experiencias de las personas consideradas en esta investigación?
- ¿Con qué elementos históricos está conectada la producción contemporánea de esos sujetos racializados?
- ¿Cómo funciona la discriminación y el prejuicio racial hacia personas negras de sectores medios?
- ¿Cuáles son las representaciones sobre las relaciones entre 'raza' y clase que circulan en el contexto estudiado?
- ¿Cómo entra a jugar la categoría género tanto en las experiencias como en las representaciones consideradas?

2. Metodología

“No he querido ser objetivo.
Por lo demás, eso es falso:
no me ha sido posible ser objetivo”
(Fanon, 1968:104)

Esta investigación es de tipo exploratorio y cualitativo. Exploratorio en el sentido de ser, en el contexto colombiano, un problema poco tratado; y cualitativo, ya que un acercamiento de este tipo permite rastrear puntos profundos del funcionamiento de la discriminación racial. Se propone un acercamiento biográfico y etnográfico. Biográfico por hacer énfasis en la experiencia, la reflexividad y el conocimiento situado de las sujetas y los sujetos involucrados; y etnográfico, en el sentido de considerar las prácticas (especialmente las relacionadas con los estilos de vida, el enclasmamiento y el ‘blanqueamiento’).

Sobre el carácter etnográfico de este trabajo quiero agregar una reflexión que tiene que ver con la diferencia - un concepto fundamental para la antropología - y la distancia – un principio metodológico fundamental para la investigación social -. Sobre este asunto, comenta Dumont (1987) a propósito de la obra de Marcel Mauss:

“Hay en las enseñanzas de Marcel Mauss un punto esencial desde el punto de vista de lo que acabamos decir: el acento puesto en la diferencia. Y esto bajo dos aspectos distintos. En primer lugar, un aspecto general. No es a propósito de Mauss el detenerse, a la manera de Frazer y la primera escuela antropológica inglesa, en aquello que las sociedades pudieran tener en común, ignorando sus diferencias”
(Dumont, 1987:16).

En relación con lo metodológico continúa Dumont:

“Y aquí tenemos el segundo aspecto, más importante aún, si cabe, que el primero: entre las diferencias hay una que domina a todas las demás. Es aquella que separa al observador como portador de las ideas y valores de la sociedad moderna de aquellos

a los que observa. Mauss pensaba sobre todo en las sociedades tribales, pero el asunto no es esencialmente diferente en el caso de grandes sociedades de tipo tradicional. Esta diferencia entre nosotros y ellos se impone a todo antropólogo y está en todo caso omnipresente en su práctica.” (Dumont, 1987:17).

El paso siguiente, en ese modelo clásico, supone la tarea de ‘traducir’ esa cultura, como decía Evans-Pritchard, “al lenguaje de la nuestra y de la antropología que forma parte de ella”. (Dumont, 1987:17).

La diferencia, entonces, se convierte en el dispositivo principal mediante el cual se conoce al otro. Y ese ejercicio de conocimiento se lleva a cabo, como lo refiere Dumont (1987), construyendo hechos comparables entre la sociedad a la que se pertenece y la que es observada (haciendo una ‘traducción’ en palabras de Evans-Pritchard). Efectivamente, ese lugar de la diferencia en relación con el conocimiento es una premisa estructuralista fundamental para el conocimiento occidental. Las teóricas feministas, para los cuales el concepto de diferencia es también fundamental (Viveros, 2004a), plantean un camino metodológico diferente a través del concepto de ‘punto de vista situado’ (Haraway, 1995; Hill Collins, 2000). Efectivamente, la pertenencia al grupo estudiado por parte del investigador o investigadora en lugar de ‘entorpecer’ la mirada objetiva necesaria, genera posibilidades de producción de conocimiento al poner en juego la propia experiencia en el entendimiento del problema investigado.

Considero que ambas ideas, la del modelo clásico de la antropología y la de los estudios feministas, son importantes para entender el acercamiento que hice: hay a la vez una distancia y un involucramiento, hay a la vez una mirada externa y una interna. Ahora, la puesta en juego de la propia experiencia, como un elemento metodológico y teórico requiere también de rigor, no es simplemente un ejercicio personal es una apuesta de construcción de conocimiento. Dumont, lo plantea en los siguientes términos para el caso de las etnografías:

“Deberíamos quizás señalar un aspecto general de lo que aquí ocurre. Desde el punto de vista más inmediatamente pertinente para el estudio, el de las

representaciones sociales de las que participa, el *observador* forma aquí parte obligada de la observación. El cuadro que presenta no es un cuadro objetivo en el sentido de que el sujeto estaría ausente de él, sino el cuadro de algo que es contemplado por alguien”. (Dumont, 1987:17).

Y más adelante puntualiza:

“hay dos maneras de considerar un conocimiento cualquiera: una manera superficial que excluye al sujeto conocedor y una profunda que lo incluye” (Dumont, 1987:19).

Trato de escoger entonces el segundo camino, y ese ejercicio lo hago teniendo como telón de fondo varios postulados de la teoría feminista, y particularmente del *Black feminism*, que serán tratados en diversos momentos en los capítulos de este trabajo y que resumo así: ‘el punto de vista situado como lugar reflexivo’ y ‘la experiencia como herramienta de producción de conocimiento’.

A esas dos premisas se suma otra cuestión. Este trabajo sigue la propuesta de diversas feministas negras, como Ángela Davis, Patricia Hill Collins y Kimberlé Williams, en relación con su interés por las intersecciones entre los sistemas clase, género y raza⁶. La pertinencia de este acercamiento tiene que ver con varias cuestiones 1) que el sexismo y el racismo tienen algunos dispositivos comunes de funcionamiento: la naturalización, la racialización del otro, el uso de la dupla naturaleza-cultura (Viveros 2004); 2) que estas estructuras sociales se reconstruyen y afectan mutuamente (Viveros, 2006; Arango, 2006), 3) que no es posible comprender género y sexualidad en Colombia sin la dimensión étnico-racial (Viveros 2004) y 4) que no es posible entender tampoco la formación de clases sociales sin las relaciones raciales (Wade, 1997).

Luz Gabriela Arango expone la complejidad de estas relaciones:

⁶ En un trabajo anterior (Gil, 2008) hice un primer acercamiento en relación con las intersecciones entre raza, sexualidad y clase - o más exactamente entre racismo, homofobia y clasismo, y propuse unas tipologías, en relación con los posibles entrecruzamientos, en las que espero seguir trabajando.

“Las interrelaciones entre los sistemas de clase, raza y género son complejas y variables. La posición en el orden de género y en el orden racial no es dicotómica: las personas concretas no se definen por el rótulo simple y unívoco de “hombre” o “mujer”, “blanco”o “negro”. Opera más bien un continuo de posiciones que se modifican de acuerdo con la situación y las relaciones que se involucran. La marca del género y la raza, aparentemente corporal y evidente, depende de esquemas de clasificación que no sólo interpretan el tono de piel en la gama de color o los atributos físicos “sexuales” sino que manejan un conjunto de propiedades “enclasadadas” y “enclasantes” que incluyen el “cuerpo externo” (vestido, peinado, maquillaje) y la hexis corporal (modales, tono de voz, postura)... De este modo, la clasificación de una persona en el orden racial y en el orden de género dependerá de las relaciones que definen su posición en un momento dado y en un espacio o campo determinado y se modifican en el tiempo y en el espacio” (Arango, 2006:37).

Entender estos cruces implica reconocer “las lógicas sexuadas de la discriminación racial” (Arango, 2006), pero también las lógicas raciales de la formación de las clases sociales.

2.1. Métodos cualitativos. El enfoque biográfico.

El carácter cualitativo de esta propuesta busca conocer los sentidos subjetivos que pueden tener los hechos sociales, en este caso de la experiencia de discriminación racial, para las personas que participan en esta investigación. Este acercamiento pone en consideración “las condiciones subjetivas de producción y las relaciones humanas y de poder que se generan durante el trabajo de campo” (Viveros, 2002:27).

Las historias de vida, como herramienta metodológica, han sido objeto de diversas discusiones académicas entre las que se destacan los aportes de Bertaux y Godard. Siendo interpretaciones individuales sobre experiencias sociales (Kofes, 1998), los relatos biográficos siempre son acontecimientos colectivos; el mismo hecho de la movilidad social no es un acontecimiento individual: generalmente corresponde a estrategias familiares o de

grupo. Los relatos biográficos son documentos producidos a través de una indagación particular pero situados histórica y socialmente.

Es importante además tener en cuenta que es un relato motivado por el investigador, que lo narrado brota de una situación de entrevista (Kofes, 1998), que se indaga sobre unos aspectos y no sobre otros y en ese sentido son siempre sagas, fragmentos biográficos. Los sesgos, las omisiones, la inverosimilitud del relato son datos importantes, ya que los significados sobre los hechos y las experiencias no necesariamente coinciden con la realidad en bruto (Molano, 1998). Eso pasa también con la misma interpretación de la causalidad y la organización de los hechos en una cronología: la experiencia temporal de la biografía. La dimensión temporal, precisamente, es el principio de inteligibilidad de la biografía (Coninck y Godard, 1998) y por ello la forma de concebir el tiempo – tanto del entrevistado como del investigador - influyen en los modelos como se interpreta el relato biográfico⁷.

El enfoque biográfico permite hilar las prácticas observadas, las representaciones - nivel subjetivo - con los sistemas de valores y relaciones sociales - nivel objetivo - (Bretin, 1992: 220). “Permite conocer las características sociales de los entrevistados, sus itinerarios familiares y escolares (...), sus trayectorias sociales en sus propios términos y desde su situación presente” (Viveros, 2002:27).

Cabe mencionar que el relato biográfico, como relato sobre sí, pone al entrevistado o entrevistada en una posición que se puede resolver de diferente forma. Puede ser el relator o relatora un héroe o heroína de su historia, un luchador que se distinguió del común, un loto del pantano, un arrepentido o un ‘corrector’ de su propia vida. Pero todas estas posibilidades tienen en común su carácter retrospectivo: la trayectoria vital es reinterpretada desde la actual condición y se proyecta hacia el pasado.

⁷ Coninck y Godard (1998) explican ampliamente estos modelos temporales y sus subtipos: el modelo arqueológico que se centra en los orígenes, en los puntos de partida; el modelo de trayectorias que se centra en el proceso y en la noción de causalidad; y el modelo estructural que se apoya en la idea de temporalidades externas y pre-existentes a los individuos.

2.2. Universo observado

Esta investigación se hizo obteniendo información a través de una diversidad de fuentes: entrevistas biográficas, observaciones de campo, seguimiento de medios impresos y, como ya expliqué, mi propia experiencia.

Estudios que se han llevado a cabo sobre relaciones interétnicas (Arocha et al. 2002) han mostrado cómo la discriminación se ubica en un lugar secreto en la vida de las personas, que reconocerla puede significar aumentar el estigma, que las personas ejercen la “voluntad del olvido” y que definitivamente las encuestas rápidas poca información arrojan para indagar sobre este tema. Sólo la intimidad, esa difícil, problemática, pero fascinante relación en la investigación antropológica, hace posible que ciertos problemas afloren con mayor claridad. Confiesa, por ejemplo Viveros, a propósito de su investigación sobre masculinidades en Quibdó, que “una vez apagué la grabadora y dejamos de hablar de la sensualidad y la sexualidad de los Negros, surgió con gran fuerza el tema del racismo” (Viveros, 2002: 291)

Realicé entrevistas semi-estructuradas que abordaron la trayectoria de movilidad social de personas negras de sectores medios, considerando tres ámbitos biográficos: 1) la trayectoria laboral, 2) las relaciones de vecindad y la trayectoria habitacional, y 3) la trayectoria conyugal y afectiva. Esto último, perteneciente a lo que Livio Sansone llama los *dominios duros*, en los que como el trabajo y la renta, se identifican de manera evidente las desigualdades raciales (Bernardino, 2004). Así mismo, tanto el trabajo, como el lugar de vivienda y las estrategias matrimoniales son elementos claves en los proyectos de movilidad social. De otro lado, indagué también en otros temas claves en relación con los proyectos de movilidad como la renta, la identidad profesional, las redes familiares y los hábitos ligados al consumo y a los estilos de vida.

Cada uno de los tres ámbitos biográficos contenía un módulo sobre discriminación con el objetivo de tener información sobre esas experiencias y sobre las reacciones y estrategias de respuesta a la discriminación.

Realicé 10 relatos biográficos, 8 a mujeres y 2 a hombres, con edades entre 30 y 45 años (suponiendo una edad de relativa estabilidad en relación con la identidad profesional). Básicamente consideré dos criterios para la selección de las personas: en primer lugar, que se autoidentificaran como personas 'negras' y en segundo lugar, que reunieran ciertas características sociales para ser identificados como pertenecientes a sectores medios: el criterio que se usó para la identificación inicial fue el oficio y el nivel de escolaridad. A esos dos criterios se sumaron posteriormente los ingresos y la identificación con estilos de vida y valores asociados a la clase media. No hay un tipo de muestreo representativo en esta selección que consistió de una búsqueda aleatoria de contactos y referencias indirectas dependientes de mis habilidades y mis redes sociales, allí también se explica el hecho de que haya sólo dos hombres en las entrevistas. Las únicas que podría decir que fueron rastreadas por el método de 'bola de nieve' fueron las mujeres relacionadas con el modelaje: 2 modelos, una empresaria y una administradora hotelera.

Cuadro 1. Resumen de características sociales de las y los entrevistados

Seudónimo	Edad	Color de piel autoasignado	Lugar de Nacimiento	Estado Civil	Rango de ingresos	Nivel escolaridad y profesión	Ocupación
Armando	36	Moreno, Negro	Cartagena	Unión libre	9 m.	Economista, Ingeniero Industrial (U), derecho (MG), Ingeniería industrial (MG), Administración (D, en curso)	Profesor universitario - investigador
German	33	Negro	Tumaco	unión libre	2-3 m	Ingeniero electrónico	Jefe de laboratorio aeronáutico
Mariana	37	Negra	Quibdó	Soltera	2-3 m.	Ingeniera industrial (U), gerencia de mercadeo (E)	funcionaria pública
Sandra	42	negra	Itsmina (Chocó)	Soltera	4-5 m.	Licenciatura en educación y lenguas (U) (E), Educación (M)	Profesora universitaria (privada)
Juana	45	negra	Bogotá	Soltera	3-4 m.	Artista plástica (U), artes plásticas y visuales (MG)	profesora universitaria (publica)
Karla	29	negra	Cúcuta	soltera	información confidencial	Administradora de empresas	Empresaria, modelo
Mirta	30	negra	Cartagena	unión libre	2-3 m	Administradora hotelera	modelo
Lorena	32	negra	Apartadó (Antioquia)	soltera	2-3 m	Diseñadora (U. incompleta)	modelo
Magda	40	negra	Cali	soltera	2-3 m	Comunicadora. Políticas de comunicación (E)	funcionaria pública
Eva	35	negra	Cartagena	soltera	3-4 m	Trabajadora social (U) Magíster en Gestión pública	funcionaria pública-gerente

U= universitaria, E=Especialización, MG=Maestría, D=Doctorado.

La segunda fuente comprende apuntes de campo que incluyen tanto mis experiencias personales como interacciones cotidianas observadas en diferentes espacios, los cuales

tampoco obedecieron a una selección territorial suscrita, sino que eran dependientes de espacios de sociabilidad que frecuentaba: bancos, centros comerciales, exposiciones de arte, bares, eventos académicos y políticos, reuniones de trabajo; o los lugares donde se hicieron las entrevistas: oficinas de trabajo (en su mayoría), cafés y lugar de residencia.

Finalmente, con el objetivo de examinar la manera como son representadas las personas negras de sectores medios y altos, así como aquellas que se destacan en la escena nacional, hice una revisión de tres publicaciones sociales y de opinión entre los años 2006 y 2007: La revista Carrusel de la Casa editorial del Tiempo (revista semanal, 95 números revisados), la revista Diners (mensual, 24 números revisados) y la revista Semana (50 números revisados aprox.).

Para reseñar la información utilicé un instrumento con las siguientes categorías temáticas, algunos para sistematizar la información y otros referentes a las categorías de análisis del trabajo:

Cuadro 2. Matriz de registro de artículos de revista

Fuente	Resumen	Etiquetas	Población
Título de la nota, nombre de la revista, fecha, sección, páginas,	Argumento principal del artículo	Formas de nombrar a las personas o a las poblaciones: negro, afrocolombiano, moreno, etc.	Datos, cifras, estadísticas e informaciones sobre la población
Cuestiones raciales	Referentes geográficos	Movilidad y clase	Estereotipos
Aspectos sobre naturalización de las poblaciones, menciones explícitas sobre discriminación y racismo	Lugares mencionados, de referencia, ciudades, etc.	Características referidas a la clase, a los estilos de vida, al gusto, a los consumos, referencias sobre la movilidad social, sobre las carreras profesionales	Frases prejuiciosas, estereotipos raciales, descripciones exotizantes
Género	Iconografía	Otros	Notas
Referencias de género, diferencias o relaciones entre hombres y mujeres	Descripción de imágenes, fotografías (en caso de ser eventos sociales con quien están), caricaturas, etc.; utilería (frutas, objetos en la mano) paisajes (playa, selva, ciudad, interior de vivienda, cocina, etc.)	Aspectos relevantes no contemplados en los ítems anteriores	Algunos apuntes generales sobre el artículo que apunten a hipótesis o a pistas preliminares de análisis

Fue un ejercicio dispendioso y de poco rendimiento para el cual tuve apoyo de dos personas que hicieron la revisión inicial⁸. Sin duda, el ejercicio con la Revista Carrusel fue el más provechoso. Como se verá en el capítulo VI que trabaja sobre este material se añadieron selecciones aleatorias de otras publicaciones en las que hallé notas más interesantes para los temas tratados en este trabajo: básicamente las revistas Fucsia, Caras y Jetset⁹.

3. El lenguaje y las categorías usadas

Es fundamental, ubicarse en el campo de estudios afrocolombianos, sobretodo cuando utilizo categorías tan problemáticas como ‘raza’, ‘color de piel’ y ‘negro’, y cuando hago poco uso de categorías como ‘grupo étnico’, ‘cultura’ o ‘afrocolombiano’.

En el caso colombiano, es fundamental tener en cuenta el debate actual sobre las perspectivas teóricas en relación con los estudios sobre poblaciones negras, debate que se puede ubicar, sólo de manera provisional, en las maneras de nombrar a estas poblaciones y en las categorías construidas y utilizadas para dar cuenta de sus problemáticas sociales: ‘comunidades negras’, ‘afrocolombianos’, ‘afrodescendientes’, ‘negritudes’... pero también: ‘cultura’, ‘raza’, ‘discriminación racial’, ‘dimensión étnico-racial’, ‘competencia mestiza’, ‘identidad negra’, ‘negritud’... Para esta introducción simplemente mencionaré algunos elementos generales y no voy abordar de manera exhaustiva el debate, que implica la mención de extensos trabajos de reconocidos autores y autoras de este campo en Colombia. Tampoco expondré de manera pormenorizada la trayectoria y construcción de este campo de interés académico¹⁰.

⁸ Esta labor fue realizada por Lina Tatiana Lozano y Fernando Ruiz quienes también hicieron transcripción de algunas entrevistas. Agradezco su apoyo en el desarrollo de este trabajo.

⁹ Agradezco de manera especial el acceso a estas publicaciones y la selección de algunas notas a mi amigo Omar Paternini.

¹⁰ Dos trabajos que contribuyen significativamente a un estado de la cuestión de este campo de estudios son Friedemann (1984) y Restrepo (2004).

Las agrupaciones de estos trabajos son múltiples. Pueden agruparse en los trabajos que hacen énfasis en los aspectos culturales y utilizan con preferencia categorías de tipo étnico, y, de otro lado, los que priorizan el problema de la discriminación racial, en la que la categoría “color de piel” es la fundamental. O también, entre los que se anuncian regidos por paradigmas clásicos de la antropología y los que se ubican en el posestructuralismo. Los pioneros y los nuevos, los académicos y los comprometidos, los clásicos y los posmodernos, los pre y post Ley 70, los *afro-genéticos* y los *euro-genéticos*... por mencionar algunas de las agrupaciones bipolares que circulan.

Para algunos, la mención de los colores y la utilización de la categoría ‘raza’ constituye, en sí misma, una práctica racista y una prolongación del ya abolido sistema de castas colonial en la que los afrodescendientes fueron puestos en una cromatografía de pardos, negros, mulatos, salta atrás, etc. Se podría decir que “hay una verdadera guerra de términos y continentes simbólicos en general que, llevada a sus últimas consecuencias prácticas, consiste en decir lo mismo pero sin pronunciarlo de la misma forma” (San Román, 1996:170); sin embargo, las elecciones teóricas nunca son neutras. Considero que lo más interesante es un acercamiento multidisciplinar y complejo que considere tanto las cuestiones raciales como las culturales, sin embargo, la elección de utilerías y conceptos teóricos también tiene que ver con los temas específicos que se quieren abordar.

La propuesta que hace la feminista Nancy Fraser (1997) es de gran utilidad para entender esta disyuntiva. Siguiendo a esta autora, estos énfasis polares que mencioné tienen que ver con la priorización de la redistribución o del reconocimiento. Considero que no se trata de elegir una u otra, sino que ambas, en el caso de las y los afrocolombianos, son importantes. El caso de la Ley 70 de 1993 es ejemplar en relación con el desequilibrio entre políticas de redistribución y reconocimiento: fundamentada en el reconocimiento y valoración de la diferencia cultural de estas poblaciones, también hubiera podido ser un importante acto de redistribución, sin embargo, lo más visible que logró a este propósito fue una significativa titulación colectiva de tierras, cuestión que ni siquiera se pudo lograr satisfactoriamente por el aumento del desplazamiento forzado en el Pacífico a raíz del recrudecimiento de la violencia en la zona (Arocha, 2004). Además, en esta Ley la cuestión de las acciones

afirmativas quedó en una nebulosa formulación abstracta y el tema del racismo como un referente general y no como un problema a ser intervenido de manera concreta. Como lo ha señalado Cunin (2003), el carácter especialmente étnico de esta Ley significó la desprotección de un porcentaje muy importante de personas negras urbanas sin prácticas culturales diferenciadas pero enfrentadas a experiencias de discriminación, como es el caso de las personas consideradas en este trabajo.

El acercamiento que propongo sigue la propuesta que hace Peter Wade de distinguir analíticamente entre etnicidad y 'raza' para comprender las dinámicas de la 'gente negra' en Colombia (1997). Pero también responde a que la superación de la discriminación racial demanda la utilización de categorías teóricas que visibilicen las desigualdades sociales basadas en la 'raza'. Porque, así como las políticas públicas orientadas al reconocimiento cultural no son suficientes para resolver el asunto de la discriminación racial, de la misma manera, en la investigación social, las problemáticas a las que responde el uso de categorías fenotípicas no pueden ser resueltas a través de categorías étnicas, ya que "las variaciones culturales no logran hacer desaparecer los factores de distinción social (conscientes o inconscientes) existentes en la vida cotidiana bajo expresiones étnicas y asociadas a los atributos fenotípicos" (Barbary y Urrea 2004:55).

Finalmente, el uso reiterado que hago de categorías como 'negro', 'negra', 'negros', obedece a dos cuestiones. Cuando me refiero a las y los entrevistados, da cuenta del nombramiento que ellas y ellos mismos usan y que prefiero respetar, lo que se une a la segunda cuestión. El nombramiento 'negro' como acto político tiene un significado asociada al combate mismo del racismo. Positivar esa categoría estigmatizada, enunciada además desde las personas que son objeto de racialización, cobra un particular sentido existencial y político para las personas que ejercen ese autonombamiento. Además, se conecta con un interés de este trabajo: resaltar la producción reflexiva de las mismas personas negras, tanto de las y los entrevistados como la de pensadores y pensadoras de diversos contextos, sobre los temas aquí tratados.

4. Estructura del texto

Este trabajo está dividido en dos partes: la primera se titula 'raza' y la segunda 'raza y clase'. Aunque ambas partes consideran las relaciones entre 'raza' y clase, la segunda se especializa en ello de manera más precisa. La primera parte, por su lado, se concentra en la comprensión del racismo y de las experiencias de discriminación racial. Cada uno de los capítulos fue pensado para tener un cierto grado de independencia, y en ese sentido como conjunto son un acercamiento polifónico (tanto en las fuentes, los estilos y las metodologías como en las referencias teóricas) a preguntas transversales ya expuestas al inicio de esta introducción.

La primera parte esta dividida en tres capítulos. El capítulo I trata de las características del racismo local y sus antecedentes históricos, especialmente la experiencia histórica colonialismo-trata esclavista-diáspora africana. En ese capítulo, se analiza también la relación entre el racismo y la ideología del mestizaje y la relación entre racismo y el estatuto minoritario de la población negra en el país. Después de esos componentes históricos se proponen varios elementos para aportar a un marco de comprensión del racismo colombiano. El capítulo II se centra en dos preguntas fundamentales de esta investigación: ¿Qué tipos de sujetos son producidos por el sistema local de relaciones raciales y por las experiencias de discriminación racial? ¿Qué reflexividad es producida en esos contextos de discriminación racial? En esta última pregunta se conecta de inmediato con el capítulo III, que presenta tres reflexiones sobre el racismo y las relaciones raciales en Colombia a través de ideas tomadas de cuatro personajes de la vida pública nacional: el futbolista Faustino Asprilla, la política Piedad Córdoba, la modelo Belky Arizala y la presentadora Mabel Lara.

La segunda parte, se concentra en analizar las relaciones entre clase y 'raza' y comprende 3 capítulos. En el capítulo IV se hace una revisión general sobre los estudios de movilidad social y sobre clases medias negras. Allí se consideran los estudios clásicos de referencia a nivel internacional, las dificultades de desarrollo de ese campo en el país, el desarrollo de estudios contemporáneos sobre clases medias negras, así como aportes, temas tratados y

perspectivas de trabajo. El capítulo V, por su parte, contiene dos elementos: un abordaje desde el punto de vista teórico de las relaciones entre clase y 'raza' en el contexto latinoamericano y colombiano, así como un análisis de las experiencias de las y los entrevistados sobre la negociación de su pertenencia racial y de clase en la vida cotidiana que se expresa como una experiencia contradictoria de estatus. Finalmente, el capítulo VI, analiza las representaciones mediáticas sobre las personas negras de clase media y alta en las 'páginas sociales' de revistas nacionales. En este capítulo se consideran los relatos sobre lo que llamo el 'éxito negro', la relación entre 'belleza negra' y movilidad social y la estrategia de 'hacer sociedad' en el sentido planteado por Frazier (1975).

PARTE I

'RAZA'

Capítulo I

El racismo local

*Oigame branco, tar ve
no e bien claro lo que aficmo*
(Candelario Obeso, 1877)

Si bien el racismo puede ser considerado un ‘esquema de pensamiento’ general y aplicable a diferentes sociedades (Cf. San Román, 1996), quiero partir de que la ideología racial que está como telón de fondo de este trabajo no es una característica universal, sino un resultado histórico y situado. En ese sentido, quiero exponer brevemente con qué contexto global se conecta el racismo del que hablo, para centrarme en la explicación de las relaciones raciales locales. Esto, con la idea de que si bien las relaciones raciales tienen elementos comunes atados en este caso a la historia global del colonialismo europeo, existen versiones locales sobre la manera de administrar las diferencias raciales.

A primera vista, surgen dos clasificaciones generales de esos modelos raciales: uno ‘duro’ y uno ‘blando’. El duro estaría representado por los modelos de ‘verdadero racismo’, es decir, los modelos de tipo segregacionista representados en los casos de Estados Unidos y Sudáfrica, y el extremo aniquilatorio del nazismo¹¹. Estos modelos se caracterizaron por tener leyes, políticas e instituciones públicas creadas para desarrollar un racismo de Estado, con grados más evidentes de separación y violencia racial.

El modelo ‘blando’ estaría representado por el caso latinoamericano, descrito, a grandes rasgos, como aquel que se da en sociedades mestizas caracterizadas por relaciones raciales relativamente armónicas, sin instituciones estatales que administraran esas relaciones después de la abolición de la esclavitud y sin notables enfrentamientos y violencia racial. Cabe decir, que el segundo modelo es dependiente del primero como representación, dado

¹¹ Soy consciente de que un análisis de las relaciones raciales podría incluir la consideración de diversos grupos racializados: ‘indígenas’, ‘negros’, ‘migrantes’, ‘sudacas’, ‘rom’, etc. sin embargo, en este trabajo me centro en las referencias a la población negra.

que América Latina – y en ese panorama se destaca Brasil – fue convertido en los años cincuentas¹² en una esperanza frente a los acontecimientos de racismo, contenidos básicamente en los casos del modelo ‘duro’ y como respuesta a la ansiedad mundial que dejó el exterminio racial propiciado por el nazismo¹³. Es decir, haciendo eco de las imágenes exotizadas del periodo del ‘Descubrimiento’ en el siglo XVI, América una vez más fue convertida en la esperanza de una nueva sociedad, esta vez, racialmente armónica¹⁴.

Cabe decir, que la aproximación que quiero hacer considera estos ‘modelos generales’ como un punto de referencia, sin embargo, el punto que quiero subrayar es que el llamado racismo, en singular, se desdobra en diversos modelos localizados con elementos históricos comunes pero con diferencias importantes. Es pertinente además tener en cuenta que esa separación entre relaciones raciales segregacionistas y fluidas a veces se rompe en su lógica binaria, con la posibilidad de encontrar tanta fluidez y contacto en las ‘duras’, como rigidez y violencia en las ‘blandas’.

Efectivamente, en el contraste con Estados Unidos, que es usualmente seguido en los estudios sobre relaciones raciales en América Latina (Wade, 1997; Cunin, 2003), la historia de la segregación racial como hito histórico y la cuestión de la ‘gota de sangre’ como elemento aún contemporáneo, aparecen como los rasgos fundadores del modelo aquí llamado ‘duro’. En ese contexto, la ‘negritud’ está asociada con la afrodescendencia y el color de piel no tendría relevancia, mientras en América Latina, incluida Colombia, la apariencia fenotípica negociada en la vida cotidiana sería el rasgo fundamental de su sistema ‘blando’. En todo caso, como ya mencioné, si bien es importante tener claro que los modelos son diferentes, no son modelos estancos, y en ese sentido como lo han mostrado

¹² En los años cincuentas la UNESCO promovió un conjunto de iniciativas investigativas en su interés de estudiar las supuestas relaciones raciales armoniosas de los países latinoamericanos, particularmente Brasil. Hacen parte de este conjunto varios estudios que se hicieron en São Paulo, Bahía, Recife y Río De Janeiro, donde participaron: Roger Bastide, Costa Pinto, Florestan Fernandes, Charles Wagley, René Ribeiro y Thales de Azevedo. El estudio de Azevedo estuvo ligado a un convenio con la Universidad de Columbia y fue originalmente publicado en francés en 1953. La primera edición en portugués es de 1955.

¹³ El holocausto de los judíos y los estragos de ese racismo ‘en casa’, en Europa, produjeron una inquietud ética en el mundo occidental que no produjo ni la esclavitud ni el exterminio de ‘africanos’ y sus descendientes.

¹⁴ Cf. Canessa (2008).

estudios contemporáneos sobre relaciones raciales en los Estados Unidos el color de piel sí es relevante socialmente (Ndiaye, 2005) y la segregación espacial y laboral en América Latina es expresiva (Telles, 2003; Barbary y Urrea, 2004).

Pero vamos al objetivo de este capítulo que es responder a la pregunta ¿cómo son las relaciones raciales en Colombia? ¿Cómo funciona su racismo? y ¿Cómo podemos reunir un corpus comprensivo para entenderlo?

1. Racismo a la colombiana

Edward Telles tituló un libro que publicó en 2003 *Racismo à brasileira*, correspondiendo a una idea que en mi consideración tiene como punto de partida este argumento: aunque el racismo está emparentado con una historia de larga duración teniendo como hecho fundador la trata esclavista realizada entre los siglos XVI a XIX¹⁵, el racismo hacia las personas negras se ha desarrollado en historias locales con proyectos nacionales particulares que han agregado, adaptado, reinventado los significados comunes de esa experiencia mundial que es el continuo colonialismo-trata esclavista-diáspora africana.

Efectivamente, esas diferencias localizadas incluyen las fechas diferenciadas de fin de la trata y de abolición de la esclavización así como la cantidad de esclavos importados en cada territorio, pero también la manera como se usaron los argumentos racistas en la construcción de cada una de las repúblicas en América, incluido los esfuerzos eugenésicos característicos de la construcción republicana decimonónica y de principios del siglo XX que alentó a las naciones suramericanas a estimular la migración de europeos para mejorar la raza de estas naciones que aspiraban al concierto de la civilidad occidental. En algunos países como los del Cono Sur, esa empresa de ‘mejorar la raza’ fue relativamente exitosa, pero en Colombia fue un fracaso, como lo testimonia en 1928 Laureano Gómez¹⁶:

¹⁵ Colombia paró la trata esclavista en 1821. Brasil y Cuba fueron las últimas naciones en terminar con la trata esclavista, en 1852 y 1866 respectivamente; casi entra el siglo XX sin abolir la esclavización: 1888 y 1886 respectivamente (fechas tomadas de Andrews, 2007).

¹⁶ Destacado líder del partido conservador y Presidente de la República de Colombia entre 1950-1951, año en

“El elemento negro constituye una tara. En los países de donde él ha desaparecido, como en Argentina, Chile y Uruguay, se ha podido establecer una organización económica y política con sólidas bases de estabilidad” (Cit. En Friedemann 1992:29)

Otra diferencia fundamental de esas versiones nacionales está asociada con la institución de la Plantación azucarera y de la Hacienda como modelos económicos para administrar la mano de obra esclava. Modelo tempranamente implantado en el siglo XVI en la isla de la Hispaniola (hoy Haití y República Dominicana) que se extendió a las otras colonias españolas, pero que para el siglo XVII tuvo como representante principal la colonia portuguesa y para finales del XIX a Cuba y Puerto Rico (Andrews, 2007). Para el caso norteamericano la producción de azúcar y de algodón en el Sur instituyó ese modelo socio-económico interracial (Frazier, 1975). En el caso colombiano la plantación no fue una institución fuerte, aunque hubo cultivos de azúcar en la costa caribeña (Andrews, 2007)¹⁷. La inversión de la empresa esclavista se concentró en la explotación de metales preciosos como el oro y en la ganadería (Colmenares, 1969; Mina, 1975).

Efectivamente, ese devenir histórico diferenciado tiene más detalles que pueden ser estudiados¹⁸; sin embargo, no es el objetivo de este trabajo hacerlo aunque sí vale la pena mencionar los hitos históricos más destacados. Me concentraré en adelante en elementos más contemporáneos y concernientes a Colombia. Sin embargo, antes de hacerlo, será importante aclarar la distinción que hago entre las categorías del universo que podríamos llamar ‘racismo’¹⁹.

el que cedió el cargo por razones de salud. Vuelve a ejercer en un pequeño periodo en 1953 antes del golpe de estado realizado por el General Rojas Pinilla. Es uno de los principales representantes de las ideas racistas explícitas de la primera mitad del siglo XX en Colombia junto con López de Mesa. Según Pisano (2010) las ideas eugenésicas pueden ser rastreadas en debates en el Congreso colombiano incluso hasta los años cincuenta a diferencia de lo que pasó en otros países de América Latina que se dio hasta los treinta.

¹⁷ El cultivo de caña asociado a los ingenios vallecaucanos es un fenómeno que no corresponde al periodo colonial. Cf. Colmenares (1969) y Urrea (2010).

¹⁸ A propósito ver el trabajo de Andrews (2007) quien realiza un ambicioso ejercicio de visión regional de la historia de lo que él llama Afro-latinoamérica.

¹⁹ En el sentido que explicaré, utilizo a veces ‘racismo’ como un todo, es decir como un sistema, y a veces como una parte de él mismo, es decir como su aspecto ideológico.

Sabiendo que existen diferentes definiciones de estas categorías, para este trabajo escogí usar no definiciones sueltas, sino un marco de análisis que permita ver las diferencias pero también las relaciones entre estas categorías: racismo, discriminación y prejuicio racial. El esquema que escogí se basa en San Román (1996) y Taguieff (1985). En resumen, podría decirse que el *prejuicio racial*, *racismo-actitud*, se refiere a las actitudes, disposiciones, sentimientos y estereotipos contruidos a partir de la ‘raza’, que permanecen latentes en las personas y que pueden orientar las acciones hacia los sujetos de los que se elaboran esas disposiciones. La *discriminación racial*, *racismo-conducta*, es la expresión práctica del prejuicio, es decir, los actos mediante los cuales se margina, se separa, se violenta o se maltrata a una persona o grupo a causa de sus características raciales. El *racismo*, *racismo-ideología*, es el sustrato de las ideas y teorías, como las teorías de las razas o el darwinismo social, que justifican, incluso ‘científicamente’, la inferioridad de ciertas poblaciones, su necesaria conversión a la ‘forma superior’ o su desaparición conforme a la evolución y el desarrollo de la ‘Humanidad’. Es decir, ideológicamente justifica la subalternización de los grupos considerados racialmente inferiores.

Cabe advertir que esta es una separación con fines analíticos, ya que en la práctica esos niveles no necesariamente son separados o inconexos (Guillaumin, 1972); no se trata entonces de elementos distintos, sino más bien de capas, de momentos diferentes. El esquema que propone San Roman (1996) es el siguiente:

Cuadro 3. Categorías del racismo San Román (1996)

Operaciones cognitivas	Dimensiones de la alterofobia	CATEGORIZACIONES			
		Qué es	Componentes	Función	Resultados sociales
Percibir	1. Racismo-actitud. “Racialismo”	Actitudes, disposiciones, sentimientos.	Opiniones y verbalizaciones.	Orientación pasional de la acción	Hostilidad latente
Clasificar- jerarquizar (y llevarlo a la práctica)	2. Racismo-conducta. “Discriminación”	Comportamientos, Relaciones sociales.	Actos de exclusión y explotación.	Satisfacción de intereses	Supeditación y agresión.
Justificar	3. Racismo-ideología. “Racismo”	Ideas.	Representaciones, explicaciones, y evaluaciones.	Legitimación de actos y resultados	Mantenimiento de la discriminación, y uso de los pueblos.

El universo de las prácticas y de las modalidades del *racismo-conducta* y del *racismo-actitud* puede ser enriquecido con las variables del esquema que propone Arocha (2001), retomando a Walter Williams, para entender la discriminación y los prejuicios en una investigación sobre el ámbito escolar. En ese esquema se distinguen: exclusión, difamación, invisibilidad, estigmatización, prejuicio burlón, discriminación positiva y discriminación intraétnica²⁰.

²⁰ De ese conjunto, sólo me distancio de la categoría discriminación intra-étnica. Si bien es importante visibilizar los problemas de discriminación dentro de los grupos minoritarios es importante considerar que no son fenómenos desconectados de relaciones sociales más generales. Categorías como ésta y como endodiscriminación y autodiscriminación a veces son usadas para despolitizar la denuncia de la discriminación como un problema social, individualiza algo que es social y culpabiliza a los grupos

En todo caso, si analizáramos un acto concreto de discriminación, aunque estaríamos aquí en el universo de la práctica, y en ese sentido, según el marco analítico propuesto, de la discriminación, podemos observar o inferir en este acto concreto tanto los prejuicios que orientaron la acción como los elementos de la ideología racista que sustentan dicho acto.

Teniendo en cuenta esto voy a exponer algunos elementos tanto de la ideología racista local como de las prácticas de discriminación a partir de varios autores y autoras que han estudiado el caso colombiano y que lo resumiré en los cuatro siguientes enunciados: 1) el estatuto ‘invisible’ de la población negra; 2) la relación entre ideología del mestizaje y racismo; 3) la forma dispersa de funcionamiento del racismo y 4) la relación entre racismo, sociabilidad y modernidad.

2. El estatuto ‘invisible’ de la población negra... y del racismo

Uno de los elementos fundamentales para entender el racismo local, tiene que ver con el lugar que ocupa la población negra en la representación de la nación colombiana. La ambigüedad de su estatus, a la vez haciendo parte de la nación, más integrados que los grupos indígenas, y a la vez excluidos (Wade, 1997) por su baja participación en el poder y sus condiciones de calidad de vida, pone a las personas negras en una especie de limbo en esa representación.

La ideología del mestizaje que será el tema del siguiente apartado está fuertemente relacionada con ese estatus ambiguo y con la dificultad de identificar en el sistema local un sistema abiertamente excluyente, que tiene que ver, en palabras de Wade:

“Con el complejo entrelazamiento de los patrones tanto de discriminación como de tolerancia, tanto de lo negro o lo indígena como del mestizaje. Este entrelazamiento tiene lugar en un proyecto, dirigido principalmente por las elites, de nacionalidad e identidad nacional que sostiene una imagen de Colombia, esencialmente como una nación mestiza o mixta. Los negros y los indígenas pueden ser, por lo tanto, aunque

minoritarios. Una crítica al respecto puede ser encontrada en Gil (2009).

de diferentes maneras, excluidos como no mestizos y a la vez incluidos como reclutas potenciales de los mestizo” (1997:33)

De otro lado, no es casual que si recuperamos el sentido original de ‘mestizo’ en las categorías raciales coloniales se refiere a la mezcla racial entre ‘blanco’ e ‘indio’. Efectivamente, aunque el sentido de mestizo para el periodo republicano se fue transformando hasta hacer referencia a todas las mezclas, y reforzado en el siglo XX vino a significar ‘todos’, ‘lo negro’ en ese ‘todos’ mantuvo un estatuto minorizado y vergonzante²¹. Porque si bien la situación de ciudadanía de los grupos indígenas no es menos precaria o violenta, hay un hecho histórico fundante cuando se piensa en esos dos elementos como haciendo parte de la nación: mientras los indígenas fueron considerados súbditos del reino y defendidos como humanos tempranamente por pensadores como Bartolomé de las Casas (Arocha, 2001), los ‘negros’ “vinieron para acá de este lado del mar Atlántico como cosas. Desposeídos de todo atributo humano” (Díaz, 1948), como bienes muebles y mercancías (Arocha, 2001); mientras el pasado indígena podía ser ‘arqueologizado’ en el relato de un pasado ‘prehispánico’ civilizado²², los ‘rasgos negros’ y el ‘folclor negro’ eran signo de la barbarie y el atraso; mientras los grupos indígenas podían nombrarse pobladores ancestrales de estos territorios, los campesinos ‘negros’ del Pacífico no podían ser sino invasores de tierras baldías, que sólo podían reivindicar una tierra ancestral ‘imaginaria’: África²³.

En lugar de ser poseedores de una herencia cultural de sus antepasados, las personas negras son herederas de una desdicha ontológica²⁴: más que ser descendientes de pueblos africanos

²¹ En el caso de México, podemos revisar esa jerarquía en la *Raza Cósmica* de Vasconcelos (1948) [1925], una obra de referencia de la ideología del mestizaje que seguro influenció las ideologías de mestizaje de América Latina. Una crítica de la obra de Vasconcelos y sus relaciones con la simpatía del franquismo en América latina puede ser visto en Zapata Olivella (1951).

²² Arocha (1982) cit. en Friedemann (1983) se refiere incluso a intentos de pensamiento americanista a mediados del siglo XIX que utilizaron “la imagen del indio como símbolo de autenticidad” (74), pero excluyendo a los ‘negros’, en lo que Friedemann nombró como un “americanismo sin negros”.

²³ Utilizo ese adjetivo no con la intención de desconocer el lugar de África como referente histórico e identitario de las poblaciones afrocolombianas, sino insistiendo en la idea de que la construcción de África como unidad cultural coherente y homogénea es una construcción de tipo político. La escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2009) se refiere a la absurda denominación de África como si fuera un país dentro de los dispositivos que naturalizaron y homologaron una variedad enorme de pueblos, culturas y naciones.

²⁴ Haciendo eco del concepto ‘Desdicha Genealógica’ propuesto por Victorien Lavou (2002) y tomado de

diversos (mandingas, bantú, ewe-fon, akán, ashanti, yoruba, etc.), las personas negras son ante todo descendientes de esclavos. Sería anacrónico decir que las personas negras no tienen en la actualidad el estatuto político de ser ciudadanos, sin embargo, la marca ontológica que sin duda sustenta la médula de la discriminación es que su humanidad se ve siempre en riesgo de ser perdida: son descendientes de ‘cosas’ y no de personas. La herencia colonial de este principio (y digo principio porque hace parte de un sistema de valores dominantes) se perpetúa en nuestra sociedad.

Si pensamos en el fin del estatuto de las personas negras como ‘cosas’ representado en la abolición de la esclavitud en 1851, hemos de anotar que dicho acontecimiento no estuvo relacionado con una discusión sobre la igualdad racial, ni mucho menos con una reflexión, en una república naciente, sobre la necesidad de pensar la deshumanización a la que había sometido a una parte de su población y de la necesaria reparación para fundar una sociedad nueva. Como lo refiere Friedemann:

“Los negros fueron apenas materia de discusión jurídica y gran cantidad de energía se dedicó a dilucidar el problema de la libertad inmediata y absoluta sin indemnización o con indemnización estatal para los dueños. El problema de la abolición fue mercantil para las clases dominantes y no alcanzó la prosa, ni el verso, ni los escritos de los intelectuales” (1983:75)²⁵

En ese sentido, si bien hubo, tanto en el siglo XIX como en el XX, pensadores que podrían haber expuesto ideas humanistas en torno a la igualdad, pareciera que una discusión de envergadura nacional sobre la igualdad fue aplazada podríamos decir hasta avanzado el siglo XX, siendo la Constitución de 1991 la que sancionó de manera institucional el principio de igualdad y no discriminación²⁶.

Michel de Certeau.

²⁵ Efectivamente para toda la región de América Latina el argumento económico fue el principal factor de impulso de las reformas abolicionistas, centrado en el hecho de que la esclavitud era una institución inviable e insostenible. Esta cuestión fue reforzada por el cambio de sistema económico motivado por la revolución industrial y el avance del modelo capitalista en Europa en el siglo XIX.

²⁶ En la constitución anterior de 1886, ni siquiera las mujeres eran consideradas ciudadanas. Es explícito en el Artículo 22 que no habrá esclavos en Colombia y el Artículo 15 concede igualdad a todos los varones adultos

Sugiero que ese estatuto minoritario y difuso de la población afrocolombiana puede ser entendido a través de dos aportes, el primero de ellos venido del pensamiento de algunos políticos y pensadores negros de Colombia que en los años cuarenta hicieron parte de la primera expresión política que visibilizó la cuestión de la ‘raza’ en el país: El Club Negro de Colombia²⁷. Organización que tuvo por objetivo

“estimular los organismos oficiales para que se iniciara una campaña de incorporación de la población negra a la vida colectiva, que se realizaría a través de la exaltación de los valores negros que habían estado presentes en la vida del país” (Pisano 2008:2)

El segundo aporte es del ámbito académico y se refiere básicamente al trabajo de la antropóloga Nina de Friedemann en los años ochentas, y su propuesta en relación con el concepto de ‘invisibilidad’, que si bien no fue profundizado suficientemente por la autora tiene elementos muy ricos para entender el lugar de la gente negra en Colombia.

La invisibilidad se expresa en distintos niveles que van desde lo institucional, la construcción de la historia nacional, la formación de Colombia como nación o el relato sobre las fuentes de su constitución, hasta los conocimientos expertos producidos por las ciencias sociales, incluida la antropología. De hecho, el punto de partida de la reflexión de Friedemann es el pasaje tristemente célebre sobre la opinión de un colega de referencia en el campo de los estudios antropológicos que al ser consultado por ella sobre su trabajo afirmó que “estudiar negros no era antropología” (Friedemann, 1983:69).

trabajadores, lo cual por supuesto incluía a los varones negros adultos y trabajadores: “Son ciudadanos los colombianos varones mayores de veintiún años que ejerzan profesión, arte u oficio, o tengan ocupación lícita u otro medio legítimo y conocido de subsistencia”. Este principio de igualdad ya estaba consagrado en la Constitución Liberal de 1853, así: Artículo 5 núm. 10. “La igualdad de todos los derechos individuales; no debiendo ser reconocida ninguna distinción proveniente del nacimiento, de título nobiliario, o profesional, fuero o clase”.

²⁷ “La fundación del Club Negro de Colombia tuvo lugar el 20 de junio de 1943 con ocasión de una manifestación que tomó el nombre de “Día del negro” (...) [y] cuya Junta directiva estaba conformada por Marino Viveros (presidente), Helcías Martán Góngora, Manuel Zapata Olivella, Víctor M. Viveros y Natanael Díaz.” (Pisano, 2008:1-2). Aclaro que aquí me concentro sólo en algunas ideas de Natanael Díaz. Agradezco inmensamente a Pietro Pisano informaciones y documentos sobre el Club Negro de Colombia que hacen parte de su tesis de maestría en historia “Liderazgo político negro en Colombia. 1943-1964”. Ver en ese trabajo más detalles sobre este grupo así como una mirada crítica sobre sus límites para entender el racismo en Colombia.

La opinión de aquel colega puede ser tomada como una síntesis de una característica que ha marcado el campo de los estudios antropológicos sobre poblaciones negras en Colombia. Hace además eco de lo que ya antes había sido señalado por Aquiles Escalante en los años cincuentas (1954), quien desarrolló el primero de los trabajos antropológicos sobre la población negra en el país: ‘los negros no son objetos dignos de ser estudiados por la disciplina’ y la diferencia cultural, objeto central de su interés, estaría encarnada en los grupos indígenas. Esta cuestión tuvo vigencia al menos hasta los noventas, cuando se dio, según Restrepo (2004) una relativa profusión de estudios sobre poblaciones negras en el país.

Además de esta cuestión disciplinar la invisibilidad tiene una relación con la discriminación racial. Friedemann misma cuando explica el concepto de invisibilidad hace esa relación. Particularmente, se refirió a la dificultad de hablar sobre discriminación racial en Colombia y al recibo negativo que tenía plantear ese problema como un ‘problema nuestro’ en lo que algunos calificaron de “embelecios reaccionarios” (Friedemann, 1983:69). A propósito, pensemos en la recepción que tuvo en el país, en los años cuarentas, las actividades del Club Negro de Colombia. La tendencia de la prensa de la época fue argumentar que no tenían sentido porque no había prejuicios raciales en el país; más descabellada era aún la manifestación del ‘Día del Negro’ en Bogotá, una ciudad donde según la prensa no ‘había negros’ (Pisano, 2008).

Esto para decir, que la invisibilidad de la población negra es también la invisibilidad del racismo. No podemos entender entonces la invisibilidad como un accidente, es decir ‘como algo que no vemos’ sino ‘como algo que no queremos ver’. No es algo que pasamos inadvertido, sino que es un proceso que hace parte de un sistema con un propósito definido: subalternizar, negar, esconder, y esa negación hace parte de su fuerza, de su permanencia. En palabras de Friedemann:

“es parte de un proceso de discriminación socio-racial hacia el negro y que junto con la estereotipia son herramientas de un sistema de comunicación e información hegemónico, influido aún por el pensamiento europeo en su relación con África y

América. Invisibilidad que en Colombia se ha proyectado en tiempo y espacio a lo largo de casi cinco siglos y que se ha plasmado en variados ámbitos de la ciencia y la política. Invisibilidad que se apoya en una negación de la actualidad y de la historia de los africanos negros y sus descendientes en América”. (Friedemann 1983:70)

Los ‘negros’ no son entonces invisibles, son invisibilizados. Para recurrir a otra metáfora sensorial propuesta por Friedemann, ante la denuncia del racismo y ante la demanda de reconocimiento de la gente negra, la sociedad colombiana es una “una muchedumbre sin oídos” (1983:77). En palabras de Natanael Díaz:

“La historia que suele ser muda cuando se trata de hombres negros extraordinarios nos dice como ha sido de brillante nuestro papel cuando fue posible que los otros permitieran nuestra actuación” (1948)

Al invisibilizar la población negra también se oculta el crimen que está bajo la riqueza de las elites locales y de los países europeos: la esclavitud. Natanael Díaz, en los años cuarentas, tiene un argumento fundamental al respecto:

“bajo el imperio del bárbaro sistema esclavista, y luego, en la era de la libertad, los negros, más que ninguno otro grupo racial, hemos contribuido al dominio de América. Todo lo monumental que hay en ella, las murallas y los palacios de los virreyes, los templos y los caminos, los puertos innumerables de sus océanos, el desarrollo de su riqueza agrícola, fueron construidos por mano de negros engrillados y marcados o pagados con salarios misérrimos. *No hay en la edad contemporánea ninguna manifestación de superación humana que no tenga su raíz remota en la esclavitud de los negros*²⁸”. (1948)

Y más adelante como síntesis subraya el político negro:

²⁸ Cursivas mías. Cabe mencionar que esta relación entre modernidad y colonialismo es un argumento básico de las ciencias sociales contemporáneas difundido y sistematizado por Walter Mignolo en su libro *El lado oscuro del Renacimiento* (1997), que sin duda es deudor del pensamiento de pensadores negros como Aimé Césaire en relación con el colonialismo, ideas que, como vemos, se expresaron también en políticos negros en Colombia aunque con menor grado de difusión y sistematización.

“La América se hizo grande por gracia de nuestro vencimiento. El oro, que revolucionó las maneras de ser de la economía, fue extraído de las minas por nuestras manos en las cuales quedó apenas el brillo dolorido y escarlata de las múltiples heridas sangrantes”. (Díaz, 1948)²⁹

Podríamos también entender la cuestión de la invisibilidad como un efecto de la ‘forma de mirar’ en el sentido propuesto por Mary Louise Pratt (1997) como la visión del mundo del dominante que se hace pasar como la realidad y entendiendo ‘mirar’ también como una forma de dominar. Es decir, invisibilizar es una forma de representación o como lo afirma Cunin³⁰ refiriéndose también al concepto de Friedemann: “la invisibilidad es, antes que nada, arte de la imagen” (2003:78).

Cuando pienso en el sugestivo título del trabajo de Claudia Mosquera “Acá antes no se veían negros” (1998), aunque se refiere a una novedad en la migración afrocolombiana³¹, no dejo de pensar en la vigencia de esa cuestión de la invisibilidad como componente ideológico. En otra investigación³² en la que participé tuvimos esta experiencia:

Después de seguir los datos del estudio de Arocha et al. (2002) sobre la presencia de la gente negra en Bogotá, el equipo optó por escoger la localidad de San Cristóbal que según los datos de ese estudio tenía un importante número de población afrocolombiana y aprovechando que habíamos logrado concretar contactos con funcionarios que coordinaban proyectos de atención social en esa localidad. A pesar de que veíamos

²⁹ Argumento similar expone Franklin Frazier (1975) para el caso de Estados Unidos, argumentando que tanto el florecimiento económico de ese país como la posibilidad en el mundo occidental del desarrollo del capitalismo es dependiente de la institución esclavista y de los réditos de las plantaciones algodoneras, azucareras y de tabaco.

³⁰ Cunin (2003) insiste en los límites de esta categoría, yo me ubico frente a ella de otro lado: en las oportunidades que brinda. Comparto con la autora la necesidad de tener una mirada relacional de ese concepto en el sentido de entender no sólo el lado de quien mira sino también de quien es mirado. A propósito más adelante retomaremos algo de esto en la noción de invisibilidad como ejercida por las personas negras, cuestión que es apreciable en micro en la anticipación a posibles experiencias de discriminación pero también a un nivel más macro en el proceso de ascenso social de la población negra.

³¹ Efectivamente Mosquera (1998) registrar un aumento en la presencia de la población negra en la ciudad de Bogotá asociada, entre otras cosas, a la ola de desplazamiento creciente desde el Pacífico que desde el año 1995-1996 inició un periodo de intensificación de la violencia por la presencia de grupos armados en la zona ligada al creciente interés por los recursos estratégicos de esa región, especialmente la región del Atrato.

³² “El Género en las discriminaciones raciales y en las recomposiciones identitarias” (2005). Coordinado por Donny Meertens.

personas que nosotros identificábamos como personas negras y que de hecho pudimos hacer nuestro trabajo de campo, incluidas varias personas que usaban los servicios del Distrito, los funcionarios insistían en que nos habíamos equivocado en escoger esa localidad.

Como lo refiere Viveros, a propósito de esa misma investigación:

“Las y los funcionarios suponen, por ejemplo, que las y los usuarios negros de sus programas son inmigrantes recientes, procedentes de otras regiones del país y que en virtud de sus diferencias culturales experimentan muchas dificultades para integrarse a la vida en la Capital. Esta suposición no es necesariamente cierta; por una parte, muchas de las personas negras que viven en la localidad llevan mucho tiempo residiendo en la ciudad y otras, incluso, nacieron en Bogotá. Sólo un pequeño pero creciente porcentaje está compuesto de inmigrantes recientes provenientes de regiones en las que la intensificación del conflicto armado ha dado lugar a desplazamientos forzados (Meertens, 2002)”. (Viveros 2007:18)

Me surgen al menos dos preguntas al recordar esta experiencia. La primera es ¿por qué no los veían? Y la segunda ¿por qué aquellos funcionarios no los podían imaginar como bogotanos? Es decir, como vecinos que hacían parte de la localidad donde trabajaban. Las repuestas posibles apuntan en mi opinión a la cuestión de la diferencia, en el sentido de que las personas negras son generalmente considerada extranjeras, desterradas, además de suponer que todas son rurales y desplazadas. Imagen que contrasta con el hecho de que el porcentaje mayor de población negra es urbano.

Si bien la categoría invisibilidad tiene límites, considero que da cuenta de una manera de ‘mirar’ a la población negra por parte del resto de la nación. Efectivamente, las categorías son recibidas y usadas con objetivos específicos y que cada quien encontrará su utilidad según las preguntas que le asaltan. Cuando se mira este concepto podemos entenderlo como una contradicción si estamos hablando de prejuicio racial, pues como afirma Cunin (2003) el color se ve, los ‘negros’ se ven. Pero si nos acercamos al concepto desde otra perspectiva, podemos entender que las ideas del Club Negro y de Natanel Díaz en los años

cuarentas y la discusión de Friedemann, en los años ochentas, sobre la invisibilidad no está relacionada con ‘ver’ sino con ‘reconocer’; y el dilema del reconocimiento del aporte de las personas negras a la construcción de la nación pasa por el reconocimiento de las personas negras como humanas. Así también el reconocimiento de la diferencia cultural está en ese mismo registro. En ese sentido entiendo la empresa tanto de Friedemann como de Arocha por hacer visible ese reconocimiento en el ámbito académico desde los años ochentas, así no necesariamente comparta el lugar central que tiene la diferencia cultural como requisito para ese reconocimiento.

La idea que quiero resaltar es que ese estatuto minoritario (invisibilidad según Friedemann, no-estatus según Cunin) hace parte del sistema que mantiene a las personas negras en un lugar subordinado. La cuestión no está entonces en pensar que ‘los negros no se ven’ o ‘no existen’, porque las y los colombianos los ubican bien (precisamente para discriminarlos), a pesar de las categorías intermedias y las posibilidades de ‘jugar’ con esa pertenencia y esa apariencia (Cunin, 2003). Creo que el meollo del asunto es la dificultad de hacer de lo negro un lugar político, porque precisamente no ha sido un lugar legítimo de donde se puede hablar para decir ‘somos’ o para decir tenemos este problema: el racismo.

3. Mestizaje y racismo

Mestizaje, es sin duda, una institución fundamental en la comprensión de las construcciones nacionales latinoamericanas. Sin embargo, es una categoría confusa (Bernard y Gruzinski, 1996; Viveros, 2004), que además “se construye sobre la mezcla incontrolada de lo social y de lo biológico, del conocimiento científico y del popular” (Benoist y Bonniol, 1994 cit. en Cunin, 2003:25). Los sentidos históricos de esa categoría van desde ser entendida como un lastre que no permitía el progreso y que debía ser combatido, hasta una riqueza que fundamentaría la nación.

Colombia, es un caso bien particular en la historia de la formación de las naciones latinoamericanas, ya que no tuvo un fuerte pensamiento indigenista asociado a una

revolución de tipo nacional como en el caso de México o de Perú, ni tuvo una tradición de ensayistas en relación con la identidad nacional como en el caso tanto de estos dos países como de Brasil. Sin embargo, las elites criollas encontraron los medios para narrar la nación que querían para sí, utilizando materiales comunes a otras formaciones nacionales latinoamericanas: las ideas sobre ‘raza’ y la cuestión del mestizaje.

En el periodo colonial, como lo expone Wade (1997), el territorio ahora llamado Colombia se caracterizó por contener una “sociedad de castas”, es decir que “a pesar de los altos grados de mezcla racial y cultural, la estratificación social, en la que las características raciales tienen una parte importante, fue enérgicamente marcada” (Wade, 1997:39), y precisamente las posiciones en esa estratificación social estaban determinadas por los grados de mezcla racial (Wade, 1997).

La cuestión de la ‘pureza de sangre’ colonial en la que el elemento blanco era valorado, y el negro e indígena despreciado, como lo advierte también Wade (1997) continuó en la época republicana aunque de una manera diferente y respondiendo a una cuestión diferente: la identidad como nación. A la hora, entonces, de construir un proyecto de nación moderna, las elites criollas tuvieron que crear también el mito de origen de esa nación, y el mestizaje fue uno de sus componentes más fuertes, respondiendo a la dificultad de enfrentar “la naturaleza claramente mezclada de la población contra las connotaciones claramente blancas de progreso y modernidad” (Wade, 1997:41) y el fracaso que representó la promoción de la migración eugenésica propiciada desde el Estado, en la primera mitad del siglo XX, con el fin de estimular la migración de blancos europeos que ‘mejoraran la raza’.

Ese relato del mestizaje sigue siendo narrado hasta hoy, aunque el lenguaje del multiculturalismo liberal de la Constitución de 1991 ciertamente introduce una cuestión que complejiza el asunto. Efectivamente, la narración como nación ya no empieza por ‘somos mestizos’, sino por ‘somos una nación pluriétnica y multicultural’, efectivamente una formulación políticamente más incluyente, pero que no elude la cuestión de una comprensión esencialista de la diferencia cultural. Podemos incluso identificar que no ha desaparecido la idea de ‘raza’ ni como concepto ni como reguladora de las relaciones

sociales, de hecho, aún, el estatuto ciudadano de la población negra en el país sigue rezagado, a pesar de ser objeto de una ley específica (Ley 70 de 1993), desarrollo de un artículo transitorio³³ de la reforma constitucional, advirtiendo que la población negra no estuvo representada en la Asamblea Nacional Constituyente. Tanto el lenguaje multicultural, como el ‘mito del mestizaje’ eluden la cuestión del racismo, promoviendo una idea generalizada acerca de la ‘democratización de las relaciones raciales’ y de la poca pertinencia que tiene hablar de ‘raza’ – como categoría social – en la actualidad.

Volviendo a la cuestión del mito fundador del mestizaje: la idealización de la mezcla resultado de la colonización fue uno de los caminos que siguieron varias naciones latinoamericanas. En estos relatos se intentaba integrar lo indígena especialmente en la narración de un pasado glorioso y en algunos países como México y Perú como un elemento tendiente a la civilización³⁴. Justificar esto para un país como Colombia, que no contaba con los vestigios históricos evidentes de ‘grandes civilizaciones’, fue más difícil, pero a pesar de ese escollo se formaron relatos en relación con los pasados gloriosos indígenas, aunque su integración como parte del presente era bastante precaria. ‘Lo negro’ es más ausente aún, y su integración al relato nacional de manera institucional más reciente en el caso de Colombia, quizá se puede fechar en los años noventas, aunque voces no oficiales reflexionaron sobre el aporte del elemento ‘negro’ en la construcción de la nación, sea a través de la deuda económica que significó la esclavitud (Club Negro y Natanael Díaz en los años cuarentas) sea a través de la valoración de su riqueza cultural (representada principalmente en los trabajos de Manuel Zapata Olivella en los años cuarentas y cincuentas³⁵).

A pesar de las múltiples posibilidades de la mezcla racial y “cualesquiera que sean las ambigüedades del terreno, “negro”, “indígena” y “blanco” permanecen como símbolos e identidades poderosas que personas reales se atribuyen y reclaman” (Wade, 1997:54), y

³³ No es casual que las poblaciones negras entraran en la reforma constitucional como artículo transitorio.

³⁴ Cf. Para el caso de Perú De la Cadena (2004)

³⁵ Detalles sobre la producción de Manuel Zapata Olivella, sin duda, uno de los pioneros en el estudio y difusión de la cultura afrocolombiana, junto con Delia Zapata Olivella, pueden ser encontrados en Viveros (2009).

como lo muestran Osorio (2001) y Soler (2009) ha sido una representación fuertemente difundida en los textos escolares, lo que muestra la posibilidad de generar un fuerte consenso en la población general sobre ese símbolo.



Europa sostenida por Africa y América, grabado de William Blake, 1792. Aparece en el texto escolar *Sociedad en Construcción 7*, de 1996 utilizado en la enseñanza secundaria de Colombia (Cf. Osorio, 2001:189).³⁶

El mito fundador de las tres razas y su fusión en un sólo pueblo: el mestizo, pretende ocultar las jerarquías raciales que están detrás de esta mezcla presentada como neutra, y que lejos de ser la fusión cósmica de 'lo blanco', 'lo negro' y 'lo indio', en últimas es más

³⁶ En el trabajo de Zenaida Osorio (2001) hay una interesante sección sobre tipos y razas en los textos escolares, que muestra como en la actualidad se difunden ideas e imágenes raciales en los textos de enseñanza escolar en el país.

blanco que cualquier otra cosa (a veces con un poco de 'indio', especialmente si hay de donde construir un referente histórico tendiente a la 'civilización'). Y eso fue explícito en los proyectos de blanqueamiento racial concretados en el favorecimiento de la migración europea en el siglo XIX para redimir la suma de defectos de nuestra indeseable mezcla, fórmula más exitosa, como ya se dijo, en los países del Cono Sur.

En Colombia, al no funcionar muy bien esa fórmula de blanqueamiento, quizá no siendo un destino atrayente para las migraciones europeas y con un gran número de población mezclada, se instaló más en la idea de una "nación mestiza blanqueda" (Wade, 1997). Es decir, los mestizos más claros se convirtieron de alguna manera en los 'blancos locales'. La Comisión Corográfica que se propuso verificar las posibilidades de desarrollo del país e inventariar los recursos raciales para tal fin, evaluó la preocupante inferioridad de nuestros 'ingredientes' para una nación mestiza moderna (idea compartida por varios políticos, funcionarios del Estado e intelectuales influyentes del país) y continuó la difusión de las ideas sobre la inferioridad de la gente negra y de la gente de las zonas bajas (calentanos) (Gil y Padilla, 2003). Y esto no es sólo del siglo XIX, en el XX, personajes como el presidente Laureano Gómez siguió sustentando ideas abiertamente racistas en relación con la construcción de la nación (Wade, 1997).

Teniendo en cuenta los argumentos expuestos hasta aquí, el mestizaje lo podemos entender no "como el resultado del encuentro entre poblaciones europeas, indígenas y africanas, sino como un punto de partida" (Cunin, 2003:27), un elemento fundacional del discurso de nación.

Es decir, podemos entender que, lejos de ser un resultado, el mestizaje es una forma de acción, un proyecto de las elites criollas y luego blanco-mestizas para fundamentar el proyecto nacional que pretendían llevar a cabo. El mestizaje, puede ser considerado entonces como una ideología de supremacía racial, en el entendido que en algunas dinámicas sociales 'mestizo' puede ser reemplazado por 'blanco local'. El mestizo, a diferencia de la época colonial que era una categoría estigmatizada en relación con la

ideología de la pureza de sangre, se vuelve la norma, pero la ‘norma imperfecta’, es decir los que ofician de blancos en lo local, ‘blancos de mentiras’, pero al fin blancos.

A esta forma de entender el mestizaje se une su uso como un dispositivo que genera la ilusión de la igualdad. Es decir, el mestizaje exaltado como un valor se vuelve también la manera de ocultar y subvalorar las tensiones y las desigualdades raciales. En este sentido, desvelando ese significado del mestizaje, cuando se dice que nuestra sociedad colombiana es mestiza, como lo son las repúblicas latinoamericanas en comparación con Estados Unidos o Sudáfrica, lo que se puede estar describiendo es cómo administramos nuestras diferencias. Cuando decimos ‘somos mestizos’ también podemos estar diciendo ‘así es nuestro suave racismo’.

Con una historia diferente, podemos entender en el mismo universo el término más contemporáneo de multiculturalismo. Es decir, entenderlo como un proyecto, como una ideología política y como una manera de gestionar las diferencias. Como lo refiere Cunin (2003), citando el trabajo de Taboada Leonetti (2000) hay una diferencia entre multiculturalidad, entendida como una característica de las sociedades y más específicamente de los estados que tiene a su interior una variedad de grupos culturales, y multiculturalismo, como

“una forma de gestión política de la multiculturalidad, es decir, el reconocimiento institucional de la naturaleza multicultural de la sociedad en cuestión y la inscripción consecuente de unas medidas legislativas que buscan preservar los derechos culturales de cada uno de los grupos en cuestión y particularmente de los grupos culturales minoritarios” (Cunin, 2003:38)

A esa distinción analítica, es bueno agregar la asociación entre multiculturalismo y liberalismo económico, esto considerando la forma de gestionar la diferencia y lidiar con las nacionalidades en la ola más reciente del capitalismo global en la que la diferencia cultural también es mercancía, turismo y empresa³⁷.

³⁷ Ver el trabajo ‘Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional’ del filósofo esloveno

4. El racismo ‘disperso’

Cuando titulo este apartado como ‘racismo disperso’ es porque el sistema racial colombiano no corresponde a un modelo de tipo estatal o explícito. El adjetivo disperso no quiere decir que no esté organizado, que no tenga lógicas de funcionamiento y que no sea sistemático, sino que aparenta no serlo y que esa forma soterrada hace parte de su fortaleza.

Si miramos lo que dicen algunos investigadores e investigadoras que han reflexionado sobre ese racismo local nos encontramos frecuentemente con el siguiente vocabulario: el mestizaje lo hace imperceptible (Mosquera, 1998; Cunin, 2003; Vázquez, 2007), tensión, ambigüedad (Wade, 1997; Vazquez 2007); conflicto soterrado (Arocha, 2001), un tema del cual no se habla (Arocha, 2001; Cunin, 2003; Vazquez 2007); racismo sutil, racismo de buena fe (Viveros, 2007).

Todos estos autores y autoras³⁸ de alguna manera coinciden en dos ideas claves: 1) que el modelo más representativo en las ciencias sociales para entender el racismo – el segregacionista, tipo Estados Unidos - no es pertinente para interpretar el fenómeno del racismo en Colombia; 2) el funcionamiento del racismo está íntimamente ligado a la ideología del mestizaje, no tanto como su ‘distractor’ o una capa que lo oculta, sino como un recurso ideológico que hace parte misma del sistema de ese racismo local (Cunin, 2003). Quisiera precisar algunos de esos aportes.

El primero, se refiere al trabajo de Mosquera (1998). La autora trae los argumentos de Wieviorka (1992) quien, entendiendo que el racismo tiene varias modalidades de expresión, propone cuatro planos o niveles de racismo: infrarracismo, racismo fragmentado, racismo como política y racismo total (Wieviorka, 1992). Como bien sintetiza la autora el argumento de Wieviorka:

Slavoj Žižek (1998).

³⁸ Nótese que, a excepción de Wade y Cunin, todos se refieren a investigaciones en la ciudad de Bogotá. Si obviamos la frontera disciplinar (la mayoría antropólogos) son trabajos realizados desde las ciencias sociales que recurren no tanto a fuentes cuantitativas, sino a una combinación de referencias históricas, elementos culturales y políticos de la sociedad colombiana e interpretaciones sobre la sociabilidad y las interacciones cotidianas. Conozco trabajos sobre discriminación racial en Cali de corte más cuantitativo y centrados en la cuestión de la inserción laboral, pero me interesa aquí mencionar los trabajos que aportan elementos más cualitativos de explicación.

“La diferencia entre unos y otros radica en los mayores niveles de politización del racismo: mientras que las dos primeras no implican la adopción de políticas definidas, de prácticas y acciones; las dos últimas formas hacen del racismo una fuerza movilizadora de la sociedad”. (Mosquera, 1998:90).

A propósito de estos planos, la autora sugiere que dos de ellos son particularmente útiles para entender el caso colombiano: ‘infrarracismo’ y ‘racismo fragmentado’. El primero de ellos teniendo en cuenta “los cruces que se pueden establecer entre clase social y pertenencia étnica” (Mosquera, 1998:90) y el segundo, por la posibilidad de tener un grado de observación y cuantificación. Para el momento en el que hizo su trabajo Mosquera esa cuantificación de los efectos del racismo representado en calidad de vida, inserción laboral, segregación espacial, etc. era parcialmente sustentable, como lo dice ella misma, pero al día de hoy contamos con estudios cuantitativos basados en encuestas fuertemente representativas como el Censo o las Encuesta de Hogares que permiten cuantificar esos efectos diferenciados.

Haciendo una síntesis, acomodación y complementación del modelo de Wieviorka (1992) y siguiendo la indicación de Mosquera (1998) de tener en cuenta los dos primeros planos de su modelo (el infra-racismo y el racismo fragmentado), propongo que ‘nuestro racismo’ tendría las siguientes características:

- *Es aparentemente desarticulado.* Es difícil hacer relación directa entre las ideas racistas y las prácticas discriminatorias, menos aún entre los actores que ‘piensan el racismo’ y los que lo ‘hacen’.
- Se observa la *presencia y difusión de ideas racistas y de prejuicios.*
- *La violencia aparece difusa o muy localizada.* No obedece a un principio sistemático (como lo hay por ejemplo en la violencia moral paraestatal hacia otras minorías por orientación sexual e identidad de género o por ideología política).
- *La segregación espacial es más marcada por clase social que por ‘raza’.* Aunque pueda haber una relación directa entre pobreza y ‘raza’, la pauta predominante de

marginación espacial se centra en la clase. De hecho, algunas personas negras pueden vivir en barrios de clase media y unos pocos en barrios de clase alta, sin que esto signifique que no sean discriminados.

- *No es posible identificar instituciones sociales específicas* que administren ese racismo. Aunque las instituciones sociales, incluidas las del Estado, pueden realizar actos racistas no fueron constituidas para ello. Es un hecho azaroso que en una oficina de atención al usuario una persona negra no sea atendida a tiempo basado en un prejuicio racial: la institución no fue creada específicamente para ‘discriminar’, como la burocracia relacionada con el diseño separado de baños en los Estados Unidos o con los campos de concentración nazis en Alemania.
- *No es posible identificar leyes o políticas públicas.* De hecho existen leyes que explícitamente prohíben la discriminación.
- *Los prejuicios son cuantificables o visibles.* Mírense por ejemplo los resultados de la Encuesta Bienal de Culturas de Bogotá en los que aparecen posiciones explícitamente discriminatorias tanto por color de piel como por otros marcadores, o los blogs en internet con opiniones abiertas y violentamente racistas que suscriben a la ‘libertad de opinión’.
- *Los efectos son cuantificables.* En estudios cuantitativos que muestran que las variables ‘raza’, ‘color de piel’ o ‘etnia’ son significativas en índices de calidad de vida, acceso a la educación, esperanza de vida, segregación espacial e inserción laboral.
- *Existen normas de prestigio social y circulación basadas en prejuicios raciales.* Como el derecho de admisión, la presentación personal, las interacciones cotidianas y las reglas endogámicas sobre el matrimonio.
- *El racismo no tiene un lugar político.* Como ‘no existe’ o es difícilmente sustentable se hace impropio también su denuncia o su análisis sea de forma individual o colectiva, sea desde lo académico o desde los movimientos sociales.

Como vemos, el modelo fue principalmente complementado con aspectos de la sociabilidad y la vida cotidiana que aparecen poco en ese esquema. Esto, siguiendo el argumento de Guillaumin (1972) de no establecer una jerarquía entre lo sistemático e institucional y los actos banales e inocentes de la vida cotidiana, entre las ideas y los actos: “el sentido no existe en sí mismo, sino en el acto concreto” (Guillaumin, 1972:8), dice la autora. Este argumento nos hace pensar que la banalidad de la vida cotidiana contiene ‘el secreto’ de la permanencia de ese sistema.

En ese orden de ideas, quiero traer otro argumento en mi opinión fundamental para elaborar este marco de comprensión. Esta vez, un argumento trabajado por Viveros (2007) incorporando la noción de racismo cotidiano de Philomena Essed (1991).

Como lo refiere la autora:

“Lo distintivo del racismo cotidiano, según Philomena Essed (1991) es que se acude a prácticas tan recurrentes y habituales que ya hacen parte de actitudes y comportamientos socializados. Por eso no son percibidas como actos de racismo, ya que hacen parte del *ethos* o ambiente sociocultural de la organización de la sociedad colombiana“(Viveros, 2007:118)

“En efecto, en nuestro país las manifestaciones de racismo casi nunca son espectaculares y la discriminación racial se practica a nivel individual, bajo una forma más de exclusión que de agresión”. (Viveros, 2007:119)

Así también, cuando Arocha (2001) insiste en que la particularidad de la discriminación hacia afrocolombianos y afrocolombianas se centra en los estereotipos, significa que la interacción cotidiana – donde se dan los apodos, las burlas, las estigmatizaciones - es nuestro ‘espacio de racismo’ (parafraseando a Wieviorka, 1992). Efectivamente, los estereotipos son administrados por las personas en las interacciones cotidianas, y no debemos verlos como frases inconexas e inofensivas, pues es en ellos que se multiplica un sistema inferiorizante hacia las personas negras, en reemplazo de instituciones que lo hagan

sistemáticamente. Hacen parte de esa función también los estereotipos aparentemente positivos:

“Tampoco se piensan detenidamente las alusiones a que las personas negras están exclusivamente dotadas físicamente y, por tanto, están destinadas sólo a descollar en ámbitos como los del baile y el deporte. O la fascinación que se percibe en las descripciones que hacen las funcionarias de los niños negros como particularmente bellos y graciosos. La naturalización de la diferencia, así no se atribuyan rasgos específicos negativos al “otro”, constituye un acto de negación de la libertad individual de los miembros del grupo racializado, puesto que éstos no son percibidos sino como grupo o fragmento de grupo, sin existencia individual propia. Y corresponden a lo que Colette Guillaumin (2002) denomina el racismo positivo”. (Viveros, 2007:118)

Aunque se nutran de materiales comunes, como son administradas individualmente, esas representaciones racistas son recreadas de acuerdo a las posiciones sociales, las trayectorias y la proximidad o no con las personas negras. Las personas entonces agregan, sustraen o recrean esos argumentos. Un ejemplo expuesto por Vázquez (2007), en un trabajo sobre discriminación en la escuela nos ayuda a entender ese proceder. La autora cita el testimonio de un profesor de educación física, de uno de los colegios donde hizo su trabajo de campo, para mostrar una teoría sobre la habilidad innata de las personas negras para los deportes. El profesor de educación física dice lo siguiente:

“Definitivamente, las personas de esta raza muestran mucho la alegría siempre, la espontaneidad, por el hecho de estar muy cerca a la costa, el ambiente, la temperatura misma [...] eso da para que ellos se integren con mucha facilidad a cualquier grupo [...] Y, aparte de eso, en su cuestión fisiológica [...] por su constitución física también les da para que sus fibras musculares, que tienen un carácter más rojizo [...] da mayor velocidad, da mayor fuerza y mayor agilidad, entonces todo esto también tiene un argumento de índole fisiológica para que ellos se destaquen”. (Vázquez, 2007:474)

Aunque se basa en ideas sobre el determinismo ambiental y seguramente en algún artículo de divulgación científica contemporáneo que leyó, él construye una ‘teoría propia’ de esa diferencia racial añadiendo sus prejuicios y sus observaciones al respecto. Esto se inscribiría en una versión más general sobre lo que podríamos llamar ‘el cuerpo negro’, sin embargo este será el corpus racista del profesor fulanito de tal.

Finalmente, un aspecto que está tanto en la vida cotidiana pero que tiene un aspecto institucional es la cuestión de la ‘denegación del racismo’. Digo institucional porque no permite tomar medidas públicas al respecto.

Como lo expresa, tanto Viveros (2007) como Vázquez (2007) existe una actitud defensiva ante las preguntas por el racismo y

“Esta actitud defensiva debe leerse como una denegación del racismo en un contexto institucional, en el cual es prácticamente imposible hacer una reflexión sobre la forma en que las políticas estatales reproducen las prácticas discriminatorias que operan en la sociedad al privilegiar las relaciones de poder y dominación de unos grupos sociales, étnico-raciales y de género sobre otros”. (Viveros, 2007:120)

“Éste [el racismo] continúa siendo un tema incómodo que se aborda de soslayo y se escamotea tras la ideología del mestizaje constitutivo de la nación (Vázquez, 2007: 472)

Si no se habla no existe, no existe luego no se habla, en un círculo vicioso que no se cierra:

“En alguna ocasión se me ocurrió preguntarle a la directora de un plantel si en la escuela había políticas frente a la discriminación. Ella me respondió en un tono molesto que eso no era necesario, pues en la escuela “esas cosas no tenían cabida”. Una vez más, evitar hablar de “esas cosas” pareció la única solución”. (Vázquez, 2007: 478)

Este aspecto de las relaciones sociales que se establecen en la vida cotidiana, que en adelante nombraré como sociabilidad, creo que es un punto que merece ser hilado con conceptos más estructurales o fundantes. Para tal propósito quiero traer finalmente a este corpus de explicación los aportes de dos antropólogos poco considerados en el caso colombiano en la imbricación entre sociabilidad y racismo: se trata de Roberto da Matta y Louis Dumont.

5. Racismo, sociabilidad y modernidad

La relación entre racismo y modernidad-colonialidad es algo que más o menos fue abordado desde el punto de vista histórico en el segundo título de este capítulo referente al estatus de la población negra y que aparecerá nuevamente cuando se explique las relaciones entre 'raza' y clase en el capítulo V. Como mencioné, ahora no me ocuparé de ese nivel más general sino de la sociabilidad, pero entendiéndola como parte fundamental del entramado de poder. Pensando que aspectos de la sociabilidad en general, deben ser considerados para entender cómo se establecen diferencias y se discrimina.

Antes de adentrarme en algunos argumentos de Da Matta sobre la sociabilidad, es necesario aclarar algunas ideas de Dumont, especialmente la distinción entre persona e individuo que será fundamental para el argumento de Da Matta.

El trabajo *Homo hierarquicus* (Dumont, 1967), es sin duda, un clásico de la antropología social, sobre las sociedades de castas, en este caso de la India. La pregunta que surgirá en el lector ahora puede ser, que si ya había afirmado que el modelo segregacionista no es satisfactorio para interpretar el racismo colombiano ¿por qué introduzco ahora un trabajo sobre una sociedad de castas? Un caso más extremo y lejano aún que el de Estados Unidos.

Si bien el trabajo sobre Dumont es de interés para los estudiosos de la India y representó un importante aporte para el debate sobre las castas, las clases y la estratificación social en la

antropología en los años sesentas, no es mi interés aquí abordar este tema³⁹. La pertinencia de citar a Dumont tiene que ver con la idea de que su trabajo es una antropología sobre la modernidad, quizá de las primeras, y no sólo una etnografía sobre una sociedad extraña: si es que esa no es la vocación de la antropología en general: conocer a los ‘otros’ para intentar saber algo de sí mismos... de la propia sociedad.

Quizá el elemento más interesante del autor para este tema es que la comparación de una sociedad en sus palabras ‘holista’ (la de la India) y otra ‘individualista’ (Europa Occidental) no lleva a la conclusión de que en una está más presente la jerarquía que en la otra, más bien permitió analizar la jerarquía como una categoría pertinente también para las sociedades modernas y de clases.

Existe una aversión de las sociedades occidentales democráticas de abordar el tema de la jerarquía, suponiendo además que ella es más pertinente para hablar de sociedades ‘tradicionales’ (Dumont, 1987). Teniendo en cuenta que la igualdad es un principio del modelo de sociedad democrática, hablar de jerarquías, incluidas las raciales, resulta supremamente incómodo para la perpetuación de ese espejismo de igualdad.

Es alrededor del tema de la jerarquía en la sociabilidad y de la distinción entre persona e individuo que Roberto Da Matta plantea una reflexión que considero de gran utilidad para entender el funcionamiento del racismo en Latinoamérica, incluida Colombia. Esa reflexión está contenida básicamente en el capítulo IV de su libro *Carnavais, Malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*⁴⁰, titulado “*Você sabe com quem está falando?*” (¿sabe usted con quien está hablando?)

El autor, con distintos ejemplos de situaciones cotidianas, muestra como esa frase es enunciada cuando se quiere poner en claro jerarquías sociales, esto, a sabiendas de que sería algo ilógico en una sociedad democrática donde todas las personas son iguales sin importar

³⁹ Para una síntesis sobre este argumento ver el artículo de Evans-Pritchard “Casta, racismo y estratificación social” (1960).

⁴⁰ Este libro publicado en 1979 es un clásico de la antropología brasileña en el cual son analizados algunos rituales de la sociedad brasileña: el Carnaval, la Semana de la Patria, las procesiones religiosas de la iglesia católica, además de rituales de la vida cotidiana.

la clase social, el apellido, el sexo, la profesión o el color de piel. Esa expresión “implica una separación radical y autoritaria de dos posiciones sociales real o teóricamente diferenciadas”. (Da Matta, 1983:139) y “revela nuestro formalismo y nuestra forma velada (y hasta hipócrita) de demostración de los más violentos prejuicios” (Da Matta, 1983:140). Cuestión que contrasta con una imagen de la nación brasileña como una sociedad cordial en la sociabilidad en general y democrática en las relaciones raciales.⁴¹

Citando a un entrevistado, Da Matta muestra las situaciones concretas en las que se usa:

“Creo que una persona necesariamente usará la expresión cuando: a) siente su autoridad amenazada (o disminuida); b) desea imponer de forma cabal y definitiva su poder; c) consciente o inconscientemente percibe en su interlocutor una posibilidad de inferiorizarlo en relación con su *estatus social*; d) es una persona interiormente débil o que sufre complejo de inferioridad; e) el interlocutor, de una forma u otra, es percibido como una amenaza al cargo que ocupa”. (Da Matta, 1983:144)

Pensando en esos elementos para Colombia, la lógica de la frase alude a que si bien no hay un sistema explícito de separación o de jerarquía, cada quien conoce un código en el que sabe cual es su lugar en el mundo social: en ese sentido sabrá a quien tutear y a quien no, a quien hacer esperar y a quien no, delante de quien ponerse de pie y delante de quien quedarse sentado, a quien alzarle la voz y a quien no, a quien decir el nombre y a quien llamar señor o señora. En esa lógica entran entonces las normas de urbanidad como todas aquellas expresiones que recuerdan la jerarquía social: ‘ubícate’; ‘¿sabe usted quien soy yo?’; ‘no sabe con quién se metió’; ‘es que yo soy fulanito de tal y me tienen que atender’; ‘buenos días vengo por lo del trabajo, de parte del señor fulano de tal’; ‘quién se cree usted que es’; ‘a mí no me pueden tratar como a los demás’, ‘Doctor...’

Esa lógica codificada de la sociabilidad se manifiesta en las experiencias de discriminación como se analizará más tarde. Algunos de los entrevistados cuando enfrentan esas

⁴¹ Imagen fuertemente reforzada por la literatura, incluida la antropológica y en la que podemos destacar *Casa grande e Senzala* De Gilberto Freyre (1933) y *Raízes do Brasil* de Sergio Buarque de Holanda (1936).

experiencias, sobre todo frente a personas que ocupan un lugar social inferior: meseros, porteros, etc. acuden a su posición como dominantes sea en el orden de clase o través de posiciones de poder por el cargo que ocupan o por el grado de educación que tienen.

En la distinción propuesta por Dumont en esas interacciones estaría en escena más una persona que un individuo y en medio de la reglas de una sociedad total (holista) más que individualista. Cabe decir, que el tipo de modernidad de los países latinoamericanos combina las reglas de las sociedades democráticas modernas occidentales en las que el individuo es el elemento principal con una noción de comunidad sustentada en un orden jerárquico.

“El mundo se tiene que mover en términos de una armonía absoluta, fruto evidente de un sistema dominado por la totalidad (Cf, Dumont 1977) que conduce a un pacto profundo entre fuertes y débiles. Es, por tanto, en ese sistema de dominación donde el conflicto abierto es evitado que encontramos, incluso en la relación entre superior e inferior, la idea de *consideración* como un valor fundamental” (Da Matta, 1983:142)

Lo que quiere resaltar el autor es que esos códigos cotidianos no son inocentes, ni son individuales, sino que actualizan “valores y principios estructurales de nuestra sociedad” (Da Matta, 1983:142). Es decir, que no es algo que obedece a un carácter o antipatía personal, sino que son expresiones de normas sociales y de valores estructurales.

Efectivamente, como veremos de manera concreta en el capítulo IV que se refiere a situaciones de confusión de estatus (personas negras de clase media que son clasificadas como de clase baja), cuando un portero impide la entrada de una persona negra a una discoteca inventando que hay una fiesta privada, pero teniendo en su cabeza un prejuicio racial, no actúa como ‘mala gente’, actúa llevando a cabo una orden que recibió, eso sí le agrega sus propias representaciones, pero en todo caso actúa en nombre del grupo social dominante, en este caso al cual no pertenece.

Siguiendo las explicaciones de Da Matta estos ‘pequeños conflictos’ encubren un conflicto social más grande, que se expresa en situaciones de confrontación entre personas sin poder y evita la confrontación entre dominado y dominante, así

“los grupos dominantes y vencedores siempre adoptan la perspectiva de la solidaridad, al tiempo que los disidentes y dominados asumen sistemáticamente la posición de revelar el conflicto, la crisis y la violencia de nuestro sistema.” (Da Matta, 1983:141)

De esta manera, el conflicto – y la diferencia - que es por un lado racial y por otro de clase, se limitará a una pelea entre un ‘negro con plata’ y un ‘portero pobre’, en el que su patrón blanco tal vez aparezca a la puerta para pedir disculpas al ‘negro’, que desafortunadamente ‘resultó ser’ un alto funcionario del gobierno, para pedir disculpas por la torpeza de su portero. Pensemos entonces, que el portero, tendrá para la próxima vez que sofisticar su mirada para reconocer con mayor detalle los signos de distinción y no volver a caer en este equívoco. La próxima persona negra que no deje entrar deberá ser de aquellas que agacha la cabeza y se devuelve, o aquellas que a pesar de su pataleo no tienen entre sus contactos el celular del Alcalde de la ciudad.

El carácter discreto de esas normas sociales, como el derecho de admisión, muestra que el sistema depende del secreto, y por eso todas las expresiones que intente hacerlo público generan una gran incomodidad tanto en situaciones cotidianas como en situaciones más institucionalizadas cuando líderes, políticos o académicos insisten en la presencia del racismo en nuestra sociedad. Si la persona no sigue el libreto de mostrar sus credenciales de clase y en lugar de ello hace explícita la sospecha de un prejuicio racial, se crea una situación supremamente incómoda, porque nadie quiere ser señalado públicamente como racista, así en casa le incomode que su hija tenga de novio a un ‘negro’.

El carácter contradictorio de ese tabú es que su existencia es dependiente de su secreto, su existencia es dependiente de su falta de evidencia y de su falta de concreción en la vida social.

Ahora, esos códigos de jerarquía no son de uso exclusivo de la gente en posición de dominante. Roberto da Matta relata que el ‘Você sabe com quem está falando?’ puede ser usado por empleadas domésticas, niños o mujeres⁴², en el sentido de no criticar el orden social sino de protegerse a través de la cercanía al poder. Así, una persona podrá decir ‘es que yo soy esposa de fulano de tal’ o ‘yo soy hijo de fulano de tal’ o ‘yo soy la empleada de fulanito de tal’.

Si nos centramos en las experiencias de las y los entrevistados, en situaciones cotidianas similares de definición de jerarquías sociales, podríamos pensar su lógica de funcionamiento con esta imagen: es como si en los sujetos existieran dos personas (uno ‘negro’ y otro de clase media), y en esas situaciones de confusión de estatus, acudir al estatus de clase para eludir la discriminación racial es como acudir al poder de un pariente rico, blanco, que en este caso es la misma persona.

Si la defensa de la igualdad es un código asociado a la definición de individuo, en una sociedad en la que predomina la noción de persona es difícil elaborar un reclamo de igualdad como ciudadano ya que la igualdad está moralizada⁴³.

Como puntualiza Da Matta:

“En una sociedad así constituida, donde las relaciones de trabajo se suman a un conjunto de lazos personales regidos por valores tales como *la intimidad* (Cf. Barret, 1972), *la consideración, el favor* (Cf. Schwarz, 1977), *el respeto* (Cf. Viveiros de Castro, 1974) y apreciaciones éticas y estéticas generalizantes (como las categorías de limpio, con buena presentación, correcto, sagaz, bueno, de buen trato, etc.) existen posibilidades para una jerarquización continua y múltiple de todas las

⁴² Para complementar la formulación de Da Matta es importante que en el caso de la categoría ‘mujer’, e incluso ‘niño’, puede no necesariamente estar en un lugar subordinado dado que dependiendo de sus atributos de clase o raciales y dependiendo de frente a quien se desarrolla el encuentro, esas categorías podrían ponerse en otros lugares de poder.

⁴³ Es por eso que cuando los gays y lesbianas piden derechos no se pueden presentar simplemente como ciudadanos, sino como personas que pagan impuestos, que son profesionales, que nos son promiscuos, que son trabajadores... en últimas que son buenas personas.

posiciones en el sistema, incluso cuando ellas son radicalmente diferenciadas o formalmente idénticas” (Da Matta, 1983:148)

En ese sentido, como lo explica Da Matta, es posible jugar, compensar, complementar diferencias sociales basadas en lo económico, en la clase, y seguramente en lo racial, con la puesta en juego de otros tipos de categorías de tipo moral, como por ejemplo bueno, bien presentado, juicioso, que entran en la evaluación de las personas en la vida cotidiana y en la consecución de un trabajo. El resultado será: es ‘negro’ pero es buen trabajador, es buena gente, es inteligente.

En ese sentido, el sistema no opera de manera mecánica y sin fisuras, sino que es una combinación de esa estructura jerárquica, de ese sistema moral y de las mediaciones personales. Como explica el autor esas expresiones de la sociabilidad más que suavizar el sistema, aunque también lo hacen, son más un dispositivo cotidiano de afianzamiento de diferencias y por tanto también de semejanzas entre iguales sociales. Un ejemplo concreto de ese funcionamiento moral:

“Con base en ese principio diferenciador múltiple dos empleados que reciben el mismo salario y están sujetos al mismo régimen de explotación social son diferenciado por sus patrones (con base en el color de piel, la inteligencia, la postura, el moralismo, etc.) y, por la misma lógica, se diferencian entre sí.” (Da Matta, 1983:149)

En ese sentido, la ‘colonialidad’, aunque el autor no usa ese concepto, hace que en la sociabilidad predomine una ética que se centra en lógicas verticales más que en las horizontales, atribuidas a los modelos ideales de las democracias modernas.

Para entender mejor esa lógica Da Matta hace un contraste y compara con algunos estudios sobre sociabilidad norteamericana mostrando como ante una pregunta como *who do you think you are* tiene una función inversa:

“Porque en el caso americano la pregunta aparece un sentido inverso, siendo hecha para colocar al hombre como un igual, y no como un superior” (Da Matta, 1983:152-153)

Es de alguna manera recordar un valor democrático, usted por más presidente que sea, por más plata que tenga debe hacer la fila, que es la lógica contraria de lo que venimos hablando: yo soy fulano de tal y por eso no tengo que hacer fila como los demás.

Retomando la obra de Louis Dumont ésta es una manera de operar relacionada con la modernidad y con el concepto de individuo producido por ella y en el que se basa. Nuestra modernidad es diferente⁴⁴, y de alguna manera, haciendo eco de la obra de Dumont, es una sociedad con una lógica doble que combina el individualismo y el holismo.

En relación con esa lógica doble en el caso brasileño dice Da Matta

“A diferencia de la India, que excluye sistemáticamente al individuo, o de los Estados Unidos que excluye sistemáticamente la persona, en Brasil nosotros parecemos utilizar tanto una como la otra” (Da Matta, 1983:180)

“En razón de eso tenemos la posibilidad de experimentar la realidad brasileña por medio de un doble código, como ha sido repetidamente percibido por un gran número de estudiosos de nuestra escena cultural. Tenemos así el código ligado a la moral personal, al misticismo, la coraje, a la valentía y a la aristocracia”. (Da Matta, 1983:180)

Después de dar algunos ejemplos de la lógica de funcionamiento cotidiano de la jerarquía, precisemos la distinción entre individuo y persona⁴⁵.

⁴⁴ Para el caso colombiano Cf. Barbero, 1998 y González 2004. Para el caso latinoamericano considerar la reflexión de García Canclini (1990) sobre modernización sin modernidad.

⁴⁵ Citando la literatura antropológica, Da Matta reconoce que la noción de persona así entendida es un claro desarrollo de planteamientos realizados por Marcel Mauss. Sin embargo, el autor advierte que en las obras antropológicas no hay una clara distinción entre esas dos categorías. A propósito menciona como esa misma oscilación entre individuo y persona aparece en la obra de Radcliffe-Brown (1974) *Estructura y función en la sociedad primitiva* y menciona cómo la noción de individuo se convirtió en un problema para la antropología social británica.

“El ‘*Você sabe com quem está falando?*’ permite establecer la persona donde antes sólo había un individuo (Da Matta, 1983:170)

Es decir, se pasa de una noción abstracta de individuo a una noción concreta de persona, y es persona con sus relaciones de poder:

“Se pasa, entonces, de ‘ciudadano’ [...] o de ‘individuo’ papeles sociales universalizantes que en esas situaciones no dan derechos, a alguien que es ‘realmente alguien’: diputado, abogado, oficial de las fuerzas armadas, secretario de estado, etc. o lo que es todavía mejor pariente o amigo” (Da Matta, 1983:167)

Es importante aclarar que la diferencia entre individuo y persona⁴⁶ no está en que la persona es social y el individuo no. Ambos son sociales, en realidad lo que expresan ambas son las tensiones entre lo singular y lo colectivo, el yo y el grupo, la diferencia es la manera como resuelve la tensión. El caso estudiado por Da Matta lo que muestra es la convivencia de esas dos nociones o modelos en una misma sociedad. Aquí hay una explicación que puede clarificar:

“Aunque toda la sociedad humana esté constituida de individuos empíricamente (o naturalmente) dados, no en todas las sociedades se tomó ese hecho como *punto central* de su elaboración ideológica” (Da Matta, 1983:172)⁴⁷

Sin embargo, la categoría individuo no es sólo posible en las sociedades occidentales, también puede expresarse en otras sociedades. El ejemplo de los brujos y los médicos en las sociedades tradicionales es una muestra de la distinción entre individuo y persona en esas sociedades, en el que lo corriente es ser persona, el individuo es la excepción, son cuerpos que se diferencian, se particularizan.

⁴⁶ Da Matta relaciona esas nociones de individuo y persona con las categorías de cuerpo y alma que Durkheim propone en su discusión sobre *La acción social*.

⁴⁷ Es una crítica central de Dumont al etnocentrismo europeo, que tiene la premisa de que todas las sociedades tienen individuos. De hecho, Dumont argumenta que Europa Occidental en el corpus etnográfico general es más una excepción que una regla.

El siguiente cuadro da una idea más clara de la diferencia entre esas dos categorías, aunque valdría la pena pensar un modelo menos dicotómico⁴⁸:

Individuo	Persona
Libre, tiene derecho y un espacio propio	Presa de la totalidad social a la cual se vincula de modo necesario
Igual a todos los otros	Complementaria a los otros
Tiene opciones, que son vistas como sus derechos fundamentales	No tiene opciones
Tiene emociones particulares	
La consciencia es individual	La consciencia es social (esto es, la totalidad tiene precedencia)
La amistad es básica en las relaciones = opciones	La amistad es residual y jurídicamente definida
El romance y la novela íntima, individualista (obra de autor) son esenciales	La mitología, las formulaciones paradigmáticas del mundo son básicas como formas de expresión
Hace las reglas del mundo en el que vive	Recibe las reglas del mundo en el que vive
No hay mediación entre él y el todo	La segmentación es la norma

(Da Matta, 1983:175)

⁴⁸ Una crítica al uso de Dumont, especialmente de su marco estructuralista, puede ser encontrado en Segato (2003)

6. Las claves del racismo local

Para entender ‘nuestro racismo’ propongo entonces tener en cuenta cuatro claves: el estatuto minoritario de la población negra, la ideología del mestizaje, las lógicas de funcionamiento a través de lo cotidiano y la relación con la modernidad que se expresa en la sociabilidad.

La primera clave, aportada por pensadores negros y a la cual también han contribuido algunos investigadores, se centra en la idea de considerar el estatuto minoritario y subordinado de la población negra en la representación de la nación. Ese estatuto tiene como antecedente histórico el proceso colonialismo-trata esclavista-diáspora africana que convirtió en mercancías y deshumanizó a diversos pueblos étnicos, de cuyo trabajo forzado surgió la riqueza y la infraestructura necesaria para la emergencia tanto del poderío de los países europeos como la conformación de las naciones americanas.

El otro elemento de ese estatuto es la ambigüedad de la integración-diferencia de las poblaciones afrocolombianas en los discursos de identidad nacional, esto a través de la ideología del mestizaje pero también de la conformación de clases sociales.

La ideología del mestizaje, juega además como un relato que permite por un lado invisibilizar el problema del racismo en nuestra sociedad y por el otro hacer un discurso de supremacía racial tras una historia fundacional basada en tres ‘razas’ que no funciona como la suma de elementos diversos que generan un resultado que podamos llamar: Colombia, sino que siempre están jerarquizados y suponen una tendencia hacia el blanqueamiento, una inclusión selectiva de lo indígena (que justamente no beneficia en términos de igualdad a los grupos indígenas) y una exclusión de lo negro (aunque en diversos momentos históricos se hayan incluido también selectivamente algunas de sus expresiones culturales).

La construcción de un modelo para pensar el racismo colombiano, implica agregar a las cuestiones históricas y estructurales, elementos de la sociabilidad que permitan entender los dispositivos de reproducción de un racismo cotidiano, no institucional ni explícito, pero con

graves consecuencias para la subordinación de un porcentaje importante de la población del país. Dimos una propuesta de esquema reuniendo elementos de distintas fuentes.

Finalmente, y en conexión con esta idea, insistimos en que entender cómo se juega la igualdad en la vida cotidiana, implica entender reglas más generales sobre la sociabilidad, especialmente los mecanismos de jerarquización cotidiana, que además están marcadas por la relación con la modernidad, sus definiciones de igualdad y de individuo, que son cruciales para entender el derecho a la igualdad.

Capítulo II

Colonialidad, racismo y subjetividad

“Si yo quisiera ganarme por completo el resentimiento de mis hermanos de color, yo diría que el negro no es un hombre” (Fanon, 1968:2)

Hay un hecho que marca la historia de las personas negras, incluidas las del territorio ahora llamado Colombia: la esclavización⁴⁹, y el principal efecto de ese proceso violento fue la deshumanización, por tanto la principal búsqueda de los movimientos negros ha sido recuperarla. La conversión de personas de diversos grupos étnicos del territorio africano en ‘negros’ es el hecho fundador de esa historia. Hacer un posicionamiento político de las personas negras y demandar derechos a la igualdad significa enfrentarse a ese escollo fundamental y existencial, bien resumido en esta frase de Fanon: “el Negro no es un hombre” (Fanon, 1968:2).

La lucha de la gente negra por alcanzar el estado humano que le fue arrebatado, de pasar de ser ‘bien mueble’ a medio hombre, medio ciudadano... es una empresa inacabada. Hasta en las sociedades contemporáneas, incluida la nuestra⁵⁰, donde se ha instaurado el principio civil de no discriminación, la humanidad de las personas negras es algo no totalmente alcanzado, algo en riesgo. Esa es la realidad ontológica de la que parto para reflexionar sobre las experiencias de racialización y de discriminación de varias personas negras incluidas en este estudio. Pero antes quiero aclarar más el punto de vista teórico del que parto para interpretar estas experiencias y reflexiones.

La idea de la desdicha genealógica propuesta por De Certau y trabajada por Victorien Lavou (2002), encaja muy bien con varios de los argumentos desarrollados por Frantz

⁴⁹ Los elementos más generales sobre este aspecto fueron presentados en el capítulo anterior, el objetivo de este capítulo es profundizar la relación de esa condición histórica con las subjetividades de las personas entrevistadas.

⁵⁰ El principio de igualdad y no discriminación es fundamental en la formulación de la Constitución Colombiana, consignado en su artículo 13.

Fanon en su conocido trabajo *Piel negras, máscaras blancas*. En lugar de ser poseedoras de una herencia cultural de los antepasados, las personas negras son herederas de una desdicha ontológica: más que ser descendientes de pueblos africanos, las personas negras son ante todo descendientes de esclavos. ¿Qué experiencia tiene una persona cuando cae en cuenta de ese origen atribuido por la sociedad dominante? ¿Cómo se enfrenta al mundo? La confrontación reflexiva con esa idea es tan fuerte subjetivamente que por eso algunos prefieren no saber, para no llenarse de rabia, de resentimiento y para no inmovilizarse. Otros, en cambio, se sumergen hasta el fondo en esa pregunta y descienden hasta a esa condición abyecta para poder surgir de allí sin eludir la pregunta por su lugar en el mundo para poder proponer así cambios en ese ‘lugar original’.

Cuando hablamos de personas de sectores medios cuyas familias o ellas mismas vivieron un proceso de movilidad social cobra particular sentido ese legado histórico. Efectivamente, el resultado histórico de ese ‘marca esclava’ sumado a las experiencias acumulativas de discriminación van dejando tanto al grupo en general como a las personas en particular una desventaja fundamental para existir en una sociedad basada en la acumulación y la competencia. A propósito de este argumento inicial, Eva tiene una versión muy sugestiva, aplicada a su historia familiar y personal. Ella es sin duda una de las personas más reflexivas que entrevisté, sus ideas tendrán un lugar destacado en este capítulo.

¿Tú por qué crees que la mayoría de la población negra tiene menores ingresos, menores índices de calidad de vida?

“Porque fue una población que después de que se abolió la esclavitud efectivamente se le concedió la libertad en una condición de desigualdad absoluta, sin acceso a la tierra, sin acceso al trabajo, sin acceso a la educación, teniendo que recurrir a las zonas de más difícil acceso para trabajar, con poca posibilidad de ser productiva. Yo a mi papá... porque mi papá a veces no entiende, yo le digo ‘papi, lo que pasa es que’... le he dado un ejemplo: ‘lo que pasa es que en la repartición de las manzanas, al vecino que era blanco le dieron dos y a usted le dieron una. Usted

se la comió, en cambio él se comió una y vendió la otra y pudo comprar más [manzanas]... sólo una, que por supuesto usted no tuvo las mismas posibilidades. Usted se comió la manzana y se quedó sin nada, empezó de cero'. Eso es. Pues, cuando tú tienes menor nivel de educación, los lugares más inhóspitos para vivir, que además cargas con el lastre de la desigualdad, entonces es muy difícil entrar a competir en un mundo como éste". (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

A al déficit humano ya relatado, ella suma un elemento fundamental que se suma – o más bien resta – y es el problema de justicia material y simbólica que no resolvió la abolición.

Cuando uso la categoría ‘marca esclava’ hago eco de una idea propuesta por Manuel Zapata Olivella (2000) cuando habla de la Carimba, la marca de propiedad que los amos hacían en la piel de los esclavos con un hierro caliente. Esta era entonces una marca corporal permanente, que en interpretación de Rogelio Velázquez, citado por Zapata Olivella, “no solamente marcó nuestras pieles, sino que ha marcado nuestras mentes” (Zapata Olivella, 2000:5), marca que hace que “no asumimos el comportamiento de hombres libres, sino que psicológicamente nos estamos comportando de acuerdo con esos dueños” (Zapata Olivella, 2000:5). La sombra del amo aparece como un elemento fundamental de interpretación del carácter de las personas negras y de allí que recurra al trabajo de Fanon.

El ejercicio que me propongo entonces tiene como horizonte algunos de los análisis de Fanon, que si bien se suscriben más al campo de la psicología y el psicoanálisis, los uso para entender el racismo desde un concepto más sociológico: subjetividad. Cuando hablo de subjetividad la entiendo como producción de sujetos y no me refiero al individuo aislado, sino a un elemento que hace parte siempre del tejido social, me refiero entonces a *personas* teniendo en cuenta la distinción propuesta por Dumont (1967)⁵¹. En ese sentido, no es mi intención analizar los efectos psicológicos del racismo en las personas⁵², sino la forma en

⁵¹ Ver Capítulo I.

⁵² Aunque no es mi campo de conocimiento para una mirada integral de este asunto vale la pena tener en cuenta los trabajos que desde el campo de la salud (medicina y psicología) han estudiado estos fenómenos. Allí destacan los estudios realizados en los Estados Unidos sobre *racism-related stress*, en los que se estudia la relación entre las experiencias de discriminación de personas negras y de otras minorías raciales con menoscabos en el bienestar mental (ansiedad, depresión, ira, frustración, autoestima, ideas suicidas, etc.) y

que las personas son producidas como sujetos, en medio de [o por] unas relaciones raciales particulares.

Si bien es claro que como conjunto la obra de Fanon aquí referenciada está influenciada por el psicoanálisis, es importante tener en cuenta que hay énfasis diferenciados en esa perspectiva psicoanalítica. Él mismo autor hizo explícito en su análisis que si bien su acercamiento al problema se identifica con la reacción freudiana al proponer una interpretación ontogenética en lugar de la filogenética dominante en las ciencias en el siglo XIX y avanzado el XX, reconoce que “la alineación del negro no es una cuestión individual” (Fanon, 1968:6), e incluso al inicio de su trabajo dice que lo que está haciendo es un ‘sociodiagnóstico’, reclamando una interpretación más integral del problema.

Para mí usar esta teoría ha sido una tensión permanente y un problema, más aún cuando Fanon dice de manera explícita que “esta obra es un estudio clínico” (Fanon, 1968:8). Además, se basa en las relaciones raciales de otro contexto nacional y de otro momento histórico. Espero estar atento a esa dificultad, considerando sin embargo, que el esquema analítico propuesto por Fanon me es útil para lo que me propongo.

“El esquema parece ser éste: una lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el interior de un mundo espacial y temporal. No se me impone, más bien es una estructuración definitiva del yo y del mundo, digo definitiva, porque entre mi cuerpo y el mundo se instala una dialéctica efectiva” (1968:137-138)

Cabe decir, que si bien el psicoanálisis es un esquema limitado para entender lo social considero que el trabajo de Fanon va más allá de ese esquema y reúne elementos sociológicos e históricos en sus explicaciones, es decir no es un esquema psicoanalítico canónico. De hecho, el mismo Fanon advierte de las limitaciones del canon psicoanalítico para pensar a las personas negras porque “habida cuenta de que ni Freud ni Adler, ni siquiera el cósmico Jung pensaron en los negros al realizar sus investigaciones” (Fanon, 1968:193) y que la neurosis, el complejo de Edipo y otros fenómenos son localizados y son

físico (bajas del sistema inmune, desórdenes alimenticios e influencia en hipertensión y otros problemas cardiovasculares, así como desórdenes en respuesta neuroendocrínicas). (Cf. Clark et al., 1999; Crocker, 2007; Harrell, 2000; Nyborg & Curry, 2003).

blancos. Así también, agreguemos las refutaciones sobre el complejo edípico en varias etnografías, desde el trabajo mismo de Malinowski, a propósito de las diversas estructuras de parentesco, incluidas las diferentes representaciones culturales sobre los ‘lazos de sangre’.

La idea que voy a explorar es que la experiencia de la discriminación racial, e incluso la ubicación misma en el orden racial, genera unos tipos de subjetividad, unas maneras de ‘estar-en-el-mundo’⁵³ y de comportarse en el espacio público y en las interacciones sociales. No es mi intención hacer unos tipos psicológicos de personalidad de la gente negra. Es más bien otra cosa: observar la impronta de las estructuras sociales en los cuerpos y en las subjetividades (*incorporación*, en el lenguaje de la teoría de género, *habitus*, en la teoría de la práctica de Bourdieu).

Para hacer esto voy a recurrir a varias entradas que serán tituladas así: inversión subjetiva, cimarronaje y sumisión, y finalmente, reflexividad situada.

1. Inversión subjetiva

Las interacciones raciales cotidianas generan unos ‘gastos emocionales’ y subjetivos para los sujetos marcados que los sujetos no-marcados no tienen que hacer. Esa experiencia de constreñimientos cotidianos modela unas maneras de ser, de actuar, de responder, de mirar a la cara o no, de enfrentarse o de agachar la cabeza ante una situación totalmente injusta, de guardar silencio o de tragar...

Esas preguntas por las marcas, incluso corporales, que deja esa ontogenia y filogenia racial⁵⁴ me surgieron de algunas observaciones de campo. Comentemos un caso:

⁵³ Evoco aquí la categoría de Heidegger (2005) [1927], expuesta en el *Ser y el Tiempo* ya que el resultado de este ‘estar’ que analizo está íntimamente ligado a ‘estar-con-los-otros’, en ese sentido. no es sólo una cuestión trascendental del ‘ser’, sino del ‘ser’ en cuanto social. Efectivamente, hay una definición ontológica en juego en el problema aquí tratado, sólo que definido como una cuestión relacional entre los seres humanos, en este caso marcada por la diferencia racial.

⁵⁴ Es decir, a la vez conectadas con la propia biografía y a una historia más general como grupo social.

1.1. Mirarse a través de los ojos ‘del blanco’

Sandra, quien nació en Itsmina hace 45 años, es profesora de idiomas en una universidad privada. Cuando llegué a su lugar de trabajo la busqué por varias oficinas hasta finalmente encontrar a una mujer extremadamente tímida, callada, con poca vida social, que fue ‘soltándose’ gradualmente para pasar de una entrevista telegráfica a confesiones que me conmovieron mucho. Cuando juiciosamente hacía cumplir mi guía de entrevista llegué al punto en que se preguntaba por experiencias de discriminación en el ámbito público.

¿Alguna vez te han dicho en la calle expresiones ofensivas que se refieran a tu color de piel?

“Todo el tiempo me dicen cosas (...) pero yo ya me acostumbré, yo no les pongo atención” (Sandra, profesora universitaria, 45 años)

Creo que hubo una pausa allí, más larga de lo usual, pasé saliva, la miré con empatía (compasión sería lo que siente el que no sabe de qué está hablando). Usualmente, debía entrar en mayores detalles para saber sobre estos acontecimientos, se me fue la cabeza pensando en esa frase... ‘todo el tiempo’... ‘eso es demasiado’, pensé. ¿A dónde se van todos esos insultos y apodos en la calle? ¿A dónde las miradas desconfiadas y descalificantes? Si eso pasa todo el tiempo si “nadie se me acerca” como decía ella al preguntarle por su relaciones de pareja ¿Acaso esa timidez era resultado de esa repetición cotidiana de actos inferiorizantes? Su terapeuta lo resolvió muy bien, su respuesta fue “No”. Ella había ido al terapeuta y puesto en el diván su soledad, su problema de timidez y el acoso sexual que percibía. Alguna vez incluso ella adelantó una hipótesis de su situación asociada a su color de piel: “pero no, tu por qué tienes que pensar así”, replicó la terapeuta y su autoridad institucional selló la explicación adecuada.

Esa historia de Sandra tiene antecedentes más tempranos, dice ella:

“Cuando uno esta más joven, hablo de muchos años, como que uno se siente como mal ¿no?, aunque yo nunca he dicho ‘¡ay! pero ¿por qué soy negra? no se qué’, no,

nunca. Pero como la molestia, esa rabiecita por dentro ¿no?, como esa incomodidad, pero ya no". (Sandra, profesora universitaria, 45 años)

Pero ¿Quién quisiera ser negro en una sociedad donde lo negro siempre aparece asociado a lo negativo, a lo irracional, a lo feo, a lo malo y a lo bárbaro? Cabe decir, que esas representaciones están desde los juegos infantiles como el que relaté yo mismo al principio de este trabajo, hasta la multitud de representaciones en los textos escolares (Osorio, 2000; Soler, 2009) y los medios de comunicación (Ishibashi, 2003; Viveros, 2004), algunos más inocentes que otros pero todos compartiendo los mismos materiales de inferiorización y exotismo.

“El Lobo, el Diablo, el Genio Maligno, el Mal, el Salvaje se representan siempre mediante un negro o un indio; y como siempre se produce una identificación con el vencedor, resulta que el niño negro ‘se hará’ explorador, aventurero o misionero “que se arriesga a ser comido por los negros malos”” (Fanon, 1968:185-186)

¿Quién va querer estar emparentado con...

“Los que no han inventado ni la pólvora ni la brújula/ Los que nunca han sabido domar ni el vapor ni la electricidad/ Los que no han explorado ni los mares ni el cielo/ pero que conocen todos los rincones del país del dolor/ Los que de los viajes sólo saben los desarraigos” (Cesaire, 1969:91)?

Para algunos quizá son pequeñeces, sin embargo, esas pequeñas violencias cotidianas hacen parte de una estructura de discriminación más general y como explicaba en el capítulo I son las que permiten su perpetuación en el tiempo.

Jurandir Freire (1983), en el prefacio realizado al libro *Tornar-se Negro As vicissitudes da identidade do Negro brasileiro em Ascensão social* de la psicoanalista bahiana Neusa Santos Souza⁵⁵, trae elementos interesantes para esa discusión, sintetizando varios de los argumentos de Santos (1983)

⁵⁵ Santos escribió el libro *Tornar-se Negro* (1983), dando una mirada novedosa que contribuyó al estudio de

Dice Freire:

“Ser negro es ser violentado de forma constante, continua y cruel, sin descanso ni reposo, por una doble [inflexión]: la de encarnar el cuerpo y los ideales de Ego del sujeto blanco y la de rechazar, negar y anular la presencia del cuerpo negro” (1983:2).

“En esto reside, creemos, la espinal dorsal de la violencia racista” (1983:2)

“A través de la internalización compulsiva y brutal de un ideal de Ego blanco” (1983:3)

En clave psicoanalítica, continúa la autora:

“el modelo de ideal de Ego que le es ofrecido [al negro] a cambio de la antigua aspiración narcisista-imaginaria no es un modelo humano de existencia síquica concreta, histórica y, consecuentemente, realizable o tangible. El modelo de identificación normativo-estructurante con el cual él se confronta es el de un fetiche: el fetiche del blanco, de la blancura” (Freire, 1983:4)

Cabe decir que esa violencia está centrada en muchos casos en el cuerpo como campo de batalla que crea “una relación persecutoria entre el sujeto negro y su cuerpo” (Freire, 1983:6).

Las dudas de la juventud de Sandra y las inseguridades presentes muestran la eficacia de la repetición: producir una verdad, en palabras de Santos “El negro creyó en ese mito, y pasó a verse con los ojos y hablar con el lenguaje del dominador” (1983: 30). Es difícil así, reconstruir una identidad positiva con estos materiales, por eso la rabia incorrecta de Sandra ante la pregunta ¿por qué soy negra? está en la misma lógica del caso relatado por Fanon sobre Mayotte Capécia⁵⁶ cuando se pregunta por su madre mestiza y su abuela blanca

las relaciones raciales en Brasil. El trabajo trata la vida emocional de las personas negras con reflexiones sobre el costo emocional de la negación de la propia cultura y del propio cuerpo.

⁵⁶ Escritora martiniquesa, autora de la autobiografía *Je suis martiniquaise* (1948). Su obra es usada, entre otras fuentes, por Fanon en *Piel negras, máscaras blancas* para analizar las relaciones entre mujeres negras y hombres blancos y para profundizar en las fantasías de blanqueamiento.

“¿Habría sido yo totalmente blanca si ella se hubiese casado con un blanco? ¿Habría sido menos difícil la vida para mí?” (Fanon, 1968:53). De allí también los esfuerzos en las familias mestizas por ocultar esos parientes negros que tenían que haberse metido en su árbol genealógico a llenarlos de vergüenza. Miremos una historia familiar al respecto.

“Bueno pues, en la familia hubo mucha resistencia por el lado de la familia de mi mamá, obvio, cuando mi papá se casó con mi mamá, entonces generó mucha tensión familiar. Eran unos tíos que no aceptaron el matrimonio, duró mucho tiempo para que aceptaran pues a mi papá y digamos que sí hubo situaciones de discriminación por parte de un tío, que a veces llegaba gente, que no quería que viera que tuviera sobrinos negros, entonces mis hermanos mayores fueron sobre todo los que sufrieron eso, porque no podían, los metían a otro cuarto mientras estaba la visita, porque no querían que se dieran cuenta que mi mamá estaba con un negro [...]. Y había comentarios de una hermana de mi mamá que era, que mi mamá cuenta, y dice que cuando nacía cada uno de nosotros, iba y se asomaba y decía '¡ay!, este si nació bien chato', como la cosa de las facciones, y decía mi tía 'eso póngale un gancho de la ropa en la nariz, para que la nariz se les afine'”. (Juana, profesora universitaria, 45 años).

Cuerpo vergonzante, cuerpo feo, cuerpo salvaje, cuerpo incivilizado, cuerpo que se esconde. Como afirma Fanon “En el mundo blanco el hombre de color tiene dificultades para elaborar su esquema corporal” (Fanon, 1968:137). Las experiencias infantiles asociadas a ese rechazo corporal seguramente menguan inconscientemente la autoimagen. Y esa relación persecutoria con aquel cuerpo incorrecto que es el cuerpo negro se refleja en las miradas externas, que podrían ser los ojos blancos del amo – como fantasma - empotrados en un cuerpo negro que rechazan ese cuerpo inadecuado:

“A uno de negro lo miran mucho. Antes eso como que ¡ay! ¿qué miran? ¿qué? ¿qué? (...) "¡ay! pero como me miran”. (Sandra, profesora universitaria, 45 años)

“Sí, la gente como que te mira más de la cuenta, te mira más de la cuenta. Cuando voy sola a un sitio, voy relajada y me siento yo sola, y la gente te mira, y te mira y

te mira y yo los miro, los miro fijamente y la gente se queda quieta. Pero tú sientes en serio que la gente, aunque no te diga nada, los sientes extrañados”. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

1.2. Ser un ‘muy buen negro’⁵⁷

Hay que ser el mejor, eso asegurará que nadie te discrimine, parece ser la recomendación de los consejos familiares para el éxito, pensando que si se demuestra una faceta contraria a los estereotipos racializados sobre el trabajo se contrarrestará la posibilidad de que las personas negras sean puestas en cuestión. Es posible que esos valores sobre el éxito no estén relacionados directamente con la pertenencia racial, pero lo que sí lo está son los esfuerzos anticipados y los esfuerzos extraordinarios. Las personas negras entrevistadas se sienten expuestas a continúa evaluación de su desempeño y la respuesta anticipada a esa evaluación es exponerse a largas jornadas de trabajo, renunciar a espacios de ocio y sociabilidad e imponerse rutinas de autodisciplina. En palabras de Santos “no le cabe simplemente ser, [...] tiene que estar siempre en guardia” (1983:27).

Mariana es hija de profesores chocoanos, una trayectoria típica de personas negras en Bogotá de clase media que tienen el antecedente de tener padres con carrera en el Magisterio⁵⁸. Relatando la historia de la generación de sus padres que venían a estudiar a la capital dice:

“Eso fue en el sesenta y algo, creo. No había ni un solo negro y además de eso los que iniciaron la apertura de la pedagógica eran unos 8 ó 10 quibdosenos, que llegaron, hijos de familia bien, trabajadora, con medianamente buenos ingresos de Quibdó y se vinieron a estudiar todos acá. Entonces me decía que era duro, porque la gente de acá era hijueputa, o sea, antes era peor en el sentido de maltrato, de

⁵⁷ Este título hace eco de un fragmento de *Cahier d'un retour au pays natal* de Aimé Césaire (1969) [1965]: « C'était un très bon nègre, la misère lui avait blessé poitrine et dos et on avait fourré dans sa pauvre cervelle qu'une fatalité pesait sur lui qu'on ne prend pas au collet ; qu'il n'avait pas puissance sur son propre destin ; »

⁵⁸ Sobre los nichos de movilidad social de personas negras en Colombia Cf. Viveros y Gil, 2010 y Urrea 2010.

humillación, en el sentido de considerarlos [menos] por venir de allá, por ser negros, entonces a ellos les tocó esforzarse muchísimo, a ese grupo, para demostrar que efectivamente ellos tenían las capacidades, y de ahí en adelante fue un trabajo demostrar que efectivamente sí se podía y que se podían hacer las cosas bien, es más exigir el triple. O sea todo ese bla bla bla de mi papá le quedó a uno, mis hermanos son rejuiciosos, tengo uno que es un ñoño, el ingeniero es un ñoño, es recontrajuicioso, el ingeniero civil”. (Mariana, funcionaría pública, 37 años)

Aunque Mariana relata ese proceso duro en el pasado para la generación de los pioneros, sabe que ese no está totalmente superado, de hecho es consciente de que a ella también le toca hacerlo. Es como si el logro de cada persona negra sumara a ese objetivo de hacerse un lugar legítimo, al tiempo que cada logro es demasiado poco. Para su caso particular, ella neutraliza el carácter racial de su esfuerzo y su juicio pero lo exterioriza a través del papá, siendo ella misma la que relaciona ambas experiencias como comunes. Al preguntarle por su trabajo, particularmente sobre algo que ella misma insistía “ser la única negra” de su trabajo, ella cuenta:

“a mí al comienzo me mangoneaban, pero no precisamente por ser negra, sino porque como yo no tenía conocimiento del área social, pues como yo soy ingeniera industrial, yo del área social [nevera], perdía yo el año, entonces como no tenía ese conocimiento, ese bagaje con la comunidad, muchas veces me la querían montar por eso, pero uno va aprendiendo y mirando sus capacidades, entonces de ahí en adelante a mí ya no, nada, yo aprendí a defender lo que creo y a decirlo, yo tengo claro cuáles son mis capacidades y hasta dónde puedo llegar, yo no voy a inventar por chicanear, eso no va, entonces a mí la gente como que me respetaba por eso, por juiciosa, por trabajadora, por hacer lo que tenía que hacer, por tener lo que tenía que tener en el momento que era.

- ¿O sea que tú eres muy juiciosa?

“Pues no soy tan sico-rígida, pero sí me gusta mucho tener claro qué es lo que tengo que hacer, planificar el día al menos, entonces yo a veces llego y tengo que

hacer 20 cosas, las 20 si las puedo sacar, maravilloso, pero enfocarme en 5, que sé que las tengo que sacar, cuáles son urgentes, y la meta es sacarlas y como sea las saco, de tal manera que se lleguen las 5:30 y me digan: lo lograste, me voy tranquila porque yo a veces sufría de pesadillas porque me quedaba el trabajo atrasado. Hasta qué punto tu subconsciente te logra maquinar el grado de responsabilidad frente a lo que debiste hacer, digamos que como que ahí tenemos miradas al pasado de mi vida con mi papá, mi papá cuando le tocó venir a estudiar acá, él nos cuenta que a él le tocó muy duro, porque cuando él llegó a Bogotá a estudiar en la pedagógica, en la pedagógica no había ni un solo negro”. (Mariana, funcionaria pública, 37 años)

El sobre esfuerzo es bien representado en la teoría que nos ofrece Eva y que cité al inicio de este capítulo. Cuando le explica ella a su padre las desventajas que tienen en la vida las personas negras, ella le dice que al ‘blanco’ le dieron dos manzanas y al ‘negro’ una; el ‘blanco’ come con una y la otra la utiliza para conseguir más manzanas; si el ‘negro’ se come la única que tiene se queda sin nada. Cuando yo le pregunto qué tiene que ver esa ‘parábola’ que le contó a su padre con ella, dice:

“Yo creo que a mí me dieron una manzana y la vendí [risas]. Me comí la mitad, Franklin y vendí la mitad. Sí, porque tú comprenderás que en mis condiciones no es fácil llegar donde yo he llegado, que tampoco es que haya llegado muy alto, pero en mis condiciones no es fácil. Es decir: el lugar de donde vengo, el origen de mis padres... además no es fácil, pero vas a hacer esfuerzo, entiendes, de apostarle, de jugarle uno a la vaina. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

Efectivamente, cuando se indaga por esa dificultad ella relata:

¿Cuándo dices no es fácil es...? ¿Sientes que te ha tocado duro?

No, siento que me ha tocado fácil. Bueno, yo tengo mis problemas [...]. Yo creo que me ha tocado fácil en la medida... o sea, fácil es un decir: sí, yo me puedo levantar... yo a veces llego a las seis de la mañana, me voy a las nueve de la noche,

eso no es fácil ¿me entiendes? Pero, bueno, yo no le veo... difícil es que me tocara como le toca a la niña que me hace el aseo que tiene cuatro hijos, que no tiene marido... es decir, yo lo asumo como que es parte de mi trabajo. Pero otros no se le miden a llegar aquí a las seis de la mañana e irse a las nueve de la noche, tener que trabajar un sábado... no se le miden. Entonces para mí... a eso me refiero con que no ha sido fácil en que a uno le toca ganarse el lugar, ganarse el trabajo, ganarse el espacio, ganarse el respeto.

- *¿Y eso ha sido a punta de disciplina?*

... de esfuerzo. Sí, de no decir que no, decir “sí señor, sí se puede hacer”, lo que no se puede, sí se puede. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

Para surgir, es necesario entonces sacrificarse, abstenerse de comer la manzana entera para lograr el lugar que otros tienen sin necesariamente hacer ese sacrificio.

Pero el sacrificio no es suficiente, necesita de otros dos componentes: no quejarse ni revelarse, y de otro lado, hacer notar las competencias adquiridas. Con respecto a la cuestión de demostrar ni siquiera se agota en las exigencias personales ya que esa exigencia se refleja en una doble ansiedad: demostrar que son capaces y responder por todo un grupo. Veamos cómo lo relatan los hombres entrevistados:

“mira, en Colombia aunque no se diga y aunque no se demuestre en algunos sectores aún hay ciertos comportamientos racistas. Yo sabía que me los iba a encontrar, entonces cuando ingresé a la universidad estaba mentalizado en que por el color de mi piel nadie iba a ser superior a mí, la herramienta más poderosa que iba a tener en la universidad eran mis capacidades intelectuales y mi capacidad académica. En el colegio, nunca me preocupé por ser el primero del salón, yo estudiaba, cumplía con mis compromisos académicos y era muy comprometido con ello, pero nunca estudié para estar entre los mejores a pesar que siempre estaba entre los 10, simplemente estudiaba. Pero cuando iba a ingresar a la universidad una cosa tenía clara, es que yo no podía ser uno más del montón, no podía ser uno

más de los estudiantes que siempre van arrastrando, que siempre pasan ahí a medio pasar; a pesar de que en el colegio nunca había estado entre esos, en la universidad estaba convencido que [...] debía poner una posición de respeto por mis capacidades y que si alguien se le ocurriese tener una manifestación racial ante mí, tendría que inclinarse porque ese negro académicamente era superior a él” (Germán, ingeniero eléctrico, 33 años).

Y en el sentido de responder por un grupo:

“Tú mismo te abres las puertas y le abres las puertas a los otros, a los que vienen atrás y no todos somos iguales, desafortunadamente (Germán, ingeniero eléctrico, 33 años).

Andrés, lleva al límite esa exigencia para los corraciales, relatando en este caso una iniciativa de hacer un grupo de trabajo que reuniera a personas negras en torno a intereses comunes en su universidad:

“Tratamos de armar una [organización] acá en [la universidad], y se metieron puros negros folclóricos, la acabamos, y con malos promedios, cosa que detesto. Detesto los negros con mal desempeño.

¿Por qué?

“Porque a nosotros como pobres nos toca pelear más duro, es un llamado a: oiga tenemos que mostrar que somos capaces...oye pero si la institución no nos...listo, exacto nos da más duro, toca ser más disciplinados, más ordenados, más organizados, sí me entiendes, ser el orgullo negro... pucha si no lo hacemos entonces nos quedamos ahí, en la mera recocha, en la sociedad [de la] bacanería. Eso no somos nosotros, o sea, nosotros no sólo somos máquinas sexuales, aunque no nos digamos mentiras, tirar es rico, chéverísimo, o sea guau, pero oye, podemos hacer más cosas, ser políticamente más visibles”. (Andrés, profesor universitario, 36 años)

Eva coincide en ese carácter grupal, 'lo que hace un 'negro' repercute en los demás', como dice ella "hay unos que dejan muy mal a la raza".

Esta ansiedad por el valor propio, por la capacidad, Fanon lo explica de la siguiente manera:

"Los negros son comparación. Primera verdad. Son comparación, o sea, que en todo momento estarán preocupados por su autovaloración y el ideal del yo. Siempre que entran en contacto con otro surge en ellos el problema del valor y el mérito. [...] no tienen valor propio, son siempre tributarios de la aparición del Otro. Se trata siempre de menos inteligente que yo, más negro que yo, menos bien que yo." (1968:270).

Es decir, es una condición primordial probarse, demostrar, anticiparse. La autodisciplina y el sobreesfuerzo eluden la posibilidad de una experiencia discriminatoria, el nefasto resultado de esa estrategia, como lo veremos más adelante en el capítulo V que se refiere a las relaciones entre 'raza' y clase, es que no se confronta directamente la situación ni se cuestiona el orden establecido, sino que se hace un gran esfuerzo para igualarse a los estándares de los cuales su grupo estaría excluido. La otra idea, muy convocada por las y los entrevistados, es que la superación de la discriminación se logra mediante el esfuerzo personal. Ellos son la prueba de que 'sí se puede' y por tanto, si otros no tienen la posición que ellos tienen es porque no se han esforzado lo suficiente.

2. Cimarronaje y sumisión

En un banco en el centro de Bogotá, muy cerca de algunas oficinas estatales, un hombre negro de unos 60 años, trata de cambiar un cheque al parecer de una cantidad importante de dinero. Él está elegantemente vestido de paño gris oscuro, un gabán negro, sombrero y una sombrilla de mango de madera. Cuando entró, saludó cortésmente al portero del banco: "joven, buenos días", y a las personas que pasaron cerca de él, nadie más tenía ese comportamiento. En la ventanilla preferencial para clientes del banco la cajera le dice que hay un problema con el sello de su cheque. "Yo vengo hace años a este banco y ya he reclamado cheques con ese mismo sello, nunca he tenido problemas" dice el señor, con tono tranquilo y un poco paternal con la joven cajera. La cajera habló con el gerente del banco y demoró unos minutos, la otra fila corría lentamente, y había un altercado con los cajeros porque se demoraban mucho. Los ánimos alterados, que incluso llevaron al enfrentamiento verbal entre un cliente blanco-mestizo y uno de los vigilantes, contrastaban con la paciencia del señor que seguía esperando que le cambiaran su cheque. "Creo que va a tener que volver a que le pongan el sello a ese cheque", concluyó la cajera después de aproximadamente 40 minutos.

Como decía antes, existen ciertas formas de interactuar socialmente, que son moldeadas por diversos aprendizajes derivados de la experiencia. Yo pienso que las personas que pertenecen a grupos minoritarios, vinculados a procesos históricos de discriminación, miden lo que dicen y hacen en el espacio público anticipando una posible experiencia de discriminación. Existen diversas formas de 'estar en público': invisibilizarse o evitar los conflictos tratando de tener un bajo perfil, reafirmar estereotipos para adecuarse a la lógica dominante, o de otro lado 'estar ya armado', listo, anticipándose al golpe.

En relación con la observación descrita al inicio de esta parte, no interesa aquí desentrañar la verosimilitud del cumplimiento de una acción burocrática, como puede ser cambiar un cheque, y que de pronto la cajera 'tenga razón' al tener dudas sobre el cheque que estaba recibiendo. Quiero llamar la atención sobre otros detalles. La pulcritud e hipercorrección de aquel caballero (muy común en los hombres negros del panorama del centro de Bogotá) no pudieron dejar de evocar los testimonios de varias de las personas entrevistadas en relación

con la inversión de esfuerzos en demostrar que eran buenos empleados, eran correctos y fiables.

Sin embargo, todos no son iguales en esas formas de estar-en-el-mundo. Si hay un tipo domesticado y blanqueado, también hay un tipo cimarrón y unos grados intermedios entre esos dos polos. Eva reconoce bien esos ‘tipos’, y tomo de ella ese contraste entre cimarrones y sumisos:

“Lo que pasa es que... es decir, uno viene... uno ha sido... hay una cosa que tiene la raza negra y es que, bueno, hay dos tendencias: hay una sumisa, yo no sé si todavía mentalmente no se ha liberando de la esclavitud, pero... pero son efectos de la pobreza, no necesariamente la raza. Es decir, la pobreza asociada... aquí la asocias a la raza, pero la pobreza como tal genera lo que diríamos la vergüenza de los pobres. Es decir, ser pobre da pena, entonces tú no levantas la mirada, tú eres incapaz de mirar las personas, eres incapaz de hacerte notar porque tienes vergüenza de cómo te ves, que no tienes zapatos, de cómo tienes el pelo... es decir, a eso súmale la raza, entonces...”

Y eso ¿Está relacionado con la experiencia histórica de la esclavitud?

“Tiene que ver con la esclavitud, sí. Pero en general tú encuentras [también] en la población negra una altivez, yo no sé si tú te lo has pillado, pero sobre todo las mujeres somos muy altivas”. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

2.1. ‘Uno se da su lugar’

Hay una explicación corriente en las y los entrevistados: ‘uno se da su lugar’. El trato que recibe es también un resultado de la manera en que uno interactúa. Así pues si este señor del banco esperó amablemente sin reclamar, ‘agachando la cabeza’, otros reaccionan de forma diferente. Esta explicación refuerza la idea ya expuesta del mérito individual, explicación que de alguna manera le quita peso a la visibilización de la discriminación. Hay

que tener actitud de ganador, como Mirta, quien hace la siguiente observación cuando se le pregunta sobre la falta de oportunidades para las personas negras:

“claro, o sea a mí no me va mal en la vida por mi color, no, es por mí. Porque yo me enfoco a lo que voy, y si yo voy a tener tal trabajo, lo tengo o lo tengo ¿si me entiendes? y eso me lo arreglo desde acá, desde acá de la casa, y la parla, y lo que voy a hablar allá, y las preguntas que me van a hacer, ya lo tengo acá, y llego a mi casa y llego con el trabajo en mi mano. Y soy de color, o sea mucha gente es de color no le va bien, y regresan con su cara abajo, con su cabeza abajo”. (Mirta, administradora hotelera, 30 años)

Y como Eva, quien opta por la estrategia de confrontar cuando siente que hay prejuicios en juego en la situación:

“Yo también creo que va en la seguridad que uno [tiene]. Entonces uno llega a la oficina así, uno llega así, no llega... bueno, tal cosa. Todo eso cuenta. Uno cree que no, pero eso sí condiciona a la gente. Entonces tú vas a un lugar y te maltratan, y tú te quejas con el administrador, y algo pasa. Es decir, es también la actitud que tenga uno, porque desafortunadamente la gente espera que uno mantenga una actitud sumisa”. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

La estrategia de confrontación desarrollada por Eva se basa en un conocimiento del funcionamiento de las relaciones raciales: ella sabe que la acusación de racismo es supremamente incómoda en nuestra sociedad, y pone en juego esa incomodidad en las situaciones.

- Y tú ¿Cómo reaccionas? Cuando percibes algo así ¿Tú qué haces?

“Me pongo furiosa pero no salgo de casillas, no me salgo de casillas de ninguna manera. Es decir, yo digo lo que tengo que decir, seria, pero con energía [risas]. Pero no furiosa... es que hay mujeres que gritan “porque yo soy negra”. No, no, “señor, es que hay algún problema: lo que pasa es que me estoy sintiendo discriminada”. Eso es suficiente, eso es suficiente para que vean. Así suavcito”.

- O sea ¿Es muy incómodo hacer evidente la cuestión?

“Sí, sí, sí, sí. Lo hago usualmente. La gente se asusta, la gente tiene miedo que lo evidencien de racista, la gente le da miedo que lo evidencien racista. Entonces, no lo voy a negar, eso es algo de lo que yo me aprovecho, sí, y a la gente le da pánico que tú le hagas entender que es un racista”. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

Juana, también confronta,

“Digamos, que en ese sentido no me dejo pisotear, si sale alguien con algún comentario racista o con algún tipo de discriminación, yo sí reacciono ante eso. Me parece que sí es... digamos es importante saber uno quién es para no dejarse pisotear finalmente”. (Juana, profesora universitaria, 45 años)

Es importante tener en cuenta que en ambos casos, tanto Juana como Eva han hecho un proceso de apropiación reflexiva de su identidad étnico-racial que se destaca en el grupo, aunque todos y todas tengan reflexiones pertinentes, pero pareciera en todo caso que las personas que son más reflexivas y han asumido con mayor radicalidad su lugar en el mundo como sujeto racializado tienden más a la confrontación.

Efectivamente, la ‘actitud pedagógica de Eva y Juana es excepcional en el conjunto de las y los entrevistados que prefieren eludir las situaciones haciendo como si nada hubiera pasado. Si bien la actitud de confrontación, al contrario de la actitud sumisa, puede causar un efecto tanto de visibilización y denuncia de la discriminación como propiciar un espacio reflexivo sobre ella, ambas situaciones implican un gran esfuerzo subjetivo. Confrontar la situación y darse cuenta de lo que pasa es algo costoso emocionalmente, como lo es esa vigilancia constante de las situaciones y esa actitud atenta a lo que pasa alrededor. También, como lo relata Eva misma, puede asumirse un rol calificado por los otros como impertinente y paranoico, pero ella opta, al contrario de la lógica dominante que deja en último lugar la pregunta sobre la discriminación racial, por anteponer la sospecha. Así también, la persona que calla no tiene la posibilidad de hacer ‘catarsis’ de una acumulación de situaciones en

las que se siente violentado, el ‘callar y tragar’ también puede moldear conductas de excesivo recelo, de evitamiento de situaciones sociales, de mutismo y anonimato, de resentimiento y de rabia.

2.2. Altivez y acoso sexual

El acoso sexual es una experiencia común para las mujeres negras que migran a Bogotá (Meertens et al. 2005; Viveros, 2008). Todas las entrevistadas narraron experiencias al respecto, unas más directas que otras. Esas experiencias, en el caso de las que no nacieron en Bogotá, son contrastadas con el lugar de origen en la que esas experiencias no estaban presentes. Aunque tanto mujeres como hombres negros son objeto de estereotipos sexuales, el acoso marca una diferencia fundamental para las mujeres, como lo refiere una misma entrevistada:

“Los hombres negros tal vez enfrentan un poco menos de discriminación, porque acuérdate que no solamente soy negra, también soy mujer, tengo doble discriminación, entonces hay cosas que a nosotras nos pasan que a ellos no les pasan. Entonces, para ir en un plano sexual, una mujer negra es considerada ‘fácil’, un hombre negro es considerado sexy, o sea, caliente”. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

Efectivamente, los estereotipos sexuales tienen un valor diferencial para hombres y mujeres en relación con la respetabilidad sexual, un atributo clave en el ascenso social que muestra el papel diferenciado del género en ese proceso (Viveros y Gil 2010). El género, en este caso, representa el marcador que hace esa diferencia en lo que la entrevistada llama tan adecuadamente doble discriminación. El ejercicio lógico se desdobra así: las mujeres – todas - están a disposición social de los hombres (género), las mujeres negras, acorde con las representaciones hipersexuales – de las cuales también son objeto los hombres negros – serían más disponibles aún (género + ‘raza’).

Pero lo que nos interesa aquí es cómo juega un posible acoso sexual como una motivación para comportarse de cierta manera. Las entrevistadas efectivamente, asumen un comportamiento de defensa anticipando a una situación posible de acoso sexual que las hace aparecer serias o antipáticas a quienes las acaban de conocer, en interacciones en la calle o incluso en ambientes laborales.

¿Cuántas parejas estables has tenido?

“sabes que aquí en Bogotá es muy difícil (...) yo lo tomo así, no sé: aquí ven una negra y lo que se imaginan es sexo. Nunca es bonita, llora, es triste, nada, se imaginan sexo, no más, eso me molesta un poco”.

¿Cómo lidias con ese prejuicio?

“(...) los evito, me porto muy seria; soy muy alegre y extrovertida, pero cuando estoy con alguien que me está coqueteando como muy fuerte me pongo muy seria, y cuando me ven así no molestan, y trato de pararlo. (...) a veces me dicen que tengo fama de brava, pero es más que todo con lo hombres”. (Claudia, modelo, 32 años)

Esa situación es más significativa aún si pensamos en que ellas están ya por fuera del mercado matrimonial, ya que era común la lectura entre ellas, la mayoría sin pareja, de decir que estaban de últimas en la lista tanto de hombres blanco-mestizos como de los hombres negros.

¿En dónde: en la calle, acá...?

En la calle por supuesto, además a uno jamás se le olvida eso, y con los compañeros de trabajo ¿Sí me entiendes? Es decir, no es un tema explícito, o sea a mí nadie me ha dicho esto primero pasa, ya lo he hecho, nunca jamás, además yo no creo que con este genio alguien se atreva, pero sí como la galantería excesiva, como “qué bonita estás”, pero te lo dicen cien veces... ese tipo de cosas que cuando una mujer se atreve a cuestionarlo le dicen: “ay, pero nadie puede ser amable contigo” ¿sí me entiendes? juegan a eso. Juegan a que “oye pero no te

pases”, “qué que odiosa eres”, “sólo quiero ser atento”, entonces la que queda mal es uno, ése es el jueguito.

¿Pasas por odiosa en esas situaciones?

Sí, por ahí me dicen que yo intimido ¡que es peor! [ríe], entonces un amigo dice “pero es que tú eres intimidante”, digo yo “entonces usted no es un valiente, si usted es un cobarde, pues que se intimide”. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

Como vemos, las experiencias de acoso sexual moldean un tipo de carácter, es el carácter de la ‘negra creída’⁵⁹. La ‘negra creída’ o ‘altiva’ es un tipo frecuente de representación de las mujeres negras, como nos lo hace saber Eva: “yo no sé si tú te lo has pillado, pero sobre todo las mujeres somos muy altivas”.

3. Reflexividad situada⁶⁰

“De alguna forma estamos preparadas para identificar situaciones sutiles de discriminación, o sea cosas que la gente que está al lado tuyo no se da cuenta. Yo le digo a veces “yo lo puedo con el chip ¿Cómo te pillaste que fulanito es tal cosa? “No, yo lo veo, así, dijo tal cosa”. Y eso sí es racista, y entonces te dice “no, pero...”. O sea, no lo entienden. Un amigo un día me pregunta, claro, no lo hice a propósito pero ahí se le salió su racismo: “Ay, ¿y las negras se echan polvo? Yo no sabía que había polvo para negras”. Pero ¿Por qué no van a haber polvos para negra? ¡Hay polvo para todos los colores! Pero se le salió. Otra no lo toma como... “ay, no sabía”, pero es un tema de discriminación, por supuesto.

- Entonces es una percepción entrenada digamos.

⁵⁹ Esa manera de nombrar me remite a un pasaje de mi historia familiar: la frecuencia con la cual llamaban a mi hermana de esta forma. A Propósito ver el prólogo de este trabajo.

⁶⁰ Punto de vista situado será un tema desarrollado en el capítulo III en el que se resaltarán aspectos teóricos sobre esa categoría a partir de las teóricas feministas negras. En este ocasión se quiere resaltar es un efecto en la ‘mirada’ de ese punto de vista situado.

¡Superior! [risas], sí, es una percepción superior.

- *Que para una persona que no está consciente del asunto...*

... es molesta, como “ay, pero qué quisquillosa es”, “qué cansona es”, claro. Entonces una se limita en decirlo”. . (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

Las experiencias de discriminación pueden generar una serie de preguntas y de reflexiones, de conciencia, de darse cuenta de lo que pasa a su alrededor (Hill Collins, 2000). Es el *chip* del que habla Eva: una mirada cultivada, curtida, de ver lo que pasa e interpretarlo desde su lugar en el mundo. Esa *experiencia-conocimiento* está en latencia, en el sentido de que algunas personas ‘deciden’ activar ese *chip* y otros para su propia salud deciden no hacerlo. El costo de darse cuenta y de asumirse objeto de discriminación es un proceso reflexivo que implica mediaciones, no es algo automático, sólo algunos deciden hacerlo y darse cuenta de que el mundo que ellos ven es diferente del mundo que ven los otros, que su lugar en el mundo les permite ver con mayor claridad el funcionamiento de los micropoderes y de las pequeñas y banales violencias cotidianas.

Si echamos mano del caso ya relatado de Sandra, ella admite darse cuenta de qué sucede a su alrededor y que tanto problemas de acoso sexual como su timidez tienen que ver con su pertenencia racial. Sin embargo, no encuentra eco en su entorno para desarrollar esa *experiencia-conocimiento* y le deja a su terapeuta la tarea de interpretar, desde su mirada blanco-mestiza, qué es lo que está pasando y de reforzar el veto a siquiera preguntarse si lo racial tiene algo que ver con su problema. Así, se libra de parecer paranoica, como aparece Eva para colegas y amigos, quien decide defender su punto de vista situado como posibilidad explicativa. Eva, resalta precisamente que algunas personas no activan el *chip*, es decir no tiene acceso a las mediaciones reflexivas, a los recursos racionales o a un lugar de privilegio en otro ámbito de poder para poder hacer ese ejercicio de ‘activación’.

Lo que pasa es que tú, desde que invisibilizas el tema y dices que no hay discriminación racial sino discriminación económica ya no hay política [posible]. Es decir, a la gente le cuesta reconocer que tiene discriminación de raza, le cuesta.

[...]. Lo que pasa es que hay gente que no se da cuenta que está siendo discriminado por raza, entonces digamos que los negros, como permanentemente hemos sido discriminados y tenemos como ese chip incorporado fácilmente identificamos cosas que la otra gente no. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

Pensemos entonces que la modelación que hacen las experiencias de discriminación racial además de generar subjetividades, formas de estar en el mundo, cuerpos (de mirada baja o alta), también agudiza sentidos cuando es mediado por la reflexividad. El resultado es ver lo que otros no ven.

Cabe pensar entonces que el resultado no será necesariamente el de cuerpos menoscabados y subjetividades disminuidas, aunque se imponga, como vimos, una lógica orientada al autorechazo y al ostracismo. Las personas pueden abrirse camino en esa adversidad y construir autoimágenes positivas, posibilidades de conocimiento y posicionamientos políticos. En medio de un panorama tan negativo es importante resaltar, para finalizar este capítulo, las posibilidades de agencia de los sujetos y de transformación de ese lugar abyecto.

Capítulo III

Reflexiones en torno a la raza de [sobre] personas negras de la escena nacional

Como se explicó en la metodología, una de las fuentes utilizadas para este trabajo consistió en la revisión de revistas sociales y observación de medios de comunicación. Ese seguimiento de publicaciones sociales y de notas de televisión sirvió para ilustrar algunas de las partes de este trabajo, sin embargo algunos de esos materiales quise utilizarlos de otra manera.

Esta parte del trabajo quiere ir más allá de tomar las declaraciones de las personas del universo estudiado para ilustrar observaciones y análisis realizados por el investigador. Pretende ‘aprovecharlas’ de otra manera, rescatando el carácter reflexivo de esos sujetos, particularmente sus ideas con respecto a las relaciones raciales, la discriminación racial y el racismo.

Trataré entonces de dialogar con esas reflexiones para sacar algunos puntos útiles que contribuyan al objetivo trazado en este trabajo, así como exponer algunas ideas que me surgen de las declaraciones de estos personajes, que exploran diferentes entradas sobre los temas tratados. Si bien el trabajo se suscribe a Bogotá, lugar de vivienda de las y los entrevistados, la otra fuente de información tiene a la vez un carácter local y nacional, ya que Bogotá tiene ese doble carácter tratándose de la capital del país.

Los casos expuestos se refieren, en primer lugar, al ‘Tino’ Asprilla, famoso jugador de fútbol de Tuluá Valle, específicamente en relación con la campaña publicitaria de la Fábrica de pinturas Novaflex y sus declaraciones sobre querer “dejar de ser negro”. En este caso se tratará el tema de la subjetividad racializada. En segundo lugar, las intervenciones de Piedad Córdoba y María Isabel Urrutia en el último debate de un proyecto de Ley de parejas del mismo sexo, caso que servirá para pensar la categoría *interseccionalidad* y finalmente, algunas ideas de la modelo Belky Arizala y la presentadora Mabel Lara que permitirán pensar la tensión entre diferencia y universalismo.

1. La ‘raza’ como marca indeleble.

“Quiero dejar de ser negro”

Faustino Asprilla⁶¹



Imagen tomada de Cromos agosto 6 de 2006, Portada

La frase que encabeza esta parte está tomada de las declaraciones del Tino Asprilla, famoso jugador de fútbol vallecaucano, a propósito de su declaración de dejar de ser negro por un rato. Este supuesto del jugador de fútbol se haría para comprobar si no siendo ‘negro’ enfrentaría los mismos conflictos y si hablarían de la misma manera de él, como dijo él mismo “si el problema es mi color o soy yo” (Cromos, agosto 6 de 2006:23).

⁶¹ Los personajes a los que haré referencia en este capítulo podrían ser objeto de un estudio de tipo biográfico. En este caso sólo substraigo una experiencia particular de cada uno de ellos que me pareció interesante para reflexionar sobre los temas tratados en este trabajo.

Esta reflexión planteada por Asprilla permite analizar tres cuestiones en relación con los temas aquí tratados: en primer lugar, la construcción de una subjetividad racializada y la fatalidad de no poder existir socialmente por fuera de ella. En segundo lugar, el margen de incertidumbre que las experiencias de discriminación racial tienen para los mismos individuos que las experimentan. Y en tercer lugar, la cuestión de la tensión entre estatus racial y de clase.

El origen de esta frase comienza con un incidente que el Tino Asprilla tuvo con el personal de seguridad del Ingenio azucarero San Carlos, a propósito de la utilización de un sendero para entrar en su finca *Santino*, vecina a dicho ingenio. El cubrimiento periodístico del conflicto motivó al futbolista a pensar sobre la relación de su color de piel con el conflicto en cuestión.

“¿Ha tenido problemas con la justicia, por ejemplo, por ser negro?”

“Por ser negro, ninguno; pero yo sé que por ser Asprilla me la montan, y por eso muchas veces sin investigar bien lo sucedido corren a decir que la culpa es mía; ni siquiera comprueban si es verdad o no lo que pasó pues como está involucrado Asprilla ya saben que soy el culpable... y algunos periodistas dicen que soy una vergüenza nacional por lo que pasó con ese señor de seguridad del Ingenio San Carlos. ¿Por qué no vienen y averiguan qué clase de persona es ese señor? Se van por la fácil, porque yo llevo 11 años viviendo aquí y es la primera vez que tengo problemas; yo no me meto con nadie...” (Cromos, agosto 6 de 2006:25-26).

Esa pelea de vecinos, pasó de ser una nueva amenaza a su fama a una oportunidad, que fue aprovechada por la empresa de publicidad colombo-española *ABC Estrategias* posicionara una campaña que inició en agosto del año 2008 para la fábrica de pinturas Novaflex. Como dijo una de las publicistas del equipo creativo al ser preguntada por el origen de la propuesta publicitaria:

“La campaña de Novaflex fue un conjunto de oportunidad y estrategia. Oportunidad, porque el incidente del Tino con el ingenio colindante desató críticas

muy subidas de tono y con comentarios claramente racistas ('negrito levantado'); estrategia, porque se dio la vuelta a las críticas, argumentando que el racismo de la sociedad colombiana era uno de los motivos para que las críticas contra el Tino fueran tan mordaces”.

“Sinceramente, la intención no era tanto despertar la polémica racista, sino aprovechar todos estos argumentos para poner de actualidad al Tino con una imagen muy diferente a la que maneja mucha gente que, como se suele decir, ‘oyen campanas pero no saben dónde está la iglesia’, es decir, que se hacen ideas tajantes con muy poca información”.

“El discurso estuvo dirigido pero no libretado [sic], en realidad Tino era libre de manejar las declaraciones dentro del enfoque que se le dio. Este enfoque surgió también de una percepción personal ya que, como española, he oído a menudo comentarios sobre los jugadores de fútbol colombianos del tipo de ‘esos negritos’, ‘sólo saben patear un balón pero lo hacen bien’, ‘es lo único que podían hacer en su vida’, ‘son unos ignorantes y de repente se ven llenos de dinero... no tienen cultura para manejarlo’.” (Correo electrónico, 25 de febrero de 2009)⁶².

No es anodino que sea una creativa española a quien se le ocurrió la idea de utilizar un acontecimiento racista para crear esa expectativa comercial. Creo que difícilmente se le hubiera ocurrido a un publicista local explotar esta idea por el consenso generalizado de que no hay racismo en Colombia.

Más allá de zanjar la situación y definir si el Tino es inocente o culpable de los hechos que se le acusaron en el incidente (porte ilegal de armas, cuestión que fue habitual antes en los medios de comunicación en relación con el personaje), el experimento que propone el Tino y las circunstancias que rodean este acontecimiento son muy interesante, ya que ponen en escena, tanto en su cuerpo mismo como en la recepción mediática que tuvo la campaña, un caso de subjetividad racializada.

⁶² No pude concretar una cita con la publicista pero tuve una conversación telefónica con ella. La información de la cita proviene de un correo electrónico que cruzamos a partir de esa conversación.

La idea de cambiar de color de piel deja entrever que el futbolista tiene claridad en que el color de piel tiene un significado valorativo en la sociedad en la cual vive, en ese sentido hace la operación lógica de preguntarse qué relación tiene su color de piel con muchos de sus problemas y con el exceso de mala prensa traducido en escándalos de tiroteos y derroche de dinero.

Se pregunta Faustino ¿si no fuera negro hablarían igual de mí? Pero es otra pregunta la que está en el sustrato de este experimento imposible, ya que una persona no puede desprenderse de sus marcas, y en este caso no puede poner entre paréntesis la pertenencia racial, aunque sí la puede negociar en las interacciones cotidianas, por ejemplo, con mecanismo de compensación vía clase social. En ese sentido, más que cambiar de color la reflexión del Tino Asprilla se centra en saber la relación entre su marca racial y algunas dificultades de su carrera. Es decir, además de las representaciones racializadas que circulan en la prensa él es consciente de que su color de piel representa un elemento importante en su biografía.

Si bien todas las marcas sociales, sexuales, de clase son incorporadas, es decir, que las personas tienen en sus cuerpos significados y atributos que los vuelven susceptibles de ser calificados por los otros en las interacciones sociales, no todas lo son en el mismo grado, algunas de esas marcas tienden a ser más públicas que otras, es decir más externas. El color de piel y el fenotipo en su conjunto es una de ellas, sin que esto signifique que el fenotipo no pueda ser recreado, blanqueado o escurecido, con alguna tecnología - Cuando menciono tecnología no me refiero solamente a las posibilidades que brinda la cirugía estética o la cosmética, sino también a todas las intervenciones y entrenamientos corporales que producen un cuerpo deseable según las normas sociales- . Habría que decir además que hay sujetos más marcados que otros, aunque haya una gama de posibilidades entre los sujetos marcados y los que se erigen como la norma.

La respuesta de Faustino está en la misma pregunta, que es más bien una hipótesis que contiene la idea de que el fenotipo marca las historias de vida de los sujetos, como lo formula él mismo:

“...Por eso es que quiero dejar de ser negro, porque tengo la sospecha que otra cosa pensarían de mí si fuera de otro color” (Cromos, agosto 6 de 2006:26).

La manera como es representado el experimento racial es muy dicente: El Tino es pintado de un blanco que no existe en cuanto a colores de piel se trata – inexistente como el negro caricatural – está pintado la mitad del cuerpo con ese color blanco y la otra no está pintado. El resultado visual es que vemos a ‘un *negro* pintado de blanco’, es decir un fracaso en la idea de cambiar de color de piel, que refuerza la idea de una marca indeleble: la raza.

Quizá ese carácter indeleble podamos relacionarlo con una idea desarrollada por Victorien Lavou (2002) tomando una categoría de Michel de Certeau: la *desdicha genealógica*⁶³. En palabras del autor:

“para simplificar, digamos que es la conciencia de haber nacido en un espacio, en un lugar que porta las huellas de la historia y que nos sitúa en la historia como lucha, como orden del discurso, orden de los ‘colores’, orden de las representaciones, orden de las cosas” (Lavou, 2002:4).

Efectivamente, esta categoría da cuenta de manera muy acertada de la subjetividad racializada. Las dos palabras que forman la categoría aluden a dos elementos fundamentales: una relación con el pasado que es vivida en la actualidad (genealógica) y la idea de que esa experiencia es negativa, es maldita (desdicha).

Cuando hablo de subjetividad racializada, refiriéndome específicamente a la experiencia de las personas negras, quiere decir que existe una condición de vida que marca la forma como se está en el mundo social. La posibilidad reflexiva sobre esa condición humana está marcada por un orden racial que a la pregunta ¿quién soy? Responde: *Eres un negro*. Es una respuesta de tipo ontológico, del tipo de pregunta “¿quiénes somos nosotros en realidad?” (Nietzsche 1967 [1887]:3) y el carácter naturalizado, la certeza de esa declaración: *eres un Negro*, se apoya en una relación de autoridad con el pasado que, en este caso, tiene a la esclavización como referente. La genealogía de la respuesta a esa

⁶³ Advierto que uso esta categoría de manera libre en el sentido de interpretarla “a mi acomodo” pero con una notable deuda de la elaboración del autor citado.

pregunta existencial es tan certera como la explicación del origen del bien y del mal. Efectivamente, la reducción fundamental de una persona a *un Negro* está recubierta de la verosimilitud de la razón occidental, porque, haciendo eco de lo explicado por Nietzsche en el Prólogo de la *Genealogía de la moral* (1967 [1887]), no sería sólo responder quienes somos, si no quienes somos *en realidad*, es decir, producir una verdad existencial.

Negro como respuesta a esa pregunta ontológica en realidad es un conjunto de significados: inferior, esclavo, lascivo, esclavo, infrahumano, esclavo, mercancía, esclavo... es lo que resuena en el aire de una frase que comienza con “*este negro...*”, porque esa frase tiene el poder simbólico de poner en su lugar al *negro levantado* que osa subvertir ese orden.

En el caso analizado, la fatalidad consiste en que a pesar de todo el dinero, la fama, los logros... El Tino es y seguirá siendo un *Negro*.

Es interesante la comparación con Michael Jackson en la precisión de la intención del experimento de cambio de color de piel. Por dos razones: el Tino quiere hacer un cambio temporal, ya que no quiere dejar de ser negro indefinidamente y segundo, aunque el resultado más lógico es que si no quería ser negro entonces es porque quería ser blanco, Faustino aclara frente a la suposición del periodista:

- “Yo daba por sentado que usted quería ser blanco”
- “No necesariamente; podría ser café, o amarillo, o gris...” (Cromos, agosto 6 de 2006: 23).

Y en relación al caso Jackson dice:

“No, yo no quiero blanquearme. Yo vivo orgulloso de ser como soy. Solamente quiero dejar de ser negro por un tiempo para ver qué piensan los demás, para ver como me tratan, con qué cara me miran” (Cromos, agosto 6 de 2006:23).

Es decir, la tarea que se propone Asprilla consiste en crear un personaje *outsider* que pueda ver desde otro lugar su propia vida, ya que su mirada como sujeto está *nublada* por la sospecha sobre la verosimilitud del racismo como fenómeno de nuestra sociedad.

La segunda cuestión, efectivamente, a la que alude esta experiencia tiene que ver con *la frágil certeza de la discriminación racial*, cuestión también muy reportada en las entrevistas y que tiene que ver con la imposibilidad de demostrar con certeza el acto de discriminación.

Esa duda persistente, que hace pensar que la evaluación de un acto como producto del racismo tiene un componente paranoico, es una de las grandes fortalezas de la manera sinuosa como funciona ese racismo local.

En el ejemplo citado, como el experimento es imposible, la comprobación de la hipótesis de discriminación a través de esa mirada *outsider* también lo es⁶⁴.

La tercera cuestión, que es un tema desarrollado en otro capítulo con base en las entrevistas biográficas, tiene que ver con la tensión entre estatus de clase y estatus racial. Efectivamente, el escándalo que genera el personaje no está sólo relacionado con su estatus racial, es un significado combinado de ‘raza’ y clase: ‘negro con plata’: Un “negrito superado”, según lo calificó el periodista Mario Fernando Prada en su columna del Espectador del 17 de julio de 2008 (Cromos, agosto 6 de 2006:23). La cuestión en juego se refiere a no ocupar el lugar al que fue destinado socialmente según las clasificaciones raciales, como también ilustraré en otros casos revisados en publicaciones de revistas analizadas en el Capítulo VI de este trabajo.

El uso comercial que se le dio a esta experiencia puede ser recibido de dos maneras: como una trivialización de una reflexión inicial sobre discriminación racial o como una posibilidad de ironía en relación con esa misma discriminación. La conclusión de la campaña publicitaria precisamente enfrenta el ilógico experimento de cambiar de color de piel, ya que lo que finalmente cambia el Tino es el color de las paredes de su casa, usando por supuesto la nueva pintura de la empresa Novaflex. Ese final funciona como unos puntos

⁶⁴ Avances en jurisprudencia han descartado la ‘intencionalidad racista’ como un requisito de comprobación en un acto de discriminación. Según la Sentencia T-098 de 1994 y la propuesta de un Estatuto antidiscriminación promovido por la Defensoría del Pueblo acciones u omisiones no intencionadas pueden tener como resultado tratos diferenciados y desiguales basados en prejuicios, sean estos conscientes o no (Viveros, 2007)

suspensivos, la pregunta del Tino nunca será respondida: ya de hecho, la pregunta era una pregunta necia.

2. De cómo entender otras experiencias de dominación a través de la propia.

“Es que ser negro es muy verraco”

*Piedad Córdoba*⁶⁵

Hablar del tema de relaciones entre órdenes de poder (clase, raza, género, sexualidad) es necesariamente remitirse a los trabajos de mujeres afroamericanas suscritas al llamado *Black Feminism*⁶⁶ (desde el trabajo pionero del *Combahee River Collective*, y los trabajos de Ángela Davis, Bell Hooks y Patricia Hill Collins, entre otras). El mismo concepto de interseccionalidad es tomado del trabajo de Kimberlé Williams Crenshaw (1994), y especialmente de la discusión que hizo esta autora sobre la violencia producida contra las mujeres de color en los Estados Unidos⁶⁷. (Gil, 2008)

En el caso colombiano, el trabajo de Mara Viveros (2002, 2006) es una referencia en este tipo de aproximaciones analíticas. Su trabajo nos da, al menos, tres pistas fundamentales que nos sirven de punto de partida para entender las relaciones entre formas de desigualdad social: 1) que el sexismo, el racismo y el clasismo tienen algunos dispositivos comunes de

⁶⁵ Ver nota 61.

⁶⁶ Este marco comprensivo ha sido un aporte fundamental de teóricas feministas a la teoría social, cuyos antecedentes se encuentran en el debate sobre las diferencias entre mujeres que en los años setentas y principios de los ochentas hicieron feministas negras del *Combahee River Collective*, Angela Davis, bell hooks y Patricia Hill-Collins, además de las feministas lesbianas. Menciono el origen de este concepto porque considero que es una fuente teórica y política supremamente rica que puede ser mejor aprovechada para comprender las desigualdades sociales contemporáneas. Resalto además esta cuestión como legado del feminismo, y especialmente de los desarrollos feministas de mujeres de grupos minoritarios (negras, lesbianas, tercermundistas, chicanas), porque ningún movimiento social ha sido aliado de otras causas sociales como éste. Para esto basta mirar el papel que han tenido los feminismos y los grupos de mujeres en relación con la inclusión de los temas de minorías sexuales, o históricamente el papel que las mujeres sufragistas jugaron en las luchas antiabolicionistas y las denuncias de linchamiento hacia los hombres negros en los Estados Unidos, por ejemplo, como lo refiere Ángela Davis (2004), aunque la autora también refiere las fallas y la falta de inclusión de estos temas en los trabajos de reconocidas feministas académicas.

⁶⁷ Concepto más amplio que se refiere no solamente a las mujeres negras, sino también a otras mujeres de grupos racializados: mujeres de otras minorías raciales y migrantes.

funcionamiento: la naturalización, la racialización del otro, el uso de la dupla naturaleza–cultura; 2) que estas estructuras sociales se construyen y afectan mutuamente, y 3) que no es posible comprender clase, género y sexualidad en Colombia sin la dimensión étnico–racial. En orientaciones teóricas contemporáneas un enfoque como éste puede parecer obvio, sin embargo, en la historia de las ciencias sociales, al menos en el caso colombiano, los estudiosos de las desigualdades de clase, por ejemplo, poca o ninguna vez se interesaron por la relación entre la distribución desigualdad de la riqueza y de las tensiones de clase con otros órdenes de poder, además con el supuesto aún predominante de que la clase es el principal elemento de distribución del poder y de los recursos.

Es importante entender que cuando hablamos de interseccionalidad entre género, raza, clase, sexualidad, etc. estamos hablando de varias modalidades de relación, que no son siempre las mismas, que sus combinaciones no son infinitas y, en ese sentido, metodológicamente implica hacer evidente el tipo de relación que quiero estudiar y describir. Y esa aproximación metodológica se puede hacer en varios niveles: en un primer nivel, podemos estar interesados en conocer la manera en que se expresan cada una de estas categorías en un problema, y eso lo podemos responder de manera separada. En un segundo nivel, podemos explorar las relaciones entre categorías y el modo en que interactúan unas con otras. En un tercer nivel, estaremos atentos a las modalidades de las relaciones entre categorías, que no son siempre intersecciones: esta categoría A se parece a B, es un tipo de relación, $A + B = AB$ (esto más esto produce esto otro nuevo) es otro tipo de relación, A en lugar de B (hablar de la raza con los *materiales* del género, por ejemplo)..., etc. Podemos, en ese sentido, estar atentos a las categorías presentes, al tipo de relaciones que se dan en un problema social específico y al momento cuando es conveniente privilegiar una categoría sobre otras o separar analíticamente. (Gil, 2008)

Luz Gabriela Arango expone la complejidad de estas relaciones:

Las interrelaciones entre los sistemas de clase, raza y género son complejas y variables. La posición en el orden de género y en el orden racial no es dicotómica: las personas concretas no se definen por el rótulo simple y unívoco de “hombre” o

“mujer”, “blanco” o “negro”. Opera más bien un continuo de posiciones que se modifican de acuerdo con la situación y las relaciones que se involucran. La marca del género y la raza, aparentemente corporal y evidente, depende de esquemas de clasificación que no sólo interpretan el tono de piel en la gama de color o los atributos físicos “sexuales”, sino que manejan un conjunto de propiedades “enclasadadas” y “enclasantes” que incluyen el “cuerpo externo” (vestido, peinado, maquillaje) y la hexis corporal (modales, tono de voz, postura)... De este modo, la clasificación de una persona en el orden racial y en el orden de género dependerá de las relaciones que definen su posición en un momento dado y en un espacio o campo determinado y se modifican en el tiempo y en el espacio (2006:37).

El ejemplo que analizaré a continuación sigue esa perspectiva teórica de análisis pero se centra en entender la interseccionalidad como experiencia. Cuestión que remite a tener en cuenta la categoría *conciencia situada*, cuestión que ha sido fundamental en el desarrollo de teorías y postulados políticos para hablar de la cuestión de la interseccionalidad entre desigualdades sociales y de la puesta en marcha de luchas combinadas antirracistas, feministas y sexuales.

Como lo refiere Patricia Hill Collins (2000) en el caso del feminismo, es posible identificar algún tipo de conciencia y experiencia particular que permita una lectura diferente del feminismo, relacionada con la experiencia doble de opresión, de género y racial, cuestión que no es automática. Al respecto, Collins explica que es necesario

“renunciar a una visión materialista y determinista que suponga un tipo de experiencia y conciencia automática por el hecho de ser mujer y ser negra, pero también evitar una posición idealista que lo considere un pensamiento aislado de la población donde nace y que además ignore un ángulo crítico que puede ser fruto de una historia particular y una ubicación social particular que produzca un tipo de experiencia histórica” (Hill Collins, 2000:412)⁶⁸.

⁶⁸ Traducción mía, como lo serán en adelante las citas de Hill Collins (2000).

Precisamente, esta experiencia compartida de las mujeres negras no se basa en un determinismo biológico o cultural, sino que es un resultado histórico y social: “todas las mujeres afroamericanas comparten la experiencia común de ser mujeres negras en una sociedad sexista y racista” (Hill Collins, 2000: 406). Podríamos decir algo similar de otros sujetos subalternizados:

Las experiencias, en este caso de racismo, o de violencia sexual, o de sexismo o de acoso sexual o de falta de oportunidades o de maltrato o de nominaciones degradantes, las cuales pueden ser observadas en parientes, en amigos, en vecinos o en uno mismo pueden generar una serie de preguntas y de reflexiones, de conciencia, de darse cuenta de lo que pasa a su alrededor y de hacer algo al respecto (Hill Collins, 2000).

Esa *experiencia-conocimiento* en latencia puede ser convertida en acción política en un tipo de *conciencia empática*⁶⁹, en el sentido de que las experiencias de personas que pertenecen a grupos minoritarios en el orden racial o de género puede hacerles entender o aproximarse a una experiencia minoritaria en otro ámbito de poder.

El ejemplo concreto al que haré referencia es la intervención de parlamentarias negras a favor de los derechos patrimoniales de las parejas del mismo sexo en el último proyecto presentado en el Senado al respecto, el 28 de agosto de 2008⁷⁰. Concretamente, en el orden de ideas propuesto, analizando la posibilidad de entender una experiencia de discriminación sexual teniendo como punto de partida la ubicación en el orden racial y de género.

Las senadoras Piedad Córdoba y María Isabel Urrutia, además de los argumentos constitucionales, legislativos, técnicos y de los que se derivan de los derechos humanos en

⁶⁹ La feminista chicana Chela Sandoval propone un modelo de acción que denomina *conciencia opositiva*, llamando la atención en que las posibles alianzas entre grupos dominados dependen de un ejercicio de coalición consciente de lo que se pone en juego y una comprensión más polifónica del sujeto político de los movimiento sociales que no replique la intención de hacer unidades totalizantes y normativas (Viveros, 2004a).

⁷⁰ Desde el año 1999 han sido presentados al Congreso de la República unos ocho proyectos de ley con el tema de parejas del mismo sexo con algunas variaciones en su formulación. Tres de ellos fueron presentados por Piedad Córdoba en el año 2001, 2002 y 2004. Ninguno fue aprobado. Los derechos para parejas del mismo sexo existentes en el país se han logrado vía Corte Constitucional.

general, insistieron en dos argumentos que las motivaba como ciudadanas a defender ese proyecto de Ley, el hecho de ser mujeres y de pertenecer a una minoría racial.

María Isabel Urrutia, contradiciendo uno de los argumentos manifestado en el debate sobre el posible ‘engaño al Estado’ por parte de parejas que podrían hacerse pasar por homosexuales, expuso:

“En un país tan machista, en un país tan clasista, como es Colombia, nadie se va hacer pasar por homosexual o lesbiana para obtener un derecho, porque es condenado desde la familia para afuera”

y añade más tarde la Senadora Urrutia:

“Lo digo por el tema que trabajo que es de minorías étnicas. En el Congreso se dice que no existe discriminación racial, que no existe discriminación de sexo, y existe, y la Corte Constitucional lo que ha hecho es hacer lo que nosotros no hacemos, por eso apoyo este proyecto y por eso estoy aquí, porque veo que es algo de humanidad, que es lógico que se dé, [es un principio] de justicia”.

Por su parte, Piedad Córdoba, ante el panorama mayoritario de rechazo del proyecto expuso:

“No me extrañan para nada muchas de las argumentaciones que se dan hoy aquí, porque es un asunto largo y un trayecto largo que muestra las dificultades de la sociedades para transformar los contenidos culturales y sobre todo los pactos por la libertad”

Luego relaciona ese debate con el de aborto (ambos temas movilizados en el Congreso por ella en varias ocasiones):

“Para quienes nos hemos movido en el campo de los derechos civiles y buscando remover de la sociedad lo que impide que haya igualdad [es muy] difícil. En el debate sobre el aborto fue igual, la persecución religiosa y social para quienes estamos a favor de esos derechos es muy fuerte”.

Luego lo relaciona con la discriminación racial:

“Igual me pasó con la Ley 70 de negritudes, y con propuestas que hay en desarrollo para la igualdad de oportunidades para afrodescendientes (...) La dificultad con el tema muestra que aún no hace parte del pacto societario la igualdad sin importar el color de la piel”

Luego con los derechos de las mujeres:

“La ética pública considera que no debe haber discriminación de ningún tipo. Por ejemplo las mujeres, la mitad de la población, a pesar de las normas aprobadas en el Congreso (...), [basta ver la] banalización [que algunos] congresistas hicieron cuando se abordó el tema de la violencia contra las mujeres”.

Luego cita su experiencia como sujeta minoritaria:

“Quienes la hemos sentido [la discriminación] por el hecho de ser afrodescendientes, o por el hecho de ser mujeres, o por el hecho tan duro de pensar distinto, entendemos de qué se trata este proyecto. Es muy difícil ser distinto en la práctica cotidiana”

Luego hace un paralelo entre el llamado ‘closet’ de los homosexuales y la baja declaración de la pertinencia étnico-racial⁷¹:

“Es que no hay cosa más dura que estar escondido, de no poder decir públicamente quien se es (...) Es que ser negro es muy verraco, por qué tan poquitos decimos en el Censo que somos afrodescendientes, es que es espantoso ser afrodescendiente [en este país]”

⁷¹ Cabe decir que la discriminación por orientación sexual y la discriminación racial comparten procesos semejantes (estereotipos, procesos de esencialización y subalternización basados en conocimientos ‘científicos’, estrategias de confinamiento, manifestaciones de violencia, etc.) pero se diferencian también bastante. Si bien el color de piel puede ser ‘negociado’ en la vida cotidiana a través de diferentes mecanismos, es un atributo público. Las prácticas sexuales tienen un carácter menos público y evidente. No es objeto de este trabajo profundizar en esas diferencias sino exponer la cadena argumentativa de la Senadora. Para profundizar sobre las diferencias entre discriminaciones ver Gómez (2006).

Finalmente, la Senadora Gloria Inés Ramírez (mestiza), ponente del proyecto, centra su argumento en comparar el estatuto de las personas homosexuales con el estatuto de las mujeres en la historia del país:

“Lo aplicamos a las mujeres también, Colombia es una sociedad machista y patriarcal, el problema no es ser diferentes, sea por edad, sexo, religión (...) el problema es cuando esa diferencia nos pone en desventaja jurídica como le ocurrió a las mujeres: por el hecho de ser mujeres no tuvimos acceso al voto hasta 1957, por ser mujeres nuestra autonomía para manejar nuestro patrimonio fue sólo posible hasta 1976 y tuvimos acceso a la educación hasta el año de 1939, es decir, claramente es una discriminación que se evidencia en el ordenamiento jurídico y de esto se trata este proyecto de ley en sus términos fundamentales”.

Estas formas argumentativas presentadas en el debate por las tres senadoras están relacionadas con las experiencias subjetivas de discriminaciones cruzadas como una herramienta potencial tanto para interpretar la realidad como para la acción y la solidaridad política con otras causas.

Las reflexiones insisten en la importancia del lugar social para entender el mundo y aquí particularmente la posibilidad que da una *mirada situada* en el orden de género o en el orden racial para entender las discriminaciones que se pueden dar en el orden sexual.

3. Ser igual/ser diferente.

“El alma no tiene color”

Belky Arizala

Una de las tensiones que apareció también en las y los entrevistados cuando se está frente a la *diferencia negra*⁷² es la tensión entre asumir una particularidad en el mundo y ser como

⁷² Uso esa categoría en lugar de *identidad negra* en este caso para reforzar el hecho de que esa diferencia social es susceptible o no de convertirse en fuente de identidad. En este caso distingo la *diferencia racial*

los demás. Algunas personas, en este caso marcadas racialmente, aspiran a ser personas sin adjetivo alguno. Esto podría ser entendido como una renuncia a esa diferencia, sin embargo, esa sería una manera polarizada de entenderlo, porque a la vez hay una reflexión personal que ubica la pertinencia de esa diferencia como una clave para entender la propia trayectoria.

En una entrevista a la presentadora y periodista vallecaucana Mabel Lara habla así de sus logros profesionales:

“...De ahí en adelante es seguir posicionándose uno con su estilo, que eso para mí es muy importante. Yo he conservado un estilo en el tiempo que llevo en televisión y entonces voy a mostrárselo a la gente (...) que la gente diga esa es Mabel Lara, no solamente porque es la negra que presenta noticias sino que como periodista ah! este es su estilo” (Notas de campo, Jetset, agosto de 2009, audiovisual)

Llama la atención como esa aspiración de ser periodista sin adjetivos, concentrada en esa idea de no ser “la negra que presenta noticias” se encuentra con comentarios en sus notas de admiradores co-raciales que se identifican con ella, de admiradores que resaltan sus atributos de belleza como mujer negra y con el mismo título que preside la entrevista citada:

“Mabel Lara la nueva cara de las noticias” ” (Notas de campo, Jetset Agosto de 2009, audiovisual)

Cuando dice nueva, no dice sólo que es nueva sin más, porque no hay novedad alguna en que haya una ‘nueva presentadora de noticias’, la novedad consiste en que sea una mujer negra. Esa manera como se expresa ‘lo negro’ en este caso marca el lugar que tiene en la escena nacional. Como explica Zenaida Osorio (2000), a propósito de los libros escolares, la persona negra es a la vez la imagen de la diferencia y de la igualdad (justamente la tensión aquí tratada). Según Osorio (2000) la imagen de una persona negra aparecerá cada vez que se quiera resaltar el hecho de que somos diferentes pero también cuando se hable

como una clasificación jerárquica del orden social de la categoría *identidad*, en este caso entendida como un proyecto (Castells, 2001) más o menos consciente y reflexivo de apropiación de esa diferencia.

de los derechos de la igualdad y no discriminación, de la convivencia y del respeto a la diferencia.

Miremos más notas que insisten en resaltar su diferencia. En la misma revista, pero en un artículo del No.143, del 23 de abril de 2008 que se titula justamente

“El color de las noticias”

Podemos leer en uno de sus párrafos:

“Con un poco de modestia, Mábel confiesa que hasta sus jefes están sorprendidos con el resultado. Cuenta que no esperaban una respuesta tan positiva en la audiencia. "En estos últimos días las palabras que más he oído son naturalidad y desparpajo. Así definen mi estilo las personas con las que trabajo". Y es cierto. A pesar de llevar poco tiempo en Bogotá, su acento es neutro, su tono es adecuado y su manera de presentar es convincente. Incluso, aunque no revelan directamente los reportes de sintonía, entre los ejecutivos de Caracol se dice que debido a su llegada los índices de audiencia de los noticieros del fin de semana han subido ostensiblemente.” (Jetset No.143, 23 de abril de 2008).

Efectivamente, a pesar de su voluntad, lo que más sobresale en su representación mediática es que es “la negra que presenta noticias”, sin querer decir que esa presentación sea así de simple, pero sí para llamar la atención que su diferencia no sólo no pasa inadvertida sino que se vuelve fundamental. De hecho, como vemos en el párrafo citado, incluso su sorprendente aceptación está mediada por un control de su diferencia: “acento neutro”, “tono adecuado”... quizá un acento de Puerto Tejada, al estilo caricatural de Sábados Felices, no llene los requisitos de compensación suficientes que aseguren el éxito a esta mujer.

A pesar de que, como lo expresa la periodista:

"Uno compite con lo que tiene en la cabeza y para eso trabajo a diario” (Jetset No.143, del 23 de abril de 2008).

La capacidad, el profesionalismo y las cualidades intelectuales ocupan un lugar secundario en su descripción. Hay pues una inversión subjetiva en afianzar que existe una esencia humana debajo de la piel en la aspiración utópica de que el color de piel no tenga relevancia social. Esa aspiración está fuertemente marcada en el nombre de la Fundación y en el lema de la Agencia de modelos de la empresaria cucuteña Belky Arizala:

“El alma no tiene color”

El ideal igualitario propuesto por Arizala se ve en su opinión acerca del presidente de Estados Unidos, Barak Obama:

“claro...es una persona, primero. Porque a veces la gente lo primero que dice ah es que es negro. Negro el bafle, negro los zapatos, eso es un adjetivo. Somos seres humanos. Somos eso, somos vivos, entonces no podemos tratar a las personas como adjetivos. Y Obama es un ser humano que lo eligieron porque tiene unos ideales claros, porque ha comprendido una nación completa y al mundo. Tu hubieras visto las filas de personas blancas que hay en Estados Unidos haciendo fila para poder votar por este señor... que tiene una raza, ok, que es afro, es afroamericano, y bueno la gente quiere un cambio. (Entrevista Belky Arizala Programa *Confesiones en blanco y negro*. Tv Centro, 6 de mayo de 2009)

4. Reflexividad y racismo

Desde el capítulo anterior se ha empezado a resaltar que la experiencia racial puede en potencia generar un tipo de conocimiento. Ese conocimiento situado hace ver que a partir de un proceso de reflexión de las propias experiencias las personas negras pueden entender, aunque no puedan cambiar de inmediato, la forma como funciona el racismo en nuestra sociedad. He escogido hablar de ese proceso de consciencia en lugar de hablar del silencio y de los que hacen ‘como si nada pasara’, situación bastante común que quizá obedezca a mecanismos defensivos: a veces es mejor no saber.

Tres temas y cuatro personas nos permiten reflexionar sobre varios aspectos de las relaciones raciales en nuestro país. Escoger la experiencia no significa individualizar, ya que la experiencia que aquí está en juego, aunque inserta en una trayectoria personal es una experiencia social y es una recapitulación histórica de la diáspora.

Cada caso nos hace pensar en la manera como se lidia con una marca racial en la vida cotidiana y el sentido que adquiere esa marca en la biografía personal. La primera reflexión hace caer en cuenta de la importancia del color de piel como elemento estructurante y como marca histórica. La segunda reflexión nos hace pensar en las posibilidades de acción políticas y de generación de conocimiento desde lugares minoritarios, la solidaridad entre causas y la apuesta por la interseccionalidad. Finalmente, la última reflexión nos pone quizá en el dilema más difícil cuando se aborda el tema de la discriminación racial y sus posibles soluciones: cómo balancear las apuestas por la diferencia y por la igualdad. Un dilema nada original, es el dilema de la modernidad que también ha enfrentado el movimiento feminista ¿Cómo reforzar el hecho de que la diferencia importa, porque genera desigualdad? ¿Cómo pensar la diferencia por fuera de la jerarquía? ¿Cómo defender la diferencia también como derecho, manteniendo presente que la apuesta está relacionada con la igualdad y la dignidad humana?

PARTE II
'RAZA' Y CLASE

Capítulo IV

Un panorama del campo de estudios

A continuación se presenta un panorama de los estudios sobre clases medias negras, en el que se resaltan algunos argumentos pertinentes para comprender y ubicar mejor el caso aquí estudiado.

En primer lugar, hacemos una discusión teórica sobre la elección de este objeto de estudio en las ciencias sociales, y en particular sobre la construcción de ‘objetos’ de estudio por parte de la antropología. En segundo lugar, veremos los aportes de dos estudios clásicos y fundadores de este campo en los años cincuentas: uno referido al caso norteamericano representado en el trabajo sobre burguesía negra de Franklin Frazier (1975) [1957], y otro sobre Brasil desarrollado por Thales de Azevedo (1996) [1955]. En tercer lugar, se presentan trabajos más contemporáneos sobre clases medias negras, centrados en el caso brasileño, relativamente más cercano a Colombia, para finalizar ubicando al país en este panorama.

1. Los estudios sobre movilidad social y clases medias negras

Los estudios sobre los grupos dominantes no han sido muy frecuentes en las ciencias sociales. Es común encontrar en la antropología y la sociología investigaciones sobre mujeres, indígenas, ‘negros’, campesinos, obreros, entre otros grupos minoritarios. Han aparecido, recientemente, algunas excepciones en la que los hombres⁷³, los dominantes, las elites⁷⁴, son consideradas como ‘objetos’⁷⁵ de estudio. Aunque las clases medias

⁷³ Sobre la inclusión del tema de los hombres y las masculinidades en los estudios de género ver Viveros (2002) *De quebradores y Cumplidores*; Connell, R. W. (1997) “La organización social de la masculinidad”, en T. Valdés y J. Olavarría (eds.). *Masculinidades, poder y crisis*; Kimmel, Michael (1992). “la producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes”, en *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio*. Kaufman, Michael (1994) “Men, Feminism, and Mens's Contradictory Experiences of Power” en Harry Brod y Michael Kaufman (eds.) *Theorizing Masculinities*.

⁷⁴ Sobre el racismo y el pensamiento de las elites ver Teun A. van Dijk *Racismo y discurso de las elites*

representan un lugar intermedio en el campo de las relaciones de poder, no ‘registran’ como ‘objetos’ de estudio, ya que en relación con los investigadores no son ‘otros’ si no ‘los mismos’.

Angela Figueiredo (2002) señala, a propósito de su trabajo sobre empresarios negros en Bahía, que en el caso brasileño lo poco que se sabe sobre las clases medias y las elites quizá pueda ser explicado por la dificultad de acceder a estas poblaciones, pero también por una clásica construcción de la *otredad* por parte de la antropología. Particularmente, con el tema de movilidad social de las personas negras, la autora refiere que ha habido sobre todo una producción importante, desde los años setentas, en el campo de la sociología cuantitativa y que la producción antropológica comparativamente es menor y

“de cierto modo, ha enfatizado los aspectos más relacionados con la construcción de la identidad negra a partir de los procesos de modernización (Agier, 1992; Sansone, 1993) o de la interpretación creativa de África y de las tradiciones en el sistema religioso afro-brasileño (Dantas, 1988; Prandi, 1991; Santos, 1995)” (Figueiredo 2002:13).

Para el caso colombiano podemos decir en general, que el campo de estudios afrocolombianos en antropología ha concentrado su trabajo en los aspectos culturales de las poblaciones negras rurales de la región del Pacífico⁷⁶, en estudios sobre las relaciones de esas poblaciones con elementos culturales de diversas etnias del centro y suroccidente africano, en las estrategias económicas y de apropiación del territorio y más recientemente

(2003); sobre elites de grupos racialmente subalternos en el periodo colonial ver Gómez, Alejandro (2005) *Las revoluciones blanqueadoras: elites mulatas haitianas y "pardos beneméritos" venezolanos, y su aspiración a la igualdad, 1789-1812*; Tovías, Blanca y Cahill David (2003) *Élites Indígenas en los Andes. Nobles, Caciques y Cabildantes bajo el Yugo Colonial (2003)*; Decoster, Jean-Jacques (ed.) *Incas E Indios Cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales (2002)*; en el campo de los estudios de género ver García de León, María Antonia *Herederas y heridas. Sobre las élites profesionales femeninas.* (2002).

⁷⁵ Uso con conciencia ‘objeto de estudio’, en el sentido de reaccionar ante el uso de ‘sujeto de estudio’ cuando muchas veces es un eufemismo, sobre todo cuando las relaciones de poder entre quien investiga y quien es investigado permanecen casi intactas.

⁷⁶ Cabe mencionar trabajos a finales de los años noventas y principios del 2000 sobre poblaciones negras urbanas: Medellín (Wade, 1997), Bogotá (Mosquera, 1998), Cali (Urrea et al, 2001; Barbary y Urrea, 2004), Cartagena (Cunin, 2003). Exceptuando Wade, estos trabajos no fueron realizados por antropólogos.

en cuestiones sobre la migración y el desplazamiento forzado, que tiene en común la consideración de la identidad como elemento central⁷⁷. Particularmente, el tema de la movilidad social de las poblaciones negras ha sido abordado exclusivamente por la sociología desde el punto de vista cuantitativo y sólo desde finales de los años noventas, más tardío que los estudios brasileños. Es decir, no tenemos un acumulado de estudios sobre las clases medias negras desde la antropología ni desde el punto de vista cualitativo.

Volviendo a las consideraciones en la construcción de ‘objetos de estudios’, la consideración de estos ‘nuevos objetos’ plantea preguntas sobre las relaciones de poder en la producción de las investigaciones, cuando se interactúa con personas que no necesitan ser visibilizadas o que tienen toda la posibilidad de negarse a participar en una investigación o a exigir explicaciones sobre los objetivos y los resultados de la misma. No quiero decir con esto que los acostumbrados ‘objetos’ de estudio sean pasivos, de hecho podría constatarse una rebelión de los ‘objetos tradicionales’ de estudio de la antropología⁷⁸.

La investigación con grupos no subalternos puede plantear un reto al investigador al enfrentar una paridad y a veces superioridad de capital cultural y económico que no es común cuando se estudian los llamados grupos dominados. Las iniciativas de investigación en sectores no subalternos, no sólo permiten completar la caracterización de los problemas sociales, sino asumir una mirada distinta de lo social y de la forma en que se investiga en antropología en la que la ‘distancia’ se ha planteado como un imperativo. Como lo expone Roberto Da Matta:

“De hecho, sólo hay Antropología Social cuando existe de algún modo lo exótico, y lo exótico depende invariablemente de la distancia social, y la distancia social tiene como componente la marginalidad (relativa o absoluta), y la marginalidad se alimenta de un sentimiento de segregación y la segregación implica estar solo y todo

⁷⁷ Mirar Restrepo, 2004.

⁷⁸ Comunidades indígenas por ejemplo que niegan la entrada a sus territorios a antropólogos o que se organizan en cooperación con ellos para realizar estudios sobre su sociedad.

desemboca –para conmutar rápidamente esta larga cadena– en la liminaridad y en el extrañamiento. (1974:174)

Si bien, las clases medias tienen un estatuto ambiguo en relación con el poder, pudiendo estar en posiciones dominadas o a veces dominantes, según el contexto y el punto según el cual se evalúe (Bourdieu, 1979), sí representan una cercanía social en relación con las personas que investigan. Razón por la cual pueda ser pertinente esta reflexión para el estudio de las clases medias, teniendo en cuenta la dificultad de hacer ese ejercicio e extrañamiento, o de incluso renunciar a él y enfrentarse a un ejercicio de identificación.

Específicamente, en relación con las investigaciones sobre clases medias negras la literatura es poca. Se destacan los trabajos realizados en Brasil y Estado Unidos. En el caso de Brasil, encontramos las investigaciones pioneras sobre elites negras realizadas por Thales de Azevedo (1996) [1955] y Donald Pierson (1971) en los años cuarentas y cincuentas; posteriormente, el trabajo de Florestan Fernandes (1965) sobre la inserción de las personas negras en la sociedad de clases, en el marco de su empresa de crítica de la democracia racial, en los años setentas; en los años ochentas, fueron realizados varios estudios, por Guimarães (2002 entre otros), Hasenbalg (1979), y Haselbag y Silva (1988;1998), cuyo objetivo principal fue documentar la desigualdad racial en Brasil, pero en los que también abordaron la cuestión de la movilidad y de las clases medias negras (estudios que continuaron en los noventas y siguen hasta hoy).

Para finales de los años noventas y principios del 2000 se empiezan a hacer estudios más profundos sobre clase media negra, nuevas elites y sobre la presencia de las personas negras en la educación superior. Entre estos trabajos está el de Daisy Barcellos (1996) en Porto Alegre y el de Angela Figueiredo (2000; 2002) para el caso de Bahía, además del de otras investigadoras para el caso de Río de Janeiro y otras ciudades (Lima, 2001; Teixeira, 2003 Motta, 2004). En el caso norteamericano se destaca el estudio sobre burguesía negra de Franklin Frazier (1957) realizado en los años cincuentas y el de Landry (1987) en los años ochentas.

En relación con los trabajos realizados en Brasil, vale la pena mencionar un aspecto fundacional que marcó los estudios en América Latina sobre cuestiones raciales: la comparación con los Estados Unidos. Como lo advierte Wade (2000) La iniciativa de la UNESCO en los años cincuentas y el desarrollo de los estudios raciales estaban muy centrados en la idea de comparar Estados Unidos y Brasil. Simplificando, el esquema consistía en comparar el racismo con la convivencia racial en un momento histórico de gran ansiedad por los episodios racistas asociados históricamente al nazismo y al fascismo en Europa y a la Segunda Guerra Mundial (1939-1945)⁷⁹, y la persistencia del sistema segregacionista racial de los Estados Unidos⁸⁰.

Esa comparación y esa preocupación fundacional, marcó la tendencia de los estudios posteriores sobre relaciones raciales, en el que América Latina, y de forma paradigmática Brasil, se presentó como el modelo de convivencia racial – Colombia no estuvo presente en ese horizonte comparativo -. Esa idea de convivencia racial fue fuertemente apoyada por uno de los fundadores de ese campo en Brasil: Gilberto Freyre, que a través de la categoría ‘democracia racial’, explicaba, como se difundiría también después por otros autores que “la esclavitud había sido más benigna en Brasil, que los colonizadores portugueses eran más tolerantes con la mezcla racial, que la abolición había causado menos perturbación y cuestionamiento, que allí no hubo segregación en sentido estricto, ni linchamientos, y así por el estilo” (Wade, 2000:62).

Para el caso colombiano ese modelo interpretativo de comparación con Estados Unidos, se convirtió en la prueba reina de la no existencia del racismo en el país, cuestión que no permitió plantear ese problema ni como tema de estudio ni como preocupación social. En este sentido, se perdió para ese momento histórico (años cincuentas y sesentas), con una fuerte influencia hasta hoy, la posibilidad de pensar el racismo local y asumir el caso

⁷⁹ Cabe resaltar que esta ‘ansiedad’ del mundo Occidental en relación con el racismo fue suscitada por el holocausto judío, la trata esclavista y su correlato de racismo no tuvo ese lugar, de hecho cuando se habla de racismo el acontecimiento paradigmático es el caso judío. (Hall, 1999)

⁸⁰ Aunque la Corte Suprema de los Estados Unidos en 1954 tomó la decisión unánime de rechazar la doctrina "separados pero iguales" en el caso *Brown vs Board of Education*, fue hasta finales de los años sesentas que se logró consolidar institucionalmente esa decisión gracias a una larga lucha del Movimiento de Derechos Civiles.

norteamericano como una manera de expresarse esas relaciones raciales desiguales, pero no la única. Incluso Wade (1997 y 2000) plantea que esos modelos no deben ser vistos como totalmente opuestos, ya que “ambas sociedades eran esclavistas y se construyeron sobre una estratificación racialmente ordenada” (Wade, 2000:63), aunque “los significados raciales hayan sido simplemente contruidos de modo bastante diferente” (Wade, 1997:394)

Comparable, aunque diferente al discurso de la ‘democracia racial’ en Brasil, el dispositivo político y teórico que ha servido para entender las relaciones raciales en Colombia fue y sigue siendo el de ‘mestizaje’. Modelo que no sólo marcó la comprensión de las relaciones raciales en el país para los blanco-mestizos y para la población en general, sino también para las personas negras, incluidos sus líderes y representantes políticos. A propósito Pisano (2008) muestra cómo *El día del negro* fue un intento de visibilizar la identidad negra en los años cincuentas, cuestión bastante mal recibida por la prensa en un país donde todos *somos mestizos*, a lo que se agregó la dificultad de entender el racismo local. El resultado entonces de aquel acontecimiento político se redujo a denunciar el racismo en los Estados Unidos y mostrar a Colombia como un ejemplo a seguir por la ausencia de racismo, opinión compartida tanto por los periodistas que lo criticaron como una iniciativa separatista como por los organizadores de *El día del Negro*.

Volviendo a la revisión que nos ocupa, en el caso colombiano hay pocos estudios sobre asuntos relacionados con las clases medias negras de manera particular. Se destaca el trabajo de Michel Agier, Fernando Urrea, Olivier Barbary sobre movilidad socio-económica en Cali (Agier, 2000; Urrea, 2001; Barbary y Urrea, 2004) y el trabajo de Urrea, Ramírez y Viáfara (2001) basado en esa misma metodología y profundizando la cuestión de la inserción laboral de la población afrocolombiana. Se empiezan también a realizar investigaciones, precisamente en la misma ciudad, sobre mujeres negras profesionales en diversos campos y oficios o a incluir la variable color de piel en los estudios sobre inserción laboral de las mujeres en Cali (Bermúdez, 2007). En general, como ya se dijo, los estudios sobre poblaciones negras que incluyen la categoría clase se han hecho más desde la sociología cuantitativa.

La ausencia de reflexiones sobre la clase social como un tema para el campo de estudios afrocolombianos obedece también al intento de responder a unas ciencias sociales centradas en los estudios sobre esa categoría. En ese sentido darle importancia a lo étnico-racial significó también separarlo analíticamente de la clase, resaltar sus particularidades y defender su pertinencia como categoría de análisis. Sin embargo, como lo plantea Wade (1997) esta disyuntiva entre clase y ‘raza’ quizá no sea el mejor camino a seguir en el análisis, ya que sería responder al *slogan* “clase en lugar de raza” (Wade, 1997:394), que surgió por la idea de que la clase era la categoría que mejor explicaba la jerarquización de las sociedades latinoamericanas, incluida Colombia (por esa comparación con el sistema racial norteamericano), con el *slogan* reparativo: “raza en lugar de clase”.

Si hacemos un examen sobre los estudios de movilidad social en general, un tema asociado al tema específico aquí planteado: clases medias negras, debemos considerar que estos estudios en Colombia obedecen especialmente a metodologías cuantitativas⁸¹, son relativamente recientes y generalmente no incluyen la variable étnico-racial en el análisis, cuestión que es reforzada por el hecho de no tener en el país, como en el caso brasileño, sino hasta hace muy poco, una tradición de incluir esa variable en las encuestas económicas y en los Censos de población⁸². Como lo afirma Viáfara:

“Colombia estuvo ausente de la ola de estudio sobre movilidad social en la década de los sesenta y setenta en América Latina. En las décadas de los ochenta y noventa sigue la dinámica de la mayoría de países de América Latina, con el agravante de que hasta ese momento no se habían realizado estudios sobre movilidad social. Del mismo modo, eran escasas las investigaciones que en un sentido más holístico

⁸¹ No abordo los trabajos en este ámbito porque escapa al acercamiento teórico y metodológico de este trabajo que tiene una orientación de tipo cualitativo. Sobre las referencias de este campo en el país ver Viáfara, 2005.

⁸² Sólo desde 1983 se tienen datos sobre la población afrodescendiente en los censos. En la Encuesta Nacional de Hogares se incluyó desde el 2004. Esta inclusión ha sido difícil además por la resistencia e incorporar la categoría raza en los estudios sociales en Colombia, las preguntas además se han abordado de diferentes maneras: el primer intento retomó la terminología de la Ley 70 de 1993 preguntando la pertenencia a una comunidad negra en el módulo étnico, en último Censo del 2005 se incorporaron categorías étnicas y raciales en las opciones de respuesta (raizal, palenquero, negro, mulato, afrocolombiano y afrodescendiente). DANE (2006).

consideraban la raza y el sexo como factores explicativos de la inserción en el mercado laboral” (2005:37)

Cabe finalmente mencionar trabajos que en mi consideración hacen parte de este campo de estudios, sea porque dan un marco de reflexión general sobre las relaciones entre ‘raza’ y clase en el país, como el trabajo de Peter Wade (1997), o porque se ocupan de casos más específicos (aunque no aborden como tal el tema de la movilidad) como las investigaciones sobre elites y grupos políticos en el Pacífico de Carlos Agudelo, (1999 y 2005) y la de Pietro Pisano (2010) sobre militancia negra en los cuarentas y cincuentas. Empiezan también a desarrollarse trabajos sobre la presencia de las personas negras en la educación superior ligados a la discusión sobre cuotas étnicas en las universidades de Antioquia en Medellín y en la Distrital de Bogotá.

2. La clase media negra y las elites negras como objeto de estudio

De ese panorama general que presenté rápidamente, quiero resaltar algunos trabajos que considero fundamentales en este campo de estudio, centrándome en los que tienen mayor especificidad sobre las clases medias y las elites negras. Me referiré en primer lugar a dos trabajos clásicos del asunto: el de Franklin Frazier (1975) [1957] en los Estados Unidos y el de Thales de Azevedo (1996) [1955] en Brasil. En segundo lugar, me referiré a trabajos más contemporáneos, el trabajo de Barcellos (1996) y dos más cercanos en el tiempo, el trabajo de Angela Figueiredo (2002; 2003) y el trabajo de Moema de Poli Teixeira (2003), referidos a las ciudades brasileñas de Porto Alegre, Salvador de Bahía y Río de Janeiro, respectivamente. Cabe decir, que no existen trabajos con ese grado de especificidad en Colombia, exceptuando el proyecto de investigación coordinado por Viveros (2009), proyecto en el cual también se inscribe este trabajo.

De estos trabajos aquí considerados, dos son realizados por sociólogos (Frazier, Figueiredo) y tres por antropólogos. De esos investigadores tres son personas negras (Frazier, Figueiredo y Barcellos) y tres son mujeres. La mayoría de ellos se centran en descripciones

detalladas sobre las experiencias de movilidad y los espacios y canales que han permitido el ascenso de las personas negras en las sociedades que describen; algunos trabajos realizados, además de esas descripciones, profundizan en los debates sobre la categoría de clase social (Azevedo, 1955; Barcellos, 1996; Figueiredo, 2002) o conectan el fenómeno estudiado con una historia de más larga duración, sea con el proyecto económico esclavista (Azevedo, 1955; Frazier, 1957) sea con los procesos económicos regionales (Frazier, 1957; Figueiredo 2002) o nacionales (Frazier, 1957).

2.1. Los estudios clásicos

Si comparamos los dos trabajos ‘fundadores’ de este campo, Azevedo (1955) y Frazier (1957), tienen en común el hecho de haber estado relacionados con la iniciativa de la UNESCO, en los años cincuentas, de estudiar las relaciones raciales en diversos lugares del mundo y buscar salidas al racismo de la época, una inquietud creciente después de la II Guerra Mundial a partir del fenómeno del nazismo en Europa. Se diferencian en el país en el cual se ubica el trabajo, Brasil y Estados Unidos respectivamente, en las disciplinas desde donde se desarrolló la investigación (antropología y sociología) y en la pertinencia étnico-racial de los autores. Veamos con mayor detalle cada trabajo.

El trabajo de Thales de Azevedo es un estudio clásico de la clase media negra en Brasil, siendo anterior al de Frazier. Es un estudio que se encuentra en el conjunto de una serie de iniciativas investigativas promovidas por la UNESCO en su interés de estudiar las supuestas relaciones raciales armoniosas de Brasil en los años cincuentas. Hacen parte de este conjunto varios estudios que se hicieron en São Paulo, Bahía, Recife y Rio de Janeiro, donde participaron: Roger Bastide, Costa Pinto, Florestan Fernandes, Charles Wagley, René Ribeiro y Thales de Azevedo. El estudio de Azevedo se realizó en el marco de un convenio con la Universidad de Columbia y fue originalmente publicado en francés en 1953⁸³.

⁸³ La versión en portugués fue publicada en 1955.

Según Maria de Azevedo, el libro “se mantiene todavía dentro del cuadro interpretativo de Pierson, que considera que el prejuicio racial es básicamente un mecanismo del sistema de clases” (1996:16), cuestión que supera en artículos posteriores al identificar la discriminación racial en sí misma como un elemento estructural de estratificación social, básicamente su trabajo *Classes sociais e grupos de prestígio* – (Azevedo, 1956). Este último trabajo de Azevedo contiene tesis que funcionaban menos para el objetivo político y moral de la UNESCO, que estuvieron mejor reflejados en su primer trabajo *As elites de cor numa cidade brasileira. Um estudo de ascensão social* (1955). Como expone Maria de Azevedo (1996), *As elites* funcionó, precisamente, como una documentación del ascenso social de las personas negras en la sociedad de clases bahiana y por tanto como una prueba de las relaciones raciales armónicas buscadas. Como lo refiere el mismo Thales de Azevedo:

“en principio cualquier individuo tiene la posibilidad de ascender socialmente por su fortuna, por sus méritos intelectuales, por sus títulos profesionales, por sus cualidades morales, o por la combinación de esos elementos, de acuerdo con los sistemas de valores de una sociedad de tipo capitalista” (1955, 164).

Como afirma también Antonio Sérgio Guimarães en su artículo *as elites de cor e os estudos de relações raciais*:

“*As elites* tenía dos limitaciones en su origen: primero, debía tener un carácter más monográfico que interpretativo; segundo, estaba políticamente comprometido con el objetivo de reforzar la idea piersoniana de Bahía como sociedad multirracial de clases, ésta misma inspirada en Freyre, en detrimento de las evidencias de prejuicio racial y de una sociedad fuertemente estamental. La monografía escrita por Thales, como dije en otra oportunidad, es mucho más rica que la teoría que la sustenta. En cuanto repite la tesis de la democracia racial, haciendo uso de un concepto flojo de sociedad de clases (significando sociedad de grupos abiertos a la circulación y la movilidad, en contraste con las castas)” (1996:69-70)

En todo caso, es necesario reconocer la temprana crítica de Azevedo a las ideas racistas promovidas por la biología y la medicina, así como su crítica posterior en los años setentas a un concepto que él ayudó a reforzar: democracia racial (Guimarães (1996). Su trabajo además se convirtió en una importante referencia etnográfica por la riqueza de información recolectada (Guimarães, 1996): 1) sobre la participación de las personas de color en los grupos sociales y en las profesiones prestigiosas, 2) sobre los procesos de movilidad vertical y 3) sobre las opiniones y actitudes de los bahianos, blancos y de color, sobre la adquisición de estatus por parte de las personas de color.

Pero es, sin duda, *Classes sociais e grupos de prestígio* (1956) el trabajo en el que Thales de Azevedo hace un aporte teórico interpretativo fundamental al resaltar la importancia del estatus atribuido (origen familiar y color de piel) frente al adquirido (riqueza y ocupación) en la comprensión de la estratificación social. Esta sería una interpretación más acorde con la tradición de los posteriores estudios raciales en Brasil que resaltarían la importancia de la 'raza' en la estratificación social. Como afirma Guimarães "sus estudios sobre las relaciones raciales en Bahía ayudaron a fundar una nueva sociología de las clases y de las razas en Brasil" (1996:78)

Además, en ese trabajo, el autor muestra la transición de Brasil a una sociedad de clases y la conservación de la relación entre estatus y color de piel (Azevedo, 1956) aprovechando una perspectiva weberiana tanto de la interpretación de las clases sociales como de la estratificación social en general. En ese sentido, posicionó el *color de piel* como una categoría de la estructura social y no simplemente como un elemento de interacción de las relaciones sociales como la planteaban la Escuela de Chicago y Parsons. De otro lado, puso en valor el legado racial colonial como un elemento aún actuante en las relaciones sociales bahianas y en la manera como se construye la clase social, en ese sentido entendía que "Bahía no concluyó su cambio de una sociedad de estatus hacia una sociedad exclusiva o predominantemente de clases sociales" (Azevedo, 1956: 170), situación que hace que los grupos blancos y los de color continúen en posiciones sociales que tienen una continuidad con posiciones del pasado.

Por su parte, el estudio de Franklin Frazier, además de ser rico en datos, aporta elementos interpretativos más contundentes para entender las relaciones entre ‘raza’ y clase con una profundidad histórica muy cuidada. Este sociólogo, es más conocido por sus estudios sobre la familia negra en los Estados Unidos, entre los que se destaca su libro *The Negro Family in the United States* (1939)⁸⁴, basado en su tesis doctoral *The Negro Family in Chicago*. En ese libro, Frazier analizó los antecedentes culturales e históricos del desarrollo de la familia afroamericana desde el periodo de la esclavitud⁸⁵.

Black Bourgeoisie (1957) es una traducción de su trabajo *Bourgeoisie noire* publicado en francés en 1955, el cual consistió en un examen crítico sobre la adopción que la clase media afronorteamericana hizo de un ‘conservadurismo servil’, derivado de la cultura y la religión tradicional de la clase media blanca.

El trabajo de Frazier hace precisiones sobre el origen, desarrollo y cambios de lo que caracterizaba para los años cincuentas como una burguesía negra ya consolidada en ciudades como Charleston, Atlanta, Nueva Orleans, Nueva York, Chicago y Detroit. El autor muestra cómo esa burguesía fue formada a través de hitos históricos fundamentales que moldearon las relaciones entre blancos y negros en Estados Unidos a saber: la trata esclavista, las plantaciones en el Sur, la Guerra Civil y el posterior proyecto de unidad nacional y la migración masiva de personas negras al Norte después de la Primera Guerra Mundial.

En la historia de lo que será posteriormente la burguesía negra, Frazier resalta una genealogía en la que la diferencia de color ‘entre personas negras’ y la cercanía con el mundo blanco son fundamentales. A grandes rasgos plantea estos ‘pasos’:

⁸⁴ Trabajo criticado por Ángela Davis (2004) por su poca capacidad de ver la ‘familia negra’ menos como una familia disfuncional y más como una posibilidad de contradecir prescripciones normativas de la familia tradicional americana, especialmente en relación con los roles de las mujeres. Esa falta de visión de Frazier puede ser observada en frases patriarcales y nostálgicas al describir la autonomía y confianza de las mujeres negras: “ni la necesidad económica ni la tradición hubieran inculcado [en la mujer negra] el espíritu de subordinación a la autoridad masculina” (Frazier 1939:102, cit. En Davis 2004:22).

⁸⁵ Este libro fue galardonado con el premio Anisfield en 1939, por ser considerado uno de los trabajos más significativos sobre relaciones raciales en Estados Unidos. Cabe decir además que ese trabajo de Frazier está entre los primeros trabajos sociológicos sobre personas negras investigado y escrito por una persona negra.

- Diferenciación entre dos categorías de esclavos: los trabajadores de la plantación y los domésticos. Este segundo grupo experimentó una cercanía con la cultura blanca de sus amos. (siglo XVII - XVIII)
- Procesos de mestizaje y producción de la categoría de los mulatos.
- Proceso de manumisión de mulatos gracias a la acumulación de habilidades laborales semi-calificadas (en 1850 los mulatos mezclados constituían el 37 % de los negros libres y eran sólo el 8 % del total de esclavos. (Frazier 1957:14)
- La presencia de mulatos como artesanos, pequeños comerciantes y pequeños propietarios de tierra. Periodo anterior a la abolición de la esclavitud (1865) y la guerra civil (1861-1865).
- Mulatos en oficios calificados (Ser mulato en la posguerra y en la reconstrucción nacional no sólo era ser más claro sino que acumulaba una serie de significados: tener ascendencia blanca, ser descendiente de libres antes de la guerra civil, con posibilidad de ser educados y compartiendo los valores sociales blancos). (finales del siglo XIX y principios del XX)
- Migración masiva de población negra hacia el Norte, después de la I Guerra Mundial.
- Nueva burguesía negra urbana que rompe con los valores religiosos y de prestigio de la elite mulata y se concentra en el consumo, el dinero y el lujo como elementos fundamentales de prestigio. (1920-1950).

En relación con este último escalón en esa genealogía, Frazier (1957) explica que en la década siguiente a la I Guerra mundial tanto en las ciudades del Norte como del Sur, la educación y la ocupación comenzaron a suplantarse el origen familiar y el fenotipo claro como base para acceder a la elite negra. Así por ejemplo, en Nueva York, Chicago y Filadelfia personas negras que inicialmente hacían parte de la *Negro Society* porque eran

mulatos y actuaban como caballeros, fueron apartados porque trabajaban en ‘oficios varios’ (*personal services*). “Los doctores, dentistas, abogados y empresarios que no podían ostentar ancestros blancos (...) se convirtieron en los líderes de la *Negro Society*” (Frazier, 1957:199).

El autor señala entonces un cambio en la conformación de esa burguesía negra, identificada, para la época del estudio, con otros valores y con una nueva orientación hacia la vida norteamericana. En ese sentido el origen familiar perdió importancia y posteriormente también la educación pasó a un segundo plano dando centralidad a los ingresos. Razón por la que para el periodo final de su estudio (años cincuentas) la *Negro Society* “está constituida especialmente por profesionales y empresarios hombres y mujeres con altos ingresos que les permitan acceder a consumos suntuarios” (Frazier, 1957:200). El ingreso pasó a tener un lugar tan importante, que empezaron a hacer parte de esa elite personas que habían hecho fortunas a través del narcotráfico y de otros negocios ilegales.

El estudio de Frazier refuerza una idea ya planteada por Azevedo, en el sentido de dar centralidad a las relaciones de la antigua sociedad esclavista como un esqueleto en el cual se insertaron las carnes de la sociedad de clases contemporánea. De otro lado, ambos dan un lugar especial a las sociedades religiosas como instituciones de prestigio social en el caso brasileño y como promotoras de sociedades de ayuda económica en el caso norteamericano, teniendo en cuenta que el ‘nicho protestante’ brindaba más recursos ideológicos que el catolicismo en relación con el valor del trabajo que incidieron en los proyectos sociales y económicos de las personas negras en los Estados Unidos.

A diferencia de Azevedo, la profundidad histórica del estudio de Frazier permite ver los cambios en las estrategias de movilidad social de las personas negras en diversos periodos históricos, mostrando como cambian no sólo sus valores de distinción social, sino el tipo de profesiones y la inserción en un mercado cada vez más claramente marcado por las reglas capitalistas.

Otra diferencia fundamental, entre el caso norteamericano y el brasileño, que sin duda será útil para entender el caso colombiano, es el recurso de estrategias grupales. Las lógicas

raciales segregacionistas propiciaron unas estrategias económicas como grupo racial poco observables en el caso brasileño y seguramente en el colombiano, al parecer más caracterizado por estrategias individuales, ya que incluso podría ponerse en duda la cuestión de las estrategias familiares por los resultados diferenciados en movilidad para cada uno de los miembros del grupo familiar. Los casos que son más específicos de movilidad en el caso estudiado son claros en esto, teniendo en cuenta que desde mi interpretación la mayoría de los casos analizados en este trabajo podemos entenderlos más como reproducción que como movilidad ascendente.

Otro aporte fundamental del trabajo de Frazier en la comprensión de los procesos de movilidad social de las personas negras es su relación con el blanqueamiento. Aunque Frazier no utiliza esta categoría como tal reporta varios procesos en los que el cambio de estatus para las personas negras implica romper con los valores sociales de la comunidad negra y abrazar los valores, consumos y aspiraciones de vida de los blancos. No es casual que la genealogía de esa burguesía negra tenga como punto de partida los esclavos domésticos, es decir los esclavos que estaban en la casa del amo y gozaban de algún tipo de distinción en relación con los esclavos que trabajaban en las plantaciones.

Finalmente, el trabajo de Frazier muestra que la clase no puede redimir al negro, es decir que el sistema capitalista de oportunidades para todos, en el caso norteamericano, no resuelve el problema de las desigualdades basadas en la 'raza', es precisamente una de sus tesis fundamentales criticar el empeño y la confianza de la burguesía negra en el dinero, los negocios y la empresa como medios que cambiarían la situación de las personas negras. Afirma Frazier que la promesa capitalista centrada en el mito del *Negro Business*, "la salvación económica del negro a través del empresariado negro" (Frazier 1957:154), ha sido uno de los principales elementos compensatorios creados imaginariamente por la burguesía negra⁸⁶ frente al sentimiento de inferioridad en un mundo blanco dominado por

⁸⁶ Idea fuertemente propagada por la *Negro Business League* fundada por el conocido líder afroamericano Booker T. Washington, conocido por sus iniciativas en relación con la educación de las personas negras centrada en oficios agrícolas, manuales y técnicos (es decir acordes con la lógica de segregación racial) y su idea de que las personas negras debían hacerse útiles a sus comunidades y ganarse el respeto de los blancos a través del trabajo.

las empresas y los negocios (Frazier, 1957). Estrategias que además en últimas no beneficiaron a las personas negras como grupo, sino a una elite económica mediana sostenida por la solidaridad racial y la estructura segregacionista.

La burguesía negra resultante de ese proceso y fuertemente criticada por Frazier por su consumismo, arribismo e individualismo, es la predecesora de la clase media negra contemporánea. Cornell West (1994) precisamente mantiene el pesimismo de Frazier frente a esa clase media y “critica el comportamiento social, el individualismo exacerbado y el consumo hedonista de la clase media negra” (Figueiredo, 2003:115) consolidando esa tendencia pesimista “existente en las interpretaciones de diversos autores sobre el futuro de la clase media negra norte-americana” (Figueiredo, 2003:115).

Cabe decir además como lo advierte Figueiredo (2003) que los estudios sobre la clase media negra norteamericana cambiaron precisamente porque esa clase media también cambió: sus valores y sus estrategias de movilidad. Efectivamente cambió porque la “relación con los blancos también se transformó” (2003: 115), luego ya no podía entenderse, como lo hizo Frazier, dentro de un modelo segregacionista.

2.2. Los nuevos trabajos sobre clase media negra

Después de haber sido un tema clásico de trabajo, en el caso brasileño este tema fue relativamente abandonado, exceptuando los aspectos cuantitativos de la movilidad social⁸⁷, a finales de los noventa y en el 2000 es retomado por varias investigadoras. Quiero comentar brevemente tres de esos trabajos: el de Angela Figueiredo (2002), el de Daisy Barcellos (1996) y el de Moema Teixeira (2003).

El trabajo de Angela Figueiredo (2002 y 2003) hace parte de un “clima de curiosidad y seriedad intelectuales emergente en Salvador, impulsando los estudios sociológicos y antropológicos sobre la negritud en Bahía” (Guimarães, 2002). Fruto de varios proyectos de investigación iniciados en el año 1994 y concentrados en su tesis de doctorado, la autora

⁸⁷ Hasenbalg (1979), y Hasenbalg y Silva (1988; 1998), Guimarães (2002), entre otros.

estudia en el contexto bahiano: trayectorias de personas negras de profesiones liberales, empresarios negros, ascenso social y clases medias negras, incluidas comparaciones de tipo cuantitativo entre clase media negra y otros grupos dentro y fuera del país como los armenios, los sirio-libaneses, los gallegos y por supuesto la clase media negra norteamericana.

El trabajo de Figueiredo (2003) es un trabajo que reúne informaciones tanto cualitativas como cuantitativas sobre la clase media negra en Brasil y Bahía particularmente. Cuenta además con una seria revisión bibliográfica que contiene trabajos de referencia en los Estados Unidos⁸⁸ como en Brasil, además de dar cuenta del campo más general de los estudios sobre relaciones raciales en Brasil.

Los puntos de partida del trabajo de Figueiredo, son temas fundamentales en los estudios sobre movilidad social de las personas negras: el blanqueamiento, la identidad negra y la comparación con el caso norteamericano, esta última planteando la pregunta “¿nos podemos referir a una clase media negra brasileña tal como existe en los Estados Unidos?” (Figueiredo, 2003: 7).

Para el año 1997, la autora presta atención especial a una novedad en las representaciones sobre la movilidad social de las personas negras, especialmente en los medios de comunicación que significó “un importante desplazamiento: de la invisibilidad absoluta a la presencia constante” (Figueiredo, 2002:12). Dos acontecimientos importantes hacen parte de esta visibilidad de repercusión nacional, aunque más ligados a los círculos paulistas: la publicación de un estudio de mercadeo en el cual se “estimó que 7 millones de negros brasileños pertenecían a la clase media”⁸⁹ con un alto potencial de consumo, y la publicación de la Revista *Raça*⁹⁰.

La curiosidad de Figueiredo sobre el blanqueamiento se centra en hacer una interpretación más matizada y compleja de esa categoría, tratando de superar la idea generalizada de que

⁸⁸ Una comparación tradicional en los estudios raciales brasileños.

⁸⁹ La población total de Brasil es de 191.480.630 de ella según datos del IBGE aproximadamente el 44 % de personas son negras, sumando las categorías ‘pretos’ y ‘pardos’.

⁹⁰ En el capítulo VI se dan más detalles sobre estos dos asuntos.

las personas negras que ascienden se blanquean. De hecho, ella plantea la posibilidad de que en los grupos estudiados por ella, al contrario del modelo clásico (referido más a procesos en los años cincuentas), la relación entre identidad negra y ascenso social es más compleja, incluso plantea la siguiente pregunta:

“¿Es posible argumentar que, al contrario de la contradicción que se pretende inherente entre el ascenso social a partir de la escolarización y asumir una identidad negra, estaría ocurriendo un proceso inverso, en el que la escolarización y el conocimiento sobre la historia de la esclavitud en Brasil, así como la situación socioeconómica actual [de las personas negras], posibilitan una reflexión y, consecuentemente, una valoración étnico-racial?” (Figueiredo, 2002:16).

Siguiendo esta cuestión la autora plantea que la categoría de blanqueamiento “no debe ser considerada una herramienta analítica, sino un objeto de investigación” (Figueiredo, 2002:115).

Otra tesis que pone en cuestión de los estudios clásicos es la consideración del matrimonio interracial como una estrategia de movilidad social para las personas negras, ya que ella constató en su investigación que “los matrimonios interraciales solamente ocurrían después del ascenso económico de los individuos, lo que nos lleva, al menos provisionalmente, a manera de hipótesis, a sugerir que el matrimonio es una consecuencia y no una estrategia de ascenso” (Figueiredo, 2002:114).

Por su parte, el trabajo de Barcellos (1997) trata de un segmento de las clases medias negras de *Porto Alegre*, en el estado de *Rio Grande do Sul*, en el que analiza las trayectorias de ascenso social teniendo en cuenta las historias familiares, la composición de la familia, los arreglos domésticos y la jefatura de hogar. En ese trabajo, ella aborda también el tema de las relaciones entre identidad étnico-racial y pertenencia de clase.

Una cuestión fundamental del trabajo de Barcellos (1997), que toma del trabajo de Fernando Henrique Cardoso (1960), y que quisiera resaltar, es la consideración de la especificidad de la experiencia de movilidad social para las personas negras, es decir, lo

que significa para las personas negras ascender en una sociedad racista. Además de las expectativas sociales que tendrían todas las personas que están en procesos de movilidad, las personas negras tienen una expectativa particular: el ‘fin del prejuicio racial’. En ese sentido, como se explorará en el siguiente capítulo de este trabajo, se busca en la estructura de clases compensar las desventajas de la posición racial.

La cuestión de la ‘familia negra’ es otro tema emergente en los estudios sobre movilidad social de la población negra, tanto sus particularidades como su lugar en el proceso de movilidad, no es casual que incluso el trabajo más sobresaliente de Frazier (1936) fuera sobre la familia negra en los Estados Unidos. En el caso de Barcellos, ella percibe “que la familia, en cuanto construcción ideológica, posee contenidos distintos para los individuos del grupo investigado. Es así como el modelo conyugal-nuclear no corresponde con sus prácticas y representaciones” (1996:291).

Para el caso colombiano valdría pensar esta cuestión. A mi entender esa especificidad está centrada en la experiencia de discriminación racial y no tanto en una particular forma de parentesco. Precisamente, los datos socio-demográficos (Barbary y Urrea, 2004) muestran que la familia de las poblaciones afrocolombianas y la de la población en general no tienen diferencias significativas al menos en su conformación, esto hace un contraste frente a

“los estudios clásicos sobre familia negra [que] la han presentado como inestable, disfuncional y primordialmente poligínica, caracterizada por un padre ausente debido a la estacionalidad de las diversas actividades productivas masculinas dispersas por el territorio (Gutiérrez de Pineda, 1968; Motta, 1993) y por una madre anclada al territorio, eje de la familia extensa” (Camacho, 1999:109).

Esta conclusión etnográfica clásica ha sido un resultado de lo que Restrepo (2004) nombra como *pacificalización, ruralización y ríocentrismo* en los estudios sobre las poblaciones negras, perspectiva en la que las poblaciones negras urbanas – que son además la mayoría – quedan excluidas. Incluso como lo explica Camacho (1999) nuevos trabajos etnográficos en el Pacífico ribereño han puesto cuestión ese canon de parentesco.

Como empieza a notarse en algunos resultados de la investigación coordinada por Viveros (2009) ser de clase media también significa optar por un tipo de conservadurismo y en ese sentido innovar o apartarse del modelo de familia no es muy frecuente, lo que es más visible en este aspecto es la diferencia de género, ya que los hombres generalmente están unidos y las mujeres no.

Aunque el libro de Teixeira *Negros na universidade* (2003) es diferente en foco a los otros trabajos aquí considerados, tiene pertinencia su inclusión porque tiene un capítulo sobre movilidad social y porque el tema central de su trabajo: la educación, es fundamental en el estudio de la movilidad social para las personas negras⁹¹. Esta publicación está basada en su tesis de doctorado en antropología (Museo Nacional/UFRJ, 1998) en la que entrevistó a estudiantes y profesores de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ) y analizó los datos de color de piel en el acceso diferenciado a carreras. Su trabajo se suscribe a los estudios sobre las desigualdades raciales en Brasil, en este caso explicando la forma en que el sistema educativo reproduce ese orden racial. A diferencia de otros estudios enfocados en estudiar las dificultades de las personas negras de acceder a la educación, de tener un buen desempeño e incluso de permanecer en la enseñanza básica, ella se concentra en los que lograron pasar ese ‘cuello de botella’, indagando por las razones por los cuales ‘llegaron’ frente a los que no consiguieron hacerlo.

Tres ideas me interesa destacar de este trabajo: la cuestión de la baja expectativa en relación con el estatus de clase de las personas negras que ascienden socialmente, la relación entre blanqueamiento y movilidad social y las diferencias raciales en la escogencia y acceso a las carreras.

En relación con la movilidad social, la autora explica que las personas negras que están en la universidad se han movilizándose socialmente con relación al grupo, sin embargo, “se chocan, muchas veces, cuando en la vida cotidiana, las personas no reconocen las señales más visibles de su ascenso” (Teixeira, 2003:134). La autora con varios ejemplos profundiza

⁹¹ De hecho, ella empieza su libro indagando la siguiente pregunta ¿cuál es el lugar de la educación en el pensamiento de los movimientos negros? en el entendido de que la educación sería la principal vía por la cual se superarían las desigualdades raciales.

la baja expectativa de estatus que en las situaciones sociales experimentan las personas negras, incluidas las relaciones con otras personas negras, en el sentido de que las personas generalmente esperan que si una persona es negra no esté en un lugar destacado, de poder o de jerarquía. La autora, en ese sentido, analiza la sorpresa en las interacciones sociales frente a la ubicación de clase de las personas negras de clase media. Así también, refiere que la movilidad social es una suposición esperada incluso para personas que en realidad no se han movido socialmente, es decir personas cuyos padres eran de clase media también y de hecho nunca experimentaron un cambio en relación con la clase social. Esa contradicción sobre el estatus racial y el de clase será uno de los temas analizados en este trabajo en el siguiente capítulo.

De otro lado, Teixeira (2003) analiza la transmisión de valores y de aspiraciones de clase de las trabajadoras domésticas en relación con la educación de sus hijos (podemos hacer un eco aquí de las tesis planteadas por Frazier, 1957 en relación con los esclavos domésticos). Señala además que ascender y empezar a dominar los códigos sociales dominantes de clase es equiparable con ser ‘menos negro’: efectivamente cuando se asciende: “la negritud no puede ser ostentada” (Teixiera, 2003:173), cuestión que va no sólo en la renuncia a ciertas prácticas culturales, sino al modelamiento corporal, la forma de vestir y las intervenciones especialmente en el cabello.

En relación con las diferencias raciales en la escogencia y acceso a las carreras, la autora señala, que las carreras tienen dinámicas diferentes en relación con el acceso por color de piel. Es un acuerdo entre los entrevistados que las carreras más ‘pedidas’ que ofrecen mayor prestigio y que son más elitizadas (Medicina, psicología, informática, ciencias económicas, odontología, derecho), también discriminan más a las personas negras y de hecho, hay un porcentaje menor de personas negras según los datos estadísticos presentados en el capítulo I de su trabajo, ya que esas dinámicas elitistas de presión hacen que algunos de los estudiantes se pasen a otras carreras. Esto para decir que el análisis de las profesiones en relación con la movilidad social de las personas negras requiere considerar esas diferencias y que esa compartimentación racial de las carreras contribuye a la reproducción

social del estatus diferenciado, situación que ha sido observada también para el caso de las mujeres⁹².

3. Colombia y los estudios sobre clases medias negras

Recurrir de manera privilegiada a la literatura lusófona sobre estos temas obedece a un principio de realidad: es donde más se han hecho estudios en la región sobre el asunto y es un modelo de sociedad más cercano al colombiano que el de Estados Unidos. Es también una manera de aprovechar un desarrollo teórico importante y tratar de utilizar sus hallazgos para pensar el caso colombiano, teniendo en cuenta que la cercanía entre ambos países es relativa (más cercana en comparación con Estados Unidos y se va alejando al compararse los países entre sí). Efectivamente, es fundamental tener cuenta la diferencias entre la historia colonial española y la portuguesa por un lado, pero también el hecho de que Brasil, como Cuba, tuvieron periodos de esclavitud más prolongados, la trata duró hasta avanzado el siglo XIX y la abolición de la esclavitud fue más tardía⁹³ (Wade, 2000; Cunin, 2003).

Ya mencionamos anteriormente, que este campo de estudios específico en el país es casi inexistente, exceptuando trabajos más o menos recientes desde el punto de vista cuantitativo ya citados, además de reflexiones generales sobre la relación entre 'raza' y clase. Efectivamente, en los antecedentes descritos sobre la emergencia del campo de estudios raciales y su interés por saber la inserción de la población negra en las sociedades de clase, Colombia no llamó el interés por parte de la UNESCO y de hecho hasta hace poco no se miraba como un país con población afrodescendiente, a pesar de ser el segundo país latinoamericano con mayor población afro después de Brasil. (Barbary y Urrea, 2004).⁹⁴

⁹² Sobre este último asunto ver el trabajo de Arango (2006).

⁹³ Colombia paró la trata esclavista en 1821. Brasil y Cuba fueron los últimos en terminar con la trata esclavista, en 1852 y 1866 respectivamente; casi entra el siglo XX sin abolir la esclavización: 1888 y 1886 respectivamente (Andrews, 2007)

⁹⁴ Según el Censo del año 2005 el 10,5 % de la población residente en Colombia se autorreconoce como Raizal, palenquero, negro, mulato, afrocolombiano o afrodescendiente, el 1,5 % se reconoce en estas categorías en la ciudad de Bogotá. Cabe decir que existen otras proyecciones que están por encima del 20% en lo nacional y que representan un aumento también para la ciudad de Bogotá.

Es difícil insertar entonces trabajos colombianos sobre el tema en este panorama, y en ese sentido es dicente que en el trabajo de Eduardo Restrepo (2004), en el que hay una rigurosa revisión sobre las líneas y problemas investigados en población negra en esa configuración del campo de estudio de lo que el llama ‘las colombias negras’, no aparece una línea que se refiera a las relaciones entre clase y ‘raza’. Las líneas que más se acercan a este tema son las llamadas por el autor como “estrategias económicas” y “blanqueamiento y marginalidad” (Restrepo, 2004:30-31).

La primera de esas líneas, no menciona trabajos sobre la movilidad social, ya que se centra en los estudios de las estructuras económicas de tipo rural, los modelos regionales económicos y los sistemas productivos en la Región Pacífica. La segunda línea está más claramente relacionada con el tema aquí tratado al hablar de los trabajos que han evidenciado “cómo el aislamiento económico y político han marcado las condiciones de vida y culturales de las poblaciones negras” (Restrepo, 2004:31). En esa línea el autor comienza por destacar el trabajo de Rogerio Velázquez (2000). El otro trabajo que menciona en esta línea es el de Whitten (1992)⁹⁵ que tiene alguna relación con la perspectiva abordada en este trabajo al explorar “las conexiones entre ascenso socio-económico y transformación de las prácticas y relaciones culturales en un contexto hegemónico que se ha representado a sí mismo como *mestizo*” (Restrepo, 2004:31), sin embargo, se refiere a comunidades rurales con especificidad cultural que de alguna manera se alejan del campo aquí abordado.

Finalmente, el trabajo etnográfico sobre San Lorenzo en Ecuador⁹⁶ de Whitten (1965) sí hace un análisis detallado sobre los oficios, profesiones y los procesos de movilidad social a partir de los cambios económicos de la región y analiza las relaciones que tienen las estructuras de parentesco en esos procesos de movilidad social (aunque no es un trabajo sobre Colombia, tengamos en cuenta que la obra de Whitten se concentró en una visión geográfica que reunía el Norte de del Ecuador y el Sur de Colombia). En ese trabajo, aborda, como en los otros estudios citados, la categoría de clase desde una perspectiva

⁹⁵ Pioneros Negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia. Centro cultural afro-ecuatoriano, Quito.

⁹⁶ Un pueblo de 2.221 habitantes en el momento del estudio.

weberiana y muestra cómo se relacionan las posiciones de clase con las posiciones raciales, en un esquema aplicable, como afirma el autor, al noroccidente ecuatoriano en general. En ese esquema de posiciones identifica tres clases sociales (alta, media y baja) y tres grupos raciales (blanco, mestizo y negro). En su esquema de clases mezclado con las 'divisiones étnicas', el autor identifica una mayor proporción de personas negras en la clase baja, su exclusión de la alta, pero su creciente presencia en la clase media.

Como vemos, es un campo de estudios que apenas arranca, siendo el proyecto de investigación, ya mencionado, coordinado por la profesora Mara Viveros el primero que se hace en el país con ese grado de especificidad sobre las clases medias negras, reconstruyendo los antecedentes, el surgimiento y el desarrollo de las clases medias negras en Colombia, particularmente en las ciudades de Cali y Bogotá y analizando desde la categoría de género las estrategias y experiencias de movilidad social.

Quiero finalmente mencionar que el trabajo aquí presentado dialoga con varios de los argumentos considerados en esta revisión bibliográfica sobre clases medias y relaciones raciales, teniendo por supuesto preocupaciones particulares sobre el asunto que ya fueron explicadas en la introducción de este trabajo.

Capítulo V

Relaciones entre ‘raza’ y clase

Esta parte quiere explorar las relaciones entre clase y ‘raza’. En primer lugar, desde una perspectiva de larga duración que tiene en la historia del colonialismo su fundamento principal, para luego concretar esas relaciones históricas en las experiencias de algunas personas entrevistadas en el marco de este trabajo.

La comprensión de las relaciones entre ‘raza’ y clase se hace desde la propuesta de interseccionalidad, tal y como fue explicada en la introducción. Esa lectura interseccional, puede hacerse en varios niveles (Gil, 2008 y 2009a), como lo plantea Hall “las relaciones entre clase y raza son histórica y culturalmente fundamentales, y ese análisis no implica simplemente considerar sus relaciones de correspondencia” (1980:339) que sería el nivel de análisis más evidente: los ‘negros’ son pobres y los ricos son blancos.

Vale la pena entonces hacer un análisis más complejo de cómo esos órdenes de poder, el de clase y el de ‘raza’, se co-construyen y se afectan. La primera idea a tener en cuenta en un nivel más general es que, para el caso Latinoamericano, es imposible pensar el orden de clases sin tener en cuenta la impronta colonial-racial en la historia de la constitución de grupos jerarquizados.

Por otro lado, en un nivel más micro, vale la pena pensar la experiencia racial como “una modalidad a través de la cual la clase es vivida, el medio a través del cual las relaciones de clase son experimentadas” (Hall, 1980:341), es decir, abordar la experiencia racial también como la manera en que las personas negras viven y aprehenden el orden de clases. Efectivamente, aunque se hagan notables esfuerzos por neutralizar la diferencia racial en las interacciones sociales ya que se aspira a ser tratado como ‘un igual en el mundo’, para el caso aquí estudiado, esta diferencia sale al encuentro en las interacciones marcadas por la clase: el consumo, el mundo laboral, la elección de habitación y las interacciones económicas. Esa mirada nos invita a pensar que al contrario de la tesis de que la clase oculta la ‘raza’, la clase la haría evidente.

Comencemos por la perspectiva anunciada de larga duración que nos sirva también de marco comprensivo antes de adentrarnos en el análisis más específico.

1. El color de la clase

Estudiar este grupo social, las clases medias negras, implica además de problematizar la categoría racial empleada⁹⁷, aclarar los conceptos de clase y de clase media⁹⁸. La primera cosa que habría que advertir es que en esta reflexión me inclino por una perspectiva weberiana propuesta en los trabajos de Bourdieu (1979), en el sentido de asumir las críticas a la categoría de clase entendida solamente como una ubicación frente a los medios de producción. Esa perspectiva implica entender la categoría de clase no sólo a través de los criterios de posición económica sino también de los de estatus de grupo.

Para este acercamiento

“además de los capitales materiales y los ingresos económicos [es preciso tener en cuenta los] gustos, valores y consumos que configuran estilos de vida y que funcionan también como dispositivos enclasantes. El capital económico (bienes financieros, patrimonio) no es el único que cuenta en la determinación y reproducción de las posiciones sociales. También son muy importantes, el capital cultural (diplomas, conocimientos adquiridos, códigos culturales, maneras de hablar, ‘buenas maneras’) y el capital social (relaciones, redes de relaciones) (Viveros y Gil, 2010:4).

⁹⁷ Cabe aclarar que me refiero a ‘raza’ no como algo dado sino ante todo como una construcción histórica y social y como una categoría pertinente para hablar del racismo, es decir para hablar de un orden de poder que se basa en la idea de que existen diferencias biológicas naturales, que se pueden usar para clasificar, ordenar, jerarquizar, a grupos humanos (Gil, 2008:488 nota 8).

⁹⁸ El término clases medias designa a un grupo heterogéneo a su interior, tomo la siguiente definición indicativa “grupos sociales que ocupan una posición intermedia en el espacio social, tienen estudios universitarios, disponen de un ingreso que permite cierto confort material y un estilo de vida que implica universos simbólicos asociados a la encarnación y apropiación del discurso de la modernidad” (Viveros y Gil, 2010).

Para profundizar históricamente en esa perspectiva weberiana, quiero empezar por hacer un diálogo con el trabajo *Classes sociais e grupos de prestígio* de Thales de Azevedo (1996) [1956], que partiendo desde ese punto de vista, aborda específicamente el grupo social al que hace referencia este trabajo (aunque en otro contexto) e introduce cuestiones raciales que son interés de este trabajo y que no están explícitos en los planteamientos de Bourdieu. Tomo como referencia ese trabajo y no *As elites de Cor numa cidade brasileira*, que aunque es seguramente el trabajo fundador de este subcampo de estudios y reúne ricos elemento etnográficos, carece de elementos analíticos contundentes⁹⁹.

Classes sociais e grupos de prestígio muestra la transición de Brasil a una sociedad de clases y la conservación en ese proceso de la relación entre estatus y color de piel. El autor comprende el estatus como perteneciente a la estructura social y no sólo como un elemento de interacción de las relaciones sociales (como lo hacían la Escuela de Chicago y Parsons) (De Azevedo, 1996). Esta perspectiva da más peso al papel del color de piel o de la ‘raza’ en la reproducción de una estructura social jerarquizada que, expresada como un ‘núcleo duro’, se deja modificar, hasta cierto punto, por la fortuna, la ocupación y la educación (Azevedo, 1996).

En el estudio de Azevedo, Salvador de Bahía es presentado como una “sociedad multirracial de clases”, y como lo que Jacques Lambert llamó un “Brasil antiguo, anterior a la gran inmigración europea y a la industrialización” (De Azevedo, 1996).

¿Por qué puede servir una reflexión sobre Salvador de Bahía para un trabajo sobre Bogotá? Como comenté me interesa en primer lugar hacer un diálogo con el primero de los trabajos que se hizo sobre clases medias y elites negras en América Latina. En segundo lugar, considero que los argumentos de Azevedo sobre la impronta colonial en la formación de las clases sociales son pertinentes para abrir la reflexión que me propongo.

Salvador de Bahía puede ser entendida como una sociedad tipo para comprender la impronta colonial, en ese caso portuguesa, y el surgimiento de un país como nación, en este

⁹⁹ Mayores datos sobre este trabajo aparecen en el Capítulo IV. Una reseña crítica del trabajo de Thales de Azevedo puede ser encontrada en Guimarães (1996).

caso Brasil, en el que la diferencia racial, la esclavización y las posteriores relaciones de servidumbre constituirán elementos influyentes de la estratificación social contemporánea. Tomo como referencia ese ejemplo, entonces, para decir que la estructura contemporánea de clases del caso que presento, pese a todas las diferencias históricas, también conserva huellas de su pasado colonial, es decir, que no es solamente una sociedad de clases en el sentido más clásico del término, sino una sociedad que, tanto estructuralmente como en sus formas de sociabilidad, está fuertemente marcada por las relaciones señoriales del pasado en las que la 'raza', la religión y el apellido – o sus ficciones contemporáneas – siguen ocupando un papel importante como criterios de jerarquización.

Las clases sociales brasileñas se construyeron entonces, como lo explica Azevedo, sobre antiguos grupos de prestigio, y esa estructura combinada se refleja, por ejemplo, en que los grupos blancos y los de color continúen en posiciones semejante a las del pasado. Estas diferencias entre ellos se perpetúan en las profesiones y los oficios ('de quienes usan la cabeza y de quienes trabajan con las manos'). En ese sentido, ser blanco no es sólo un tipo físico, sino una posición social, así como ser negro no es solamente tener la piel oscura: es también ser menos educado, más pobre y desempeñar oficios manuales y devaluados.

¿Qué utilidad esta constatación sobre la sociedad brasileña de los años cincuenta para analizar los datos socio-demográficos que caracterizan la sociedad colombiana actual? Observemos en primer lugar si la correspondencia entre grupos de clase y grupos raciales tiene alguna relevancia. Algunos datos socio-demográficos actuales referidos a los diferenciales en calidad de vida para la población afrocolombiana permitirían confirmar esa relación entre estatus y color de piel. Efectivamente, la población negra está sobrerrepresentada en los dos primeros quintiles de ingresos y particularmente en el primero (Barbary y Urrea, 2004), tiene una menor esperanza de vida, tasas de retorno más bajas en relación con la inversión en educación y mayores índices de NBI (Urrea et al. 2005). Todos estos elementos, en lugar de hacernos pensar que la pobreza es la clave de comprensión de los problemas de la población en cuestión, nos remite a considerar que esa población está en ese lugar social 'porque es negra', y digo a propósito 'porque es negra'

para resaltar que su posición social es el resultado de un proceso histórico racista de jerarquización.

Volvamos al esquema de Azevedo. Su manera de explicar la estratificación social no descarta la permeabilidad entre grupos sociales. Hay posibilidades de movilidad, pero éstas no son infinitas. La movilidad aplica más para los grupos contiguos, y existe una línea de separación más fuerte entre alta y media, unidas como grupo, en relación con la baja. Es decir, “la clase media está mucho más distante de la pobreza que de la elite, tanto en sus costumbres, como en sus privilegios” (Azevedo, 1996, 175). Por esas características, Azevedo ubica en su esquema dos grupos: uno inferior compuesto básicamente por la clase baja y uno superior que incluye tanto a la clase alta como a la media, pues como él dice “las discriminaciones más visibles y las tensiones más manifiestas son las que se operan entre esos grandes grupos” (175). Para el caso analizado valdría la pena matizar esta observación, sobre todo en lo que se refiere a la cercanía entre la clase media y alta. Si bien es probable que sean cercanas a nivel de algunos consumos culturales y algunos valores y que se las pueda pensar como bloque en algunas situaciones y algunos indicadores sociales frente a la clase baja, hay también una fuerte posibilidad de que se aparten entre sí. Tengamos además en cuenta que en los últimos años las clases medias han vivido procesos de crisis económica que han generado para ese grupo problemas de desempleo, disminución de ingresos, desprotección del sistema de seguridad social, precarización de la educación, etc., situaciones que acercan a esas clases medias a los problemas de las clases bajas.

Para ver en escena ese esquema de análisis, Azevedo (1996) llama la atención sobre algunas características de la sociabilidad cotidiana que permiten pensar cómo se administran las distancias sociales. Así, por ejemplo, las personas de la clase baja están obligadas por las costumbres sociales a llamar ‘señor’ o ‘señora’ a quienes pertenecen a los otros dos grupos sociales, no deben tutearlos, ni darles la mano o besos de saludo, comportamientos considerados apropiados para las relaciones entre iguales. Así también, una visita de una persona de la clase baja no será necesariamente atendida en la sala o en el comedor de una casa de la clase alta o media, sino en la cocina o en la puerta. También se diferencian en el uso de corbata y de calzado, así como en las escuelas y colegios donde

estudian los hijos (público/privado), los barrios y la distribución de los espacios en las casas. (Azevedo, 1996), y “los matrimonios difícilmente ultrapasan las líneas que separan esos dos grupos” (Azevedo, 1996:177).

Estas observaciones tomadas de uno de los trabajos antropológicos pioneros del campo de los estudios sobre clases medias negras en la región nos hacen prestar atención a que la formación de las clases sociales en América Latina está marcada por un patrón de relaciones de origen colonial y en este sentido racial. Vale la pena insistir en esta cuestión para el caso estudiado, si tenemos en cuenta todos los esfuerzos tanto de las elites políticas blanco-mestizas como de la academia por invisibilizar el carácter racializado del surgimiento de la nación hoy llamada Colombia (Múnera, 1998).

Al respecto, vale la pena insistir no sólo en el carácter racializado de los grupos dominados, sino también en el de las elites económicas. Los grupos dominantes no sólo esencializaron y estigmatizaron a los grupos sociales considerados inferiores para dominarlos, sino que también se pensaron a sí mismos como superiores racialmente y construyeron las fronteras sociales suficientes para asegurar el mantenimiento de aquella pureza racial que les otorgaba prerrogativas sobre ‘pardos’, ‘mestizos’, ‘negros’ e ‘indios’ tanto en el acceso a bienes económicos como a la autoridad política y militar. Como lo explica Castro-Gómez, la especificidad local de la construcción racializada de las elites criollas se construyó en torno a la empresa de crear “un *imaginario de blancura* frente al cual todos los demás grupos raciales pudieran ser definidos, por carencia” (2005:70).

Es importante precisar que una perspectiva teórica de esta naturaleza no pretende ver las sociedades latinoamericanas como si no hubiera pasado el tiempo y como si las relaciones económicas no hubieran cambiado. No obstante, el llamado de atención se centra en entender el capitalismo, incluida la formación de las clases sociales, como un fenómeno conectado a la historia del colonialismo, y en ese sentido, no sólo ver el cambio de un modelo señorial, autoritario y de castas a uno burgués, democrático y de clase.

Esa perspectiva poscolonial para entender la contemporaneidad social y económica en América Latina la explica Quijano de la siguiente manera:

“La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. *Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza*¹⁰⁰, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. *Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido.* Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico” (Quijano 2000, 201)

Entendidos así, el surgimiento de las naciones y su posterior configuración en clases sociales son inseparables de la *colonialidad* como hecho social, cuestión que hay que entender no sólo como un rezago del pasado colonial sino como una característica del capitalismo americano actual, y como una modalidad de poder que no sólo integró esas jerarquías locales sino que de alguna manera las produjo. Puntualizando una vez más en palabras de Quijano:

*“las ‘clases sociales’, en América Latina, tienen ‘color’*¹⁰¹ [...]. Eso quiere decir, definitivamente, que la clasificación de las gentes no se realiza solamente en un ámbito del poder, la economía, por ejemplo, sino en todos y en cada uno de los ámbitos. La dominación es el requisito de la explotación, y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista”. (Quijano 2000, 241)

Efectivamente, América Latina es un sistema mixto entre modernidad y *una cosa otra*¹⁰², una versión particular de la modernidad¹⁰³. En ese sentido, también tiene su propia versión

¹⁰⁰ Las cursivas son mías.

¹⁰¹ Las cursivas son mías.

¹⁰² Esto para evitar categorías como ‘pre-moderno’ o ‘no moderno’, que tiene como referencia la modernidad como definición. ‘Una cosa otra’ remite a la posibilidad de la diferencia en un plano horizontal.

¹⁰³ Ese carácter mezclado y localizado será muy importante tenerlo en cuenta a la hora de explicar su racismo. Ver capítulo I que se ocupa del asunto.

tanto del capitalismo como de las clases sociales. Si entendemos Latinoamérica en el sentido planteado por Quijano como un espacio/tiempo tendríamos que agregar que como espacio es fronterizo y como tiempo es discontinuo y así también podemos entender tanto la jerarquización social como la sociabilidad en la vida cotidiana.

Puntualizando el caso colombiano, cabe resaltar la relación de la población negra con el orden de clases. Como lo plantea Wade (1997), la población negra tiene un lugar ambiguo en el conjunto nacional, es a la vez incluida y excluida de la sociedad mestiza colombiana. Sin embargo, las lógicas de clase parecieran ser uno de esos elementos que los integra al orden nacional y los hace ver ‘como el resto’ ya que “históricamente [han sido] menos segregados del seno de la sociedad colonial y republicana, llevando a cabo, por ejemplo, el papel de sirvientes” (Wade, 1997:393).

Esta cuestión de la clase como integradora de la población negra es fundamental para entender su lugar en la nación, porque como lo plantea el autor citado y como lo han mostrado también estudios de tipo cuantitativo (Barbary y Urrea, 2004) la situación de la población negra se parece a la de la población colombiana en general al menos en cuanto a grado de urbanización y tamaño de familia y su diferencia principal estriba en algunos indicadores sociales como la esperanza de vida o la pobreza, que muestran la brecha social existente entre este grupo social y el resto.

Habría que advertir además que la clase, como se muestra a la largo de este trabajo, funciona también como un espejismo de integración y de igualdad¹⁰⁴. Ya Azevedo (1996) planteaba que la clase social, y en ese sentido el sistema capitalista, tenía fronteras más porosas y con mayores posibilidades de movilidad entre grupos que el rígido sistema de castas colonial. Podríamos decir que ese sistema de clases, al menos en el modelo capitalista del ‘Nuevo Mundo’, no sólo no es necesariamente más poroso y móvil que el sistema racial colonial, sino que el mérito, la capacidad y la educación no son los únicos

¹⁰⁴ Un espejismo semejante que confunde igualdad con integración se puede observar también en los discursos de líderes del sector LGBT cuando reclaman derechos, equiparando el acceso a la ciudadanía con la integración a las normas de clase y a la inserción en el sistema capitalista: “pagamos impuestos”, “somos productivos”, “somos ciudadanos de bien”... es como decir “somos buenos capitalistas y por eso merecemos derechos”.

factores que intervienen en una posible movilidad social. El sistema racial local sigue jugando un papel fundamental en la estratificación social, generando un modelo combinado de clase y 'raza'. Comparando con otros contextos nacionales, como lo muestra Florestan Fernandes en uno de los trabajos fundadores de los estudios sobre poblaciones negras en Brasil, titulado precisamente *A integração dos negros na sociedade de classes* (1965), esa integración ni anula las dinámicas de exclusión racial ni es la solución a las diferencias raciales. Argumentos similares podemos encontrar para el caso norteamericano en el trabajo de Franklin Frazier (1975).

Teniendo este telón de fondo acerquémonos ahora al universo estudiado. Si como venimos explicando, existe una fuerte asociación entre pertenecer a una clase social y pertenecer a un grupo étnico-racial, ¿qué ocurre cuando no se presenta esa correspondencia? Si las clases medias altas pueden ser adjetivadas como 'blancas' ¿Qué pasa con las personas 'negras' que ocupan esos espacios sociales?

2. 'Estar en el mundo de los blancos'. Las tensiones entre la posición de clase y la posición racial

Movilizarse socialmente exige acomodarse a nuevos espacios sociales con valores diferenciados de clase. Además del aumento de ingresos, esa movilidad incluye la adopción tanto de nuevas formas de vestir como de nuevos temas de conversación, de gustos específicos, normas de etiqueta e informaciones de tipo cultural. Ese proceso de acomodación es fundamental en la consolidación de un proyecto de movilidad social exitoso, y un deficiente logro de ese "*habitus* de clase" se traducirá en problemas de aceptación para el individuo en ese grupo social, redundantes en obstáculos para acceder a los privilegios de ese grupo de clase: es lo que puede pasarle a un profesor universitario o a un ejecutivo relativamente exitoso que 'no se pudo librar' de su acento campesino, de su 'mal gusto' para vestir o de su torpeza para usar los cubiertos en la mesa.

Ese *habitus* de clase, aunque parece sólo referirse a diferencias sociales y de capitales culturales, está racializado. Esa racialización del estatus de clase se identifica en tres elementos: en primer lugar, en la colonialidad de la construcción de las clases sociales en Colombia (abordada en el apartado anterior); en segundo lugar, en la correspondencia demográfica entre las pertenencias étnico-raciales y las pertenencias socio-económicas; en tercer lugar, porque en las representaciones sociales en Colombia ser blanco y pertenecer a un estrato social superior es un continuo, como lo es ser de un estrato social bajo y no ser blanco. Cabe decir, que el esquema de color en Colombia no es absolutamente bipolar y existen una serie de categorías intermedias entre ‘blanco’ y ‘negro’ como mestizo, mulato, mulato claro, moreno, etc. que pueden relativizar esas correspondencias de estatus. La definición del color es una disputa simbólica y en ese sentido no es un *a priori* ni una definición natural sino históricamente situada.

A partir de esos elementos, entiendo que ser una persona negra y hacer parte de las clases medias, de un grupo privilegiado de clase o de una elite parece ser una contradicción, cuestión que se evidencia tanto en las representaciones mediáticas¹⁰⁵ como en las experiencias de las personas negras que ocupan esas posiciones sociales: están fuera de lugar, en un espacio que no les corresponde.

La expresión que preside esta parte, ‘estar en el mundo de los blancos’, es tomada como síntesis de algunas piezas de la literatura norteamericana, y particularmente de la novela de Fannie Flagg *Tomates verdes fritos* (1995), que contiene algunas descripciones de cómo las personas negras empezaban a entrar al mundo de los blancos, en un contexto marcado por la segregación. Soy consciente de que las relaciones raciales en Colombia no corresponden a ese modelo segregacionista norteamericano (lo que no significa la no existencia de racismo y discriminación racial, aunque con unas modalidades localizadas), sin embargo, lo tomo como una metáfora que da cuenta de algunas de las experiencias de las personas negras que ascienden socialmente y que incursionan en áreas profesionales en las que antes no estaban. La expresión no sólo se refiere a un espacio social simbólico, sino también a una restricción espacial en una ciudad bastante ‘segregada’ por clase, como lo es Bogotá.

¹⁰⁵ Cuestión analizada en el siguiente capítulo.

La investigadora Angela Figueiredo, en su trabajo sobre elites negras en Salvador de Bahía (2002), cuestiona la tesis de que las personas negras de sectores medios y altos no están sometidas a experiencias de discriminación y que la clase social, de entrada, es una ventaja que las preserva de ella. Efectivamente, las experiencias de las personas entrevistadas en el marco de este trabajo no tienen los problemas de las personas negras pobres, pero se enfrentan a otro tipo de experiencias de discriminación especialmente relacionados con una representación contradictoria de su estatus. De hecho, en ciertos campos laborales se enfrentan a la experiencia de estar en lugares donde hay pocas personas negras, o donde ellos son los ‘únicos negros’, como lo refiere Eva:

“es una sensación de decir ‘carajo, los negros también podemos estar aquí’, como ¿Por qué no? Nosotros, en la maestría en la [universidad] era la única negra, en el trabajo donde estaba a nivel directivo he sido la única negra. Cosas así, cosas así. A veces hay reuniones en el [trabajo] y soy la única negra” (Eva, gerente, 35 años)

Asimismo, se enfrentan a la misma situación en lugares de ocio, como clubes o restaurantes, donde a veces, si hay otros ‘corraciales’ se debe a que son empleados del lugar y no clientes.

La apariencia física, especialmente centrada en el concepto de *buena presentación personal* (idea fuertemente atada a una representación de clase y racial) está muy asociada a esa ‘segregación’ espacial a la que hago alusión. Influye bastante en la vida cotidiana, en la consecución de empleo y en el acceso a los lugares de socialización y de ocio. En este último existen elementos claves de clase que se conjugan para determinarlo como son el precio de las mercancías que se quieren adquirir en un almacén o en un restaurante, el valor de entrada para entrar en lugares como bares y discotecas, y finalmente *la pinta*.

La pinta es una forma cotidiana de referirse en Colombia a la apariencia externa y está relacionada con la manera en que se visten las personas, los rasgos físicos y a veces también la gestualidad. Ese concepto ambiguo permite ‘la reserva de admisión’, término que encubre formas de discriminación racial y de clase. En algunos casos, en un intercambio comercial, la calificación de un potencial cliente como ‘negro’ llevará a

concluir a la persona que atiende en el local comercial que se trata de una persona sin mayores recursos económicos. En esa situación, es común que quienes atienden en establecimientos de comercio estimulen de algún modo a la persona a que evalúe la posibilidad de entrar al lugar (a través de miradas descalificadoras o de conductas como exponer los precios de los productos de manera anticipada), salvo que pueda demostrar su posición de clase a través de *la pinta*, por ejemplo (cuestión que no siempre es efectiva) (Gil, 2008).

2.1. Performancias imperfectas de clase. ‘Aunque la mona se vista de seda mona se queda’

En el caso estudiado, las personas están expuestas a hacer una negociación en la vida cotidiana en relación con las representaciones de clase deducidas de su fenotipo. Como decía, en los intercambios comerciales esa negociación se puede eludir cuando se asumen las marcas de clase que demuestren un cierto nivel de ingresos y perfil de consumo. Eso se puede hacer mediante *la pinta* adecuada (ropa y modales) sin embargo, en algunas situaciones un fenotipo negro pone en riesgo esa *performancia*¹⁰⁶ de clase.

Una de las entrevistadas, cuenta cómo enfrenta problemas que sus pares socio-económicos no tienen, cuando va a bares, cafés o restaurantes caros. En esos casos la situación se resuelve a través de la figura indirecta del derecho de admisión que es efectivo para discriminar sin la necesidad de exponer las razones prejuiciosas de la no admisión:

“Entramos todos a este lugar y nos dejaron entrar, y de pronto me vieron a mí y dijeron no, no entran”- ¿y qué explicación te dieron? “nos guardamos el derecho de admisión o hay una rumba privada, lo que dicen en todos los bares cuando no dejan entrar a una persona”. (Claudia, modelo, 32 años)

¹⁰⁶ Uso ese anglicismo para preservar la fuente de la cual se inspira, básicamente la propuesta de Judith Butler (1993) de entender el género como acto performativo. En este caso propongo entender la clase y la raza desde este punto de vista.

Otro elemento que aparece en estas experiencias de contradicción de estatus es la sospecha de que si una persona negra está en ciertos espacios es para cometer algún delito. Como no hay una conducta institucionalizada que discrimine, como se explicó en el capítulo I, las personas que se encargan de decidir la admisión a un lugar o guardar la seguridad actúan como algunos de los agentes que ejercen esa función, en este caso poniendo en escena sus prejuicios a la hora de evaluar a las personas. El personal de vigilancia tiene sus propios perfiles de quien puede ser un posible ladrón, la experiencia les enseña *la pinta que es*: una información prejuiciosa que hace que hagan rutinas estandarizadas de seguridad de manera selectiva y no para todas las personas. Un ejemplo que ilustra esta manera de proceder, y que hace eco también de otro tipo de jerarquías, puede verse en los rituales inútiles de seguridad en los edificios públicos, incluida la Universidad Nacional ¿Quién será un posible ladrón, uno que *parece* un profesor o uno que *parece* un estudiante? asimismo, cuando la policía requisa en la calle ¿a quién requisa? ¿qué edad tiene? ¿qué fenotipo? ¿cómo está vestido? En ese sentido, esos rituales de seguridad no sólo nos preservan de los delincuentes sino que clasifican las personas socialmente a través de una rejilla de prejuicios raciales y de clase sobre la respetabilidad y la honradez.

“no sé si pasa con todo el mundo, pero hace poco me pasó, entré a un supermercado y tenía un morral, y tenía un bloqueador solar, y tenía el pin, entonces cuando entré pitó y yo vi que ahí mismo todos los celadores... y me pasa, cuando entro a algunos almacenes como que entre los celadores empiezan a hablarse, y lo rodean, lo miran, y es muy incómodo”. (Claudia, modelo, 32 años)

“es una suma de factores, maricaditas que le pasan a uno pero no tienen que ver con lo laboral: que tú vas a pagar con la tarjeta de crédito y el cajero te mira la tarjeta 150 veces”. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

Lidiar con la sospecha es algo que se puede enseñar desde temprana edad. La mamá de una entrevistada (profesora universitaria, 45 años) le sugirió alguna vez dejar la amistad con una amiga indisciplinada que tenía. La razón de la advertencia se basaba en su

conocimiento de cómo funciona ese sistema de sospecha: *“si ella alguna vez roba algo van a pensar primero que fuiste tú”*.

En algunas ocasiones las personas tienen que demostrar el porqué de su presencia en esos espacios, ya sea mostrando alguno de los atributos de clase, o demostrando que tienen el dinero para estar allí. Precisamente la tensión que se experimenta tiene que ver con los estereotipos que asocian las personas negras con ciertos espacios y oficios como los trabajos manuales o el servicio doméstico, en el caso de las mujeres.

Los relatos de dos profesoras universitarias y una gerente nos muestran situaciones en las que se espera que sean de sectores populares, y en este caso empleadas domésticas, por el hecho de ser mujeres negras. Veamos parte de los relatos:

“Yo estaba con ella [se refiere a su hermana], un día timbró un señor en la casa ofreciendo aspiradoras, y entonces abrió mi hermana, y yo estaba ahí oyendo todo, y entonces el señor le dijo - ‘buenas tardes, necesito hablar con la señora de la casa’, entonces mi hermana le dijo, ‘pues yo soy la señora de la casa’, porque pensó que era la muchacha del servicio, sí, el imaginario de negro, empleado, el mismo cliché” (Juana, profesora universitaria, 45 años).

“Una vez llegando al apartamento, un celador empezó como a echarme piropos, entonces yo llegué al conjunto, y resulta que el celador trabajaba en mi conjunto, era nuevo. Entonces cuando me vio entrar, que yo saludé al otro celador, tal vez preguntó ¿ella vive acá?(...) Entonces después le conté a una amiga, entonces yo le dije, de pronto él pensó que yo era una empleada de servicio” (Sandra, profesora universitaria, 45 años)

“me acuerdo que una vez yo vivía en un apartamento y entonces me suena el citófono, nunca se me olvida eso, y el portero me dice ‘señora, que si su patrona está’, ‘que si su patrona está’, y yo le digo ‘¿y para que necesita a mi patrona?’ ‘que porque aquí están vendiendo unos cubrelechos, a ver si su patrona quiere

comprar'. Le dije 'no, señor, muchas gracias, mi patrona soy yo' (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

“Una vez llevaba el coche de un hijo de ella y la gente me miraba extraño. Claro, es una mujer negra, yo iba elegantísima ese día, empujando el coche de un niño que no era negro, entonces no era mío. Y yo le decía a ella ‘la gente debe estar diciendo que qué buena patrona eres, que qué bien me pagas’, y yo era la jefa de ella ¿no? ‘Que qué bien me pagas’, porque estoy muy elegante, me traes a comer a Wok y yo estoy muy bien vestida [risas]. (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

Las personas negras que están en los sectores medios deben, entre otras cosas, deconstruir un estereotipo racializado en el que además de las representaciones referidas a la sexualidad está también la representación de clase: negro igual pobre. Las otras personas tienden a saber, sin conocerlos, qué música les gusta, dónde viven, cuánto ganan, en qué trabajan, y es necesario hacer un proceso o de desidentificación con ese estereotipo o incluso de distanciamiento con las otras personas negras de clases bajas.

“Cuando recién empecé a estudiar yo tenía trencitas y el profesor me dijo: parecés una vendedora de esas de chontaduro, quitate esas trencitas. Y de ahí aprendí a ser una negra diferente, me visto diferente... el hecho de que yo sea negra no significa que yo no pueda vestirme así o peinarme así”. (Claudia, modelo, 32 años)

“A mí me molesta ver a la señora negra vendiendo cocadas, ver a la señora negra en el semáforo con un poco de niñitos pidiendo plata ¡no! Porque los negros siempre se quieren superar, tu ves la gran mayoría que vienen del Chocó y quieren estudiar”. (Claudia, modelo, 32 años)

La contradicción es percibida con mayor extrañeza por las personas negras de clase media que en realidad no han ascendido socialmente. Es importante precisar que varios de los entrevistados que alcanzaron estudios de maestría y doctorado procedían de familias de clase media también, sus padres generalmente realizaron estudios universitarios (un nivel escolar superior para su época) y eran empleados públicos o asalariados de empresas

privadas con muchas garantías laborales. La mayoría de ellos y ellas entonces, nació ya en contextos de clase media o media-alta, con mayores oportunidades de estudiar que sus padres y abuelos pero en un contexto de mayor exigencia de títulos profesionales (es decir, tener un posgrado hoy les asegura tener los estilos de vida que tuvieron sus padres siendo profesionales, técnicos o empleados cualificados). La movilidad es mayor entre la generación de los abuelos y los padres en el que la migración de la zona rural a la urbana es un factor importante, aunque cabe destacar que los abuelos de varios de ellos eran medianos propietarios de tierras¹⁰⁷.

Esa cuestión de la baja expectativa sobre el estatus de las personas negras es señalada en el trabajo de Teixeira (2003) sobre estudiantes y profesores negros en la Universidad Estadual de Río de Janeiro. Como afirma la autora, a pesar de que las personas negras que están en la universidad se han movilizándolo socialmente con relación al grupo “se chocan, muchas veces, cuando en la vida cotidiana, las personas no reconocen las señales más visibles de su ascenso” (Teixeira, 2003:134). Varios de los relatos de sus entrevistados coinciden con relatos del grupo de entrevistados de este trabajo en relación con esa baja expectativa social que existe sobre las personas negras respecto a su estatus. Se espera así, que una persona negra no esté en un lugar destacado, de poder o de jerarquía.

Yo mismo utilicé esa rejilla prejuiciosa en la selección de una de mis entrevistadas, casualmente una de las de mayores ingresos y la de más alto cargo en el grupo. Pensé que cumplía con el criterio del grupo porque era profesional y funcionaria de una dependencia del Distrito de Bogotá, a quien me encontraba regularmente en un comité del cual yo hacía parte. Cuando concreté la entrevista fui a su lugar de trabajo donde me enteré que era la directora (cargo de tercer nivel en el distrito). Yo había supuesto que otra mujer que iba con ella al mismo comité, una mujer blanco-mestiza, era su jefa. “No estoy libre de ese sistema de prejuicios”, pensé avergonzado mientras me acercaba a su oficina, a la Dirección, y mientras miraba de reojo a su subalterna (la que yo pensaba jefa) en su puesto de trabajo en medio de una fila de escritorios, en un gran corredor, ‘haciendo parte del montón’.

¹⁰⁷ En el proyecto "raza", género y ascenso social: La experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali) coordinado por Mara Viveros se confirman estas características para una muestra numéricamente mayor y en dos ciudades: Cali y Bogotá.

Para las y los entrevistados enfrentarse a esas situaciones pasa por dudar de la situación como algo asociado a la diferencia racial. Sin embargo, también algunos de ellos son conscientes de qué es lo que está en juego en esas situaciones y reflexionan al respecto:

“Aunque la gente a mí no me haga una manifestación racial porque me tiene ahí al frente, porque me conoce. Pero la gente en su cabeza está pensando que el negro está por debajo, que el negro está para ocupar ciertas posiciones inferiores y le sorprende cuando un negro ocupa un cargo importante o cuando tiene la posibilidad de estar en un estatus social alto (...), es un pensamiento racista, el sorprenderse porque alguien está muy bien o tiene un cargo importante o decir ¡uy! este man resultó inteligente y es negro!, resulto ser pensante, artista, etc.” (Germán, ingeniero electrónico, 33 años)

“Sí. A veces que tú vas a un restaurante y el mesero se hace el bobo. Entonces uno dice ‘no, es que el mesero es así’, no: algo pasa, algo pasa. O por ejemplo, me acuerdo un día un conductor de aquí, un conductor de aquí, yo estaba... claro, yo soy una mujer negra, negra, y entonces tengo... en la noche el conductor me llevaba a mi casa, entonces yo bajo y el conductor me llevaba, y un día me dice ‘¿y usted es doctora?’, yo le dije ‘no, yo no receto, yo soy la directora de [tal dependencia]. Pero la pregunta ‘¿y usted es doctora?’ es ‘una mujer negra ¿es jefe?’. Cositas de esas. Otro lo asume como ‘no, él estaba preguntando’. No, él estaba haciendo una acción inconsciente de discriminación: no puede pensar que una mujer negra, que él sea conductor de una mujer negra” (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años)

2.2. Echar mano de la clase o ¿'negro' con plata es blanco?

Las personas entrevistadas responden a veces, ante las situaciones conflictivas con empleados como meseros, porteros o vendedores, recurriendo a la estrategia (directa o indirecta) de hacer evidente su lugar en el orden de clase, especialmente en relación con sus ingresos:

“Hay un compañero, es muy conocido en Bogotá y es negro. (...), ese hombre tiene plata, o sea esta bien, mucho mejor. O sea, él llegó a Bogotá desde hace mucho tiempo (...). Fuimos a un restaurante, súper, súper cachezudo, él nos invitó y fuimos los tres: mi esposo, el que te digo y yo. Y él, llamando a la mesera para que nos atendiera, y él llamando a la mesera, y llamando a la mesera, y nada, la mesera no atendía. Le dijo: muchacha me hace el favor y me atiende, me da esto, esto y esto, y compró lo más caro que había (...). Y luego cuando ya pagó le dio la propina y le dijo: siempre seguirá siendo mesera. Sabes qué me di cuenta yo ahí, que él sintió, no lo dijo, sintió que no lo atendían por negro”. (Mirta, administradora hotelera, 30 años).

“A nosotros nos ha pasado, que hemos ido a comprar, hemos ido a comprar ropa de marca, (...) y llegamos y muchas veces no nos han atendido. Es más sabes donde nos pasó, nos pasó en Bosi (...) en diciembre del año pasado, (...) claro que yo venía de trabajar, y tenía una ropa divina, claro tú sabes a lo que me refiero, o sea nada que ver. Y nos atendió un muchacho de lo mejor, y le compramos cuatro pares de zapatos, y todos, tu hubieras visto la cara, todo como abismado que no puedo creer que ellos hayan comprado cuatro pares de zapatos en Bosi”. (Mirta, administradora hotelera, 30 años).

Esa estrategia cabe destacarse como una actuación que apuntala el orden establecido de las relaciones de poder. La respuesta no sólo no pone en evidencia el carácter racial del trato diferenciado, eludiendo la posibilidad de confrontar la persona haciendo evidente la lectura que la o el implicado tiene sobre las razones del trato diferenciado, sino que además refuerza el orden de clase, y aprovechando su lugar de privilegio en ese orden negocia la desventaja que tiene en el racial y pone la persona ‘en su lugar’¹⁰⁸. Esa conducta es armónica con el sistema de relaciones raciales locales: no genera conflicto, sublima las tensiones raciales y restituye el lugar central de la clase como elemento de jerarquización social.

¹⁰⁸ En el capítulo sobre el funcionamiento del racismo local, capítulo I, se profundizó en este elemento de la sociabilidad a partir de algunos argumentos de los antropólogos Louis Dumont y Roberto da Matta.

3. La experiencia de clase como experiencia racial

Cuando comencé este capítulo hice referencia a una idea propuesta por Stuart Hall (1980) en la cual el autor propone que la 'raza' puede ser entendida como una modalidad de experiencia de clase. En ese sentido, varios relatos y situaciones referenciadas por las y los entrevistados remiten a la idea de como la diferencia racial está presente en la definición de su lugar en el orden de clase, en ese sentido como personas negras tienen una experiencia particular de lo que significa ascender socialmente y pertenecer a la clase media.

Esa idea de Stuart Hall de la 'raza' como una modalidad en la cual se vive la experiencia de clase nos es de gran utilidad para ver la complejidad de esas relaciones entre 'raza' y clase. Discutiendo sobre la autonomía de la 'raza' y la clase, Wade (1997) muestra algunas aproximaciones que algunos revisionistas marxistas han hecho sobre las relaciones entre 'raza' y clase (Hall; Rex y Manson 1986; Gilroy 1982) y advierte que no se trata de reemplazar una por otra. Me inclino por considerar que la 'raza' no es totalmente autónoma no sólo de la clase social, sino del género y la sexualidad, pero que a la vez tiene una dinámica particular de funcionamiento que puede ser estudiada separadamente, siendo un elemento de gran importancia para la estratificación social y no sólo algo que se funde en otros órdenes de poder.

La adopción de una perspectiva de larga duración en el caso latinoamericano y particularmente en el colombiano nos permite ver que el resultado contemporáneo de la estratificación social es un régimen de poder mixto. En ese orden de ideas es importante entender que la clase puede determinar históricamente las diferencias locales en relación con lo racial, precisamente como lo plantea Wade (1997), si bien hay un núcleo histórico común, las características locales de la estructura de clase pueden ser la clave para entender las diferencias raciales entre Estados Unidos y Colombia.

Sin embargo, según Wade, la clase tampoco es una estructura totalmente independiente:

“Los ‘factores materiales’ nunca aparecen en alguna forma neutral, técnica, asocial, sino que siempre están socializados hasta el corazón, como lo reconoció el mismo Marx (Ullin 1991, cf. Sahlins 1976). Las personas son seres sociales por su misma naturaleza, así que nada – ambiente, biología, ‘hechos’ económicos – pueden serles presentados de forma pre-social (Haraway 1989)” (Wade, 1997:396)

Para terminar, quiero resaltar una forma opuesta de entender el asunto: la clase como una experiencia racial. Para este propósito considero la idea propuesta por Fernando Enrique Cardoso sobre ascenso social en Porto Alegre cuando propone entender que para las personas negras el ascenso social tiene un significado distinto del resto de la población. Como explica el autor:

“El ideal de subir en la vida, esto es, de obtener una ocupación capaz de producir mejores ingresos, [...], adquiere una nueva dimensión y se apoya en una dimensión más compleja en el grupo Negro. Además del éxito en términos de mayor reconocimiento social, respetabilidad, admiración social, garantía económica y todos los demás componentes normales de la obtención de un estatus más alto, el ascenso social del Negro significa, al mismo tiempo, a sus propios ojos, la pérdida de la condición de ser alienado impuesta por la evaluación social desfavorable del color de piel” (Cardoso 1960:584 cit. en Barcellos, 1996:112)

Es decir, que el ascenso social y la pertenencia de clase se vuelven un tipo de compensación ante la ‘falla racial’. Efectivamente lo que está en juego en esas experiencias es una dignificación a través del ascenso social en un mundo en que el valor humano está validado por la riqueza material y el consumo.

Ahora ¿validarse a través de la clase social es una forma de ser menos negro? Esa respuesta amerita aclarar qué estamos entendiendo por negro. Si entendemos ser negro como una condición histórica estigmatizada, es decir, que ser negro significa ser descendiente de esclavos, esos mecanismos de compensación efectivamente buscan blanquear en el sentido de tratar de escapar del estigma, deconstruir estereotipos y validarse a través del sistema

que preponderantemente da valor: la clase. Así mismo, si los valores de clase están racialmente marcados, y en este caso los de clase superior son blanco-mestizos, estaría de acuerdo con lo planteado por Teixeira (2003) a propósito de las personas negras que ingresan a la Universidad: ascender es hacerse ‘menos negro’. Si lo miramos en un plano histórico más amplio, en el ascenso social se busca vestir la *desnudez original* – en el sentido propuesto por Edouard Glissant (2002) – con el ropaje de los blanco. El *migrante desnudo* (Glissant, 2002) despojado de su cultura, de sus redes, de su riqueza y plantado en *otro mundo* empieza a escalar los escaños de una civilización que dice que el pueblo de donde viene es salvaje, que está abajo, que debe ser superado. Quizá esa fuerte idea civilizatoria explique el lugar que ha tenido la educación para los movimientos negros, como ha sido explícito en los postulados de reconocidos pensadores negros estadounidenses como Booker T. Washigton y Dubois o los colombianos Diego Luis Córdoba y Natanael Díaz¹⁰⁹.

Ahora, si estamos hablando de identidad étnica o racial la respuesta es más compleja ¿Cómo entonces se negocia la pertenencia de clase y de ‘raza’ en esas biografías? Si ser negro es ser pobre, como se puede ser negro sin ser pobre ¿Lo negro desaparece con el ascenso social? Figueiredo (2002) en su trabajo sobre empresarios negros critica esa comprensión polarizada del blanqueamiento, y dice que no hay necesariamente una contradicción entre ascender y tener una identidad negra. Esa comprensión sobre lo negro desvela un único significado de lo negro, como algo esencial e invariable. En ese sentido Figueiredo plantea que se puede ser negro de manera distinta a la canónica que asocia siempre lo racial con lo étnico. Así, se puede sentir orgullo racial sin tener cultura afro, o se puede adquirir una identidad afro como efecto del conocimiento ‘escolar’ de la cultura negra, asociado al proceso de ascenso social.

Aquí cabe preguntarse por el lugar que tiene la identidad negra en los procesos de movilidad y sobre sus cambios en el proceso de movilidad. Algunos ponen en juego la

¹⁰⁹ Sobre el lugar de la educación en el movimiento negro en los años cincuentas en Colombia, ver el artículo de Pietro Pisano “Educar para liberar” (2009).

identidad en esos procesos, en la militancia étnica por ejemplo y en las carreras de personas asociadas a organizaciones afro la identidad es el recurso principal. Para otros, la identidad negra es un estorbo, e invierten recursos de todo tipo para neutralizar cualquier asomo de diferencia y cuando hablan de sus proyectos de vida insisten en la cuestión de la igualdad.

Capítulo VI

El ‘éxito negro’ y la ‘belleza negra’ en las páginas sociales

“para el negro, sólo hay un destino. Y ese destino es blanco”

(Fanon, 1968:6)

La consolidación de una elite social demanda tener tanto un soporte material que asegure su permanencia como estrategias que fortalezcan su identidad como grupo. La ‘prensa social’ hace parte de las estrategias para distinguir la ‘Gente’ de la que no la es. No es casual en este tipo de publicaciones nombres como *People, Gente, Caras*, como un título que distingue a la ‘crema y nata’ de la chusma y del tumulto. Las revistas sociales ‘hacen sociedad’, cuando digo *Sociedad* entiéndase en adelante, no como el concepto sociológico tradicional, sino más bien como una representación de clase y distinción.

Franklin Frazier (1975), titula uno de los capítulos de su libro sobre burguesía negra en los Estados Unidos *Society: Status without Substance*, refiriéndose a la precariedad de la consolidación de la burguesía negra en Washigton en los años cincuentas, precisamente por la ausencia de un soporte material como grupo en el largo plazo¹¹⁰. Sin embargo, resalta los esfuerzos de esa burguesía por crear *Sociedad*, imagen que les permitiera resaltar sus estilos de vida y sus logros económicos y profesionales para, por un lado, poder diferenciarse de los ‘negros pobres’ y, por el otro, recibir una compensación por su exclusión de la *Sociedad* blanca, compensación que implicaba muchas veces hacer una copia ‘en negro’ de la burguesía tradicional. La prensa social tuvo un lugar fundamental en la creación de esa *Negro Society*.

Hacer una revisión de páginas sociales en este trabajo se suscribe a la idea de que esa prensa social, como lo refiere Frazier, a la vez que refleja la vida social de la burguesía y de sus redes de amistad, es también una forma de mantener el estatus. Si bien, no era posible hacer seguimiento en Colombia de algo que podamos llamar *Prensa negra*, varios

¹¹⁰ El autor dice que muchos de los argumentos de consolidación de esa burguesía y especialmente el *Negro Business* eran más ideológicos que bases consolidadas para cambiar el estatus social de las personas negras en los Estados Unidos en los años cincuentas.

elementos de la *Sociedad* reflejadas en esas publicaciones banales empiezan a incluir imágenes de personas negras y referentes de la ‘cultura negra’ que eran pertinentes para el análisis de las relaciones entre ‘raza’ y clase de las cuales este trabajo se ocupa.

Si bien tengo como referencia que las representaciones y los estereotipos sobre las personas negras en la publicidad y en la prensa “proviene de una historia de colonización en la cual el patrón de dominación fue organizado y establecido sobre la idea de raza” (Viveros, 2004: 81), quiero además insistir en las relaciones entre esas representaciones mediáticas y la clase.

Este ejercicio se basa en la revisión de varias publicaciones sociales, cuyo recorte y detalle fue expuesto ya en la metodología en la introducción de este trabajo. Los temas abordados serán los siguientes: el libreto utilizado para narrar el éxito de las personas negras, las relaciones entre el concepto ‘belleza negra’ y la movilidad social y finalmente una descripción de un caso particular en el que se evidencian de manera más explícita elementos de una *Negro society* en una revista colombiana.

4. Narrar el éxito negro.

Quizá nos pueda servir de punto de partida para encontrar la lógica de las representaciones de clase de las personas negras, empezar por analizar ‘el libreto’ usado para describir el éxito y el ascenso de las personas negras en las páginas sociales. Empecemos viendo tres casos para diferenciar elementos de ese ‘libreto’ que van desde imperfectas adecuaciones de clase hasta historias de princesas para reforzar la idea de la excepción. Con el tercer caso, finalmente, recopilaremos algunas ideas sobre la retórica usada para narrar el ‘éxito negro’.

1.1. El *bling bling* de Julio

Estados Unidos ha sido el referente de las relaciones raciales en América tanto en la política como en las ciencias sociales y ha sido señalado como el lugar donde se dio tanto el

‘verdadero racismo’ como la posterior posibilidad de ascenso de las personas negras como un fenómeno visible y contrastante para América Latina. En las revistas sociales revisadas, la clase media negra estadounidense, y sobre todo la elite artística, representa el referente de éxito de las personas negras y el cumplimiento del sueño de ascenso social como solución de ese extremo sistema segregacionista. Como lo expresa una entrevistada que vivió un periodo en los Estados Unidos:

“Allá [en los Estados Unidos] sí se ve que la gente tiene oportunidades de progresar. No es como aquí. Uno ve que [allá] sí hay logros y que hay más posibilidades de que la gente mejore sus condiciones de vida, incluso uno ve gente negra con mucho dinero” (Sandra, profesora universitaria, 45 años)

En las páginas de farándula de las revistas es usual encontrar a los ‘negros famosos’ de la escena del espectáculo, de la música, del cine y de la moda gringa. El panteón va desde famosas presentadoras como Oprah Winfrey, las modelos Naomi Campbell y Tyra Banks, actores como Morgan Freeman, y otros personajes del ámbito político como Barak Obama y Condoleezza Rice. Del ámbito de la música los cantantes de *hip hop* son también algunas de las imágenes más repetidas en esas publicaciones y es a ellos a quienes haré referencia para hablar del caso aquí presentado.

Una de las representaciones asociadas a la movilidad social y al éxito económico son los cantantes de *hip hop* que revelan un tipo de movilidad económica rápida y un deficiente blanqueamiento. Efectivamente, el cantante de *hip hop* representa un proceso defectuoso de enclasmiento. Para el caso estudiado, ese modelo es referenciado en el cubrimiento de un artículo de la Revista Carrusel a propósito de Julio César Meza, ganador del *reality show* musical el Factor X Colombia en el 2007. El artículo hace un resumen de la trayectoria del cantante desde su primera audición en el concurso de televisión hasta la grabación de su disco. Entre las descripciones sobre su imagen resalto esta frase: *“tiene ese bling bling, ese nuevo estilo que los cantantes negros pusieron de moda” (Revista Carrusel, julio 7 de 2007)*

Precisamente, el *bling bling*, atribuido en este artículo al cantante colombiano, habla de la inadecuación de clase de personas negras que ascienden económicamente de manera acelerada. El estilo *bling bling*, palabra que representa el brillo del oro, se refiere al uso exagerado de joyas de oro y diamantes, ropa de marca y pieles, propia de los ‘nuevos ricos’, de los ‘levantados’ sin clase y sin cultura que no saben qué hacer con la plata. Podría de otro lado también funcionar como una estética de resistencia a ese modelo de clase, tratando de proponer otra apariencia de éxito por fuera del canon, sin embargo, ese no es el caso de Julio a quien se le identifica con un *bling bling* moderado.

El artículo hace énfasis en su vertiginoso ascenso, evidenciado en el aumento de su nivel económico y su cambio de *look* tendiente al blanqueamiento: “*Los crespos rubios y las trenzas de rapero son historia (...). “se resiste a pesar de que le han ofrecido hacerle un diseño de sonrisa y hasta ‘arreglarle’ su nariz por una no tan de su raza” (Revista Carrusel, julio 7 de 2007)*

En este artículo, se destaca que el éxito de la carrera que comienza incluye un cambio de *look* relacionado, entre otros aspectos, con el cabello, aunque sus asesores de imagen le insinuaron también hacerse una cirugía plástica tendiente a tener una imagen más armónica con su triunfo. El objetivo de ese cambio de *look* es entonces que se vea menos negro y menos popular. Como lo refiere Teixeira en su trabajo sobre las personas negras en la universidad, cuando se asciende “la negritud no puede ser ostentada” (2003:173). La tarea de aprender los códigos sociales dominantes también requiere hacer una inversión de blanqueamiento.

1.2. “Como si su paseíto hubiera sido a Chía¹¹¹”

En el artículo *Feliz y placentera Navidad* de la Revista Carrusel del 22 de Diciembre de 2007, hay otra referencia sobre la movilidad social. Después de hablar del erotismo en la comida, el artículo termina con una semblanza de la carrera de la modelo negra Claudia

¹¹¹ Chía es un municipio vecino de Bogotá.

Lozano. Habla de sus últimos éxitos a partir de sus trabajos realizados en México y Europa y su elección como una de las modelos de la campaña mundial de los relojes de Dolce & Gabbana.

El tono irónico de la frase que encabeza este apartado, para referirse a los viajes de la modelo, lo podemos relacionar con lo ya expuesto en el capítulo V en relación con ‘la contradicción’ entre el estatus de clase y el estatus racial. Al describir la despreocupación y la familiaridad con la que la modelo habla de sus importantes viajes, el periodista manifiesta su sorpresa de lo familiarizada que se siente la modelo con el asunto, como si ella tuviera que sentirse fascinada por haber llegado hasta donde llegó y por haber ido a Europa. El tono irónico de la frase “como si su paseíto hubiera sido a Chía”, deja entrever una situación no esperada: lo esperado era que fuera Chía no a Praga, y que si viajaba a Praga expresara toda la gratitud y la emoción de poder haber alcanzado lo que las personas de su grupo no alcanzan usualmente.

1.3. “Ganarse todo a pulso” o tener suerte

Nuevamente me refiero a la historia del cantante Julio Meza. En el subtítulo uso dos frases que sintetizan la manera como es descrita su carrera: por un lado, lograda con gran esfuerzo y lucha, de vendedor de mangos a cantante por haber ganado el *reality* musical El Factor X. Por otro lado, la fortuna disparó su carrera a un éxito relativo, al lograrle dar una casa de 3 pisos a su mamá. Esto, en una difícil competencia en la que se ganó la enemistad de sus compañeros que lo “consideraban que era ‘sobrado’” y conflictivo. (Revista Carrusel, julio 7 de 2007)

Cunin (2003) se refiere en este sentido también a la manera como es narrada la historia de las reinas negras de los concursos de belleza, descritas en los medios de comunicación como historias de hadas y de princesas que van de la pobreza ínfima a la riqueza. Seres excepcionales que por una fortuna del destino lograron salir de la pobreza que de lógica les tocaba.

Autodidactismo y naturalidad, es otro elemento que sale en la historia de Julio. Su primera guitarra, “la que una vez la novia le dijo que se la metiera por el culo después de una pelea”, le costó \$ 15.000.00, y como él mismo dice: “no tuve profesor, yo veía, oía, y me llevaba los sonidos en la boca”. Al leer esa descripción no puedo dejar de hacer referencia a un caso colombiano emblemático: la historia de la pianista negra Teresita Gómez. Abandonada en las afueras del Palacio de Bellas Artes de Medellín, aprendió música escuchando las clases del conservatorio y escuchando tocar a maestros y estudiantes, para después recibir directamente clases de maestros italianos y convertirse en una gran música (Ciudad Viva, mayo de 2006). Aparece en un artículo, escrito por San Miguel en el periódico El Tiempo del año 2005, la referencia de que una vez fue sorprendida tocando el piano por una profesora del conservatorio que gritó “¡la negra está tocando!”, porque ¿Cómo puede una ‘negra’ tocar el piano? ¿Cómo puede tocar música clásica? Como bien se titula uno de los artículos consultados sobre Teresita Gómez fue ‘salvada de las aguas’, salvada del destino que le tocaba: ocupar en el presente el lugar subalterno heredado de sus abuelos esclavizados.

Las reacciones de contradicción lógica, incomodidad, sorpresa y reubicación que ilustran esas experiencias y representaciones sobre las personas negras en posiciones sociales no subalternas, confirman la persistencia del orden colonial-racial en las jerarquizaciones sociales contemporáneas y refuerzan la idea de la *excepción* cuando se habla de movilidad social para las personas negras.

El hecho de recurrir al libreto de la fantasía, de la fortuna y de la excepcionalidad, pareciera confirmar que cuando se habla de personas negras de clase media o alta, o cuando se habla de personas negras exitosas pareciera que se hablara de un cuento de hadas. Este recurso de representación cumple a la vez dos fines contradictorios, en primer lugar, juega para confirmar la regla de que las personas negras deben ocupar posiciones subalternas, en segundo lugar, el ‘éxito negro’ hace de prueba de confirmación de la democracia racial y de la ausencia de racismo, al tiempo que refuerza la explicación de la marginalidad de la población negra como una falta de mérito y esfuerzo personal.

El otro elemento finalmente que emerge de estas representaciones es la ilegitimidad de ese lugar social alcanzado, jugando ya sea como estatus irreal o fantasioso, en el sentido expuesto en el párrafo anterior, o como estatus imperfecto, es decir como una deficiente encarnación de las reglas de clase.

2. 'Belleza negra', blanqueamiento y movilidad social

La categoría blanqueamiento es bastante complicada de usar. La primera dificultad con la que nos enfrentamos es que de alguna manera se sustenta en una certeza de qué es lo blanco ¿acaso existe mayor certeza de qué es lo negro? Esta es una contradicción de los estudios sobre relaciones raciales que a la vez que muestran el carácter histórico y construido de las coordenadas raciales y contribuye a deconstruirlas, al tiempo también le dan una cierta materialidad y existencia a esas coordenadas.

Vemos la utilidad de este concepto cuando estamos hablando de personas de sectores no subalternos o al menos en un lugar intermedio en el orden de clase. Si el orden de clase coincide con el racial entonces ¿Para una persona negra movilizarse socialmente debe también blanquearse? si tal cosa sucede ¿en qué consiste?

La frase que encabeza este capítulo sintetiza varias de las ideas de Fanon sobre el asunto del blanqueamiento.

Si pensamos que lo blanco se identifica con el poder, con la 'alta cultura', con el 'buen comer' y con un conjunto de características enclasantes, y lo negro está desidentificado con esas características, responderíamos en primera instancia a la pregunta formulada que no se puede ascender en el orden de clase sin blanquearse, sin rechazar lo 'negro'. En ese sentido, cuando las personas negras rondan por esos gustos se untan de algo que no les es propio. Fanon ilustra ese 'untarse de blanco' cuando habla de los martiniqueses que van a la Metrópoli y retornan:

“Queremos decir que los negros que vuelven con los suyos [después de haber estado en la Metrópoli] dan la impresión de haber realizado un ciclo, de haberse añadido algo que les faltaba. Vuelven literalmente llenos de sí mismos” (Fanon, 1968:16, nota al pie).

O más exactamente, vienen llenos de ‘otros’, recuperan algo que no es suyo. La fatalidad de esa historia de migración (en el espacio geográfico y en el orden de clase), está en que antes tenían algo que no era deseable y ahora tienen algo valioso, pero que no es suyo, luego son unos ladrones que ostentan algo que no son y que cambiaron por algo vergonzoso que antes tenían. El proceso de enclasmiento, como lo muestran las experiencias descritas por varios de las y los entrevistados, es imperfecto, porque siempre se queda ‘algo de negro’ por ahí que los delata, no sólo como ‘negros’, sino como usurpadores. En palabras de Fanon:

“El blanco tuvo la impresión de que *yo me le escapaba*, y que me llevaba algo conmigo. Me registró los bolsillos. Pasó la sonda por la menos dibujada de mis circunvoluciones. Todo era conocido; pero era evidente que yo poseía un secreto” (Fanon, 1968:160-161).

Si la movilidad social está asociada a procesos de blanqueamiento, y si los atributos de clase también se materializan en la apariencia, podríamos incluir un elemento que entra en juego y que tiene que ver tanto con el blanqueamiento como con la apariencia y es ‘la belleza negra’. Ya había tenido el referente a partir de conocer la revista RAÇA de Brasil¹¹², de la centralidad que tiene el concepto de ‘belleza negra’ (*black is beautiful*) en los procesos de visibilización de clases medias negras y de elites negras, pero... ¿de qué cosa hablamos cuando hablamos de belleza negra? Mirando parte del material revisado sobre revistas sociales, identifico dos formas como se expresa la ‘belleza negra’: como blanqueamiento y como exotización.

¹¹² Recientemente comenzó a ser producida la revista ÉBANO en Cali que tendría un perfil comparable, aunque notablemente menos comercial, de la revista RAÇA.

2.1. Belleza negra como blanqueamiento. La *Barbie* negra

Venía diciendo antes que *blanqueamiento*, es un concepto clave, a la hora de analizar los procesos de movilidad social de la gente negra. Tengamos en cuenta al respecto los procesos históricos de limpieza de sangre y las alianzas matrimoniales como posibilidades de ascender socialmente. Sin embargo, este concepto en el sentido biológico debe ser utilizado con cuidado por dos razones, porque puede significar un prejuicio en relación con el contacto interracial o interétnico o porque tal cosa no se da necesariamente (al menos en el sentido de hacer una alianza matrimonial con una persona de otro grupo étnico-racial), cabe decir a propósito que Urrea et al. (2001, 2005) refiere por ejemplo que existe una marcada homogamia racial y de clase en Cali, y de otro lado, los estudio de Laura Moutinho (2001) en Sudáfrica y Brasil refieren que las parejas interraciales se dan más entre mujeres blancas y hombres negros que el caso contrario, diferencia que hay que tener en cuenta, sobre todo si estamos hablando de intercambios de estatus en el orden racial y de clases y que las mujeres ocupan espacios subordinados.

Si bien ese sentido biológico del blanqueamiento tiene vigencia, es de mi interés centrarme en otra manera de entenderlo: como prácticas corporales tendientes a cumplir con el canon de belleza dominante, generalmente donde lo blanco es bello y lo negro no lo es¹¹³. Esas prácticas corporales pueden ir desde intervenciones menos invasivas como alisarse el cabello, hacerse extensiones, maquillarse de una determinada manera para ‘rebajar el volumen natural de los rasgos negros’ o usar lentes de contacto; hasta intervenciones más invasivas como cirugías plásticas, especialmente de nariz y labios, o la utilización de productos para aclarar la piel. Ahora, también con esta aproximación habría que tener cuidado, porque el sentido de esas intervenciones no necesariamente debe ser interpretado como una ‘traición a la raza’ o a la ‘condición natural’, y cada quien hace de su cuerpo lo que quiera. Pero no podemos ignorar que los deseos y aspiraciones personales también son influenciados por el consumo; el canon de belleza nacional clasifica dentro de lo no

¹¹³ Es necesario ser cuidadoso con estas coordenadas de lo bello y lo feo. En cada contexto local e histórico el canon de belleza puede tener variaciones que desinstalen a lo negro y a lo blanco del lugar de lo bello o lo feo.

deseable rasgos atribuidos a lo negro y a lo indígena, y para eso sólo basta echar un vistazo a la publicidad y a los reinados de belleza.

Barbie negra fue uno de las formas como fue llamada Vanessa Alexandra Mendoza, refiriéndose al tipo de belleza que encarnaba aquella mujer mulata. Cunin (2003) muestra las opiniones que se dieron a partir de esta elección y su descripción mediática como una mujer negra con rasgos de blanca, una negra fina, una muñeca: la *Barbie negra*. En el Reinado Nacional de la belleza del año 2007 encontramos una referencia de cómo los reinados se convierten en espacios donde se ritualiza el orden racial y se definen las coordenadas de la autenticidad de la belleza local (racial), como se ve en el comentario de uno de los jurados del certamen, al referirse a la candidata de Bogotá y calificar cual era el ‘fenotipo auténtico’ de una mujer que representara la belleza colombiana:

"Una latina no es una rubia ni de ojos azules", dijo jurado del Reinado Nacional de Belleza. (El Tiempo. Sección vida de hoy. Noviembre 12 de 2007)

Tampoco lo será una mujer negra. Marisol de la Cadena (2004) hace una referencia en un capítulo titulado “las mestizas insolentes y el respeto” a la importancia que tuvo un reinado de belleza en el Cuzco para ratificar el fenotipo racial auténtico que representaba la cuzqueñidad. Cabe decir, que la emergencia de estas cuestiones raciales en los reinados de belleza, muestra que lo racial no es un accidente en la definición del canon y que existen eventos conmemorativos en la vida nacional que tienden a perpetuar la idea de ‘raza’ no sólo como algo dado, sino también como algo que sustenta la nación. En ese sentido, no es sólo algo banal lo que está en juego en esos certámenes de belleza, ya que también está en juego la imagen de la nación y la indicación de lo que es bello, cuestión que necesariamente remitirá a atributos raciales y de clase.

Volviendo al caso de Vanessa Alexandra Mendoza, cuando dicen que es una negra con rasgos de blanca ¿qué se está diciendo? Yo tengo muchas preguntas sobre este asunto ¿qué es lo puramente negro? Evidentemente lo blanco marca el canon de belleza general, pero precisamente como no hay razas ¿dónde están aquellos componentes originarios? ¿qué es lo negro? ¿labios protuberantes, esteatopigia, voluptuosidad, cabello rizado...? No hay sino

que mirar superficialmente los pueblos étnicos de África (el lugar imaginado de donde ‘viene la raza negra’) para darse cuenta que de los pigmeos a los bosquimanos, de los dinka a los zulúes existe una variedad de rasgos faciales, formas de ojos, alturas y texturas corporales.

En todo caso, pareciera que no pudiéramos escapar a las clasificaciones raciales, a pesar de que en el caso colombiano tempranamente se dejó de usar categorías raciales¹¹⁴. Las clasificaciones raciales hacen parte del sentido común. Las ‘razas’ se niegan a desaparecer, recordemos que recientemente hubo una gran controversia, a propósito de las declaraciones del genetista James Watson, premio Nobel, sobre la inferioridad intelectual de los negros. No es casual también que esa polémica se de en medio de debates que cuestionan la legitimidad de las acciones afirmativas en ese país:

“Uno de los padres de la genética moderna, premio Nobel y codescubridor de la doble hélice de ADN, el estadounidense James D. Watson, de 79 años, ha vuelto a desencadenar una controversia planetaria por unas declaraciones en el diario The Sunday Times. Watson afirma que los negros son menos inteligentes que los blancos. "Todas nuestras políticas sociales están basadas en el hecho de que su inteligencia es la misma que la nuestra, mientras todas las pruebas muestran que no es realmente así", afirma el científico”. (El País, 17 de octubre de 2007, Madrid).

Para el caso colombiano, no deja de ser interesante que fuera un concurso de belleza el que suscitó una de las polémicas más visibles a nivel mediático sobre relaciones raciales (en un país donde no se habla de ello). Algunos medios de comunicación sobreestimaron el logro de la corona comparándolo incluso con la abolición de la esclavitud. Cunin (2003) plantea puntos muy importantes para entender esta cuestión: a pesar de que se eludió todo el tiempo la cuestión del color de piel de la reina, como lo refiere la autora, no deja de ser paradójico que el color de piel es una característica inscrita en el cuerpo, en un concurso que evalúa la belleza física. Añade también la autora, que a pesar de la visión de los medios de

¹¹⁴ En 1986 se incluyó por primera vez una categoría que identificara las poblaciones afrocolombianas en el Censo y no se tenían datos desde mitad del siglo XIX. DANE (2006)

comunicación, la elección de Vanessa Alexandra Mendoza no sólo no revierte el orden racial, sino que lo confirma.

El trabajo de Roger Bastide (1970) en Brasil y en Francia es un antecedente de trabajo fundamental para hablar de la belleza negra como inscrita en el orden racial. Él habla de las *Venus negras* y de los *Apolos negros* para hablar de dos estereotipos raciales que se refieren no sólo a la belleza física sino a la lubricidad sexual atribuida a las mujeres y hombres negros.¹¹⁵

La belleza negra está connotada racialmente de diversas maneras:

- Como expresión de blanqueamiento, es decir como el resultado de la abolición de elementos ‘negros’ y la aproximación al canon blanco.
- En continuación con el punto anterior, esa belleza no está fuera del orden racial hegemónico, sino que lo confirma. Decir que una persona negra es bella podría ser equivalente a decir que tiene algo de ‘blanco’ o que se acerca a lo ‘blanco’.
- ‘Belleza negra’ no es una forma de representar un tipo de ‘belleza propio’ ni de generar orgullo de algo que podamos llamar ‘el cuerpo negro’.
- Con esos límites, de todas maneras, la belleza negra ha sido usada como una estrategia de contra-representación y como visibilización de sectores medios y de elites negras, buscando un reforzamiento identitario del sentido: *black is beautiful*.
- La belleza no es sólo una cuestión física, está marcada por la clase.
- La belleza negra, difícilmente se presenta sin vinculación con los estereotipos raciales referidos a la sexualidad. Veamos el siguiente punto.

¹¹⁵ Para el caso colombiano, el trabajo de Mara Viveros (2002) sobre masculinidades en Quibdó analiza las vinculaciones entre estereotipos raciales, representaciones de belleza y sexualidad.

2.2. Belleza negra como exotización. Mujeres de ébano y chocolate



Revista Carrusel del 22 de Diciembre de 2006

Escogí hablar de ébano y chocolate porque son las dos palabras más usuales en los medios impresos estudiados para describir la belleza de las personas negras. El carácter exotizante de estos adjetivos puede ser explorado en cuatro puntos:

- El uso de esos productos en las representaciones sobre lo 'negro', agregando el del plátano y el tabaco, no es original, tiene su origen en la propaganda colonial europea sobre el chocolate y sobre los productos venidos de las colonias.
- El chocolate, como algo para ser comido, refuerza la representación de la pasividad y del exotismo atribuido a las personas negras.

- Expresa también la reducción de las personas negras a su cuerpo. La belleza está unida a la cuestión de la sexualidad¹¹⁶.
- Es un eufemismo paternalista para evitar el uso del color de piel o de categorías raciales.

Miremos un ejemplo que ilustra algunos de esos elementos en uno de los artículos de revista encontrados.

En la revista Carrusel del 22 de Diciembre de 2006 aparece un artículo titulado “feliz y placentera Navidad” a propósito de la comida navideña, afirmando que esta época del año no es sólo para comer natilla y buñuelos, y que la culinaria es un arte que mezcla amor, sexo y erotismo.

En este artículo aparece ‘casualmente’ una fotografía de la modelo negra Claudia Lozano, envuelta en papel de aluminio como un “Chocolate gigante: dulce, sexy y sensual”. Este gigante “chocolate de Hershey’s” fue, según el autor, sólo un pretexto para hablar sobre el tema.

No puedo dejar de recordar al ver esta imagen la publicidad colonial decimonónica francesa de la Banania y de los productos venidos de las colonias de ultramar en el que las mujeres negras eran exhibidas eróticamente ofreciendo productos para comer (Bacholet et al, 1992). En esas representaciones las mujeres eran prácticamente una prolongación del producto para comer, exponiendo una idea sobre la disponibilidad sexual de las mujeres negras para los hombres blancos.

El juego de la imagen de ‘una mujer como chocolate’ está supremamente cargado de sentidos raciales y de género. La modelo de la nota periodística aparece como un delicioso platillo para comer, cuestión que no puedo desvincular de dos ideas, en primer lugar, que

¹¹⁶ Precisamente, Bastide (1970) menciona que hablar de lo racial es necesariamente referirse a lo sexual. Viveros (2002) menciona un camino lógico diferente en su trabajo sobre masculinidades en Quibdó. La investigadora expone que sus entrevistados comenzaban hablando de lo sexual terminaban hablando de racismo. La cuestión que quiero resaltar es que son campos interconectados.

como mujer está servida en bandeja de plata para el deseo heterosexual masculino, en segundo lugar, el hecho de ser negra no es anodino: si esa idea de pasividad, de 'ser comida', puede ser encarnada por una mujer en el imaginario heterosexual, sólo una mujer negra podría llevar esa idea de disponibilidad sexual hasta sus últimas consecuencias.

Los editores podrían decir que era casual y que la imagen era un pretexto, pero pensemos mejor el uso de esa imagen como un subtexto. No hay entonces casualidad en el hecho de que un artículo sobre el erotismo y la comida sea 'adornado' con una modelo negra, que no sólo complementa la idea, sino que es la síntesis misma del argumento del artículo: es comida (es un gran chocolate) y es sensual (referido a su pose y al traje de aluminio que a la vez es un diminuto traje y representa la idea de la envoltura del chocolate).

Esa idea es reforzada cuando el artículo hace el tránsito del estereotipo de una persona a una característica de grupo (aunque el estereotipo es siempre una representación social, es decir una representación como grupo). El texto, al hablar del erotismo en la comida se refiere a la presentación seductora de las cocinas italiana y francesa, para aterrizar en la comida afrodisiaca del Chocó (chontaduro y borojó) y del Caribe (mariscos). De alguna manera, ese referente geográfico vuelve y vincula el estereotipo sexual en la 'piel de los negros'. En otro artículo de esa misma revista del 25 de mayo de 2007: *Lo que comes es lo que eres... en la cama*, se repite esta idea:

"las negras del Choco y el Valle pregonan sus beneficios con una sonrisa [los del chontaduro]. Y nadie más sabio que el pueblo."

"fruta del Pacífico que se volvió famosa por aumentar la libido, algunos lo toman en jugo con chontaduro y miel de abejas y se sienten confiados" (Carrusel, 25 de mayo de 2007)

3. Marketing, 'belleza negra' y movilidad social.

3.1. Un punto de referencia, la revista *Raça Brasil*

“Todos los meses Raça Brasil va a hablar de nuestros problemas y presentar soluciones. Lo va ayudar a cuidarse mejor, a vivir con más alegría y seguridad. Va también a discutir sobre nuestra identidad, rescatar nuestra herencia cultural y mostrar que la negritud es alegre, rica, linda” (Revista Raça Brasil Septiembre de 1996)

“En los puestos de periódicos y revistas de la ciudad, los afro-brasileños recibían la primera edición de la revista Raça Brasil. El éxito fue tal que los 200.000 ejemplares del tiraje inicial se agotaron”¹¹⁷ (Revista Raça Brasil Septiembre de 2006, edición 10 años)

Originada en São Paulo en 1996, la revista *Raça Brasil* es sin duda uno de los signos de la visibilización de la clase media negra brasileña y sobre todo paulista, con el objetivo de resaltar los logros de la gente negra en el mundo empresarial y artístico, especialmente el mundo de la música, la moda, el modelaje, el marketing y la industria de la belleza, aunque hace mención también de algunos intelectuales negros. Con secciones como *estilo, éxito, viva bien, cultura, belleza pura, negocios, diversión y arte*, la revista tiene el formato de revistas como la CARAS de Colombia, es decir, hecha en un papel muy fino y con una mezcla de notas culturales y de interés, con muchas notas sociales y de farándula, con mucha publicidad sobre productos de belleza y moda, con notas sobre cuidado personal... pero la diferencia es que es hecha 'por negros y para negros' y los famosos que salen allí también lo son. A veces también sale algún artículo sobre cuestiones políticas referidas a debates raciales, pero no es su línea editorial predominante.

El tema de los productos de belleza para personas negras es fundamental en la revista *RAÇA Brasil*. Cabe decir que esa belleza está marcada por la clase, evidenciado en los productos de consumo publicitados de restringido acceso. Así como la Fundación Color de

¹¹⁷ En adelante los textos referidos a la revista *RAÇA Brasil* son una traducción mía.

Colombia¹¹⁸ (aunque sin duda la Fundación Color es otra cosa), la revista tiene el objetivo tanto gráfico como discursivo de deconstruir el significante negro=pobre. En la edición conmemorativa de los diez años de la revista encontramos:

*“el negro no tiene poder adquisitivo, el negro no tiene autoestima, no tiene escolaridad. Por qué entonces hacer una revista para los negros? Va a ser un fracaso’, apostaban los pesimistas, los desinformados y los incrédulos, cuando la editora Símbolo comenzó el proyecto de la revista Raça. Los consumidores afro quedaron sorprendidos con los resultados de la investigación *Qual é o pente que te penteia* encomendada a Grottera Comunicaciones. Era nada más y nada menos que 1,7 millones de familias negras, con buen nivel de escolaridad, renta familiar media alrededor de los diez salarios mínimos. Una multitud deseosa de verse representada en las campañas publicitarias, y comprar productos específicos que atendieran a su estética y a sus necesidades. Los empresarios pasan a invertir en los ‘productos étnicos’, la publicidad a integrar cada vez más modelos negros en las campañas publicitarias. Nada más sería como antes...”*

El título de la investigación de mercado que confirmó que existía un potencial de consumo entre la clase media negra, es fundamental para entender esa vinculación entre belleza negra y movilidad social. *Qual é o pente que te penteia, Cuál es el peine con que te peinas negra bonita...* es la letra de una famosa canción brasileña de la década del ochenta, que coincidía con la moda del peinado afro¹¹⁹. Esa canción hace una alusión directa a la belleza de las mujeres negras, *cuál es el peine que te peina ese cabello tan lindo negra bonita* refuerza la cuestión del cabello ‘natural’ como un atributo de belleza en un momento en el que el cabello afro era muy valorado y que contrasta con la fuerte presencia en la revista de mujeres negras con cabellos alisados y las ofertas de productos para corregir aquel defecto: el *pelo malo*¹²⁰. La campaña identifica no sólo un potencial de consumo en esa clase media

¹¹⁸ “La MISIÓN de la Fundación Color de Colombia es "promover una mayor integración de la población negra o afro a la nación y al desarrollo, preservando una diferencia cultural étnica" <http://www.facebook.com/pages/Color-de-Colombia/196804785044?v=info>. Es una organización que sin duda merece ser seguida y estudiada en relación con los temas tratados en este trabajo.

¹¹⁹ Agradezco al profesor Mauro Brigeiro esta referencia.

¹²⁰ Como le dicen en algunos lugares de la Costa Caribeña Colombiana.

negra, si no también una multitud de personas que quieren verse bellas: es decir estar a la moda, cuidarse, estar al tanto de los últimos productos de belleza, pero también una población con necesidades propias de consumo. Por ello es común en esta publicación el detalle de productos de belleza especializados para personas negras: maquillaje, cremas, productos para el cabello.

Traigo este tema a colación como contraste y como referencia, ya que si bien no hay una publicación comparable en Colombia a la revista *Raça*¹²¹, el tema de los productos de belleza para personas negras empieza a dejar los mercados restringidos de las peluquerías afro y empieza a visibilizarse en las publicaciones sociales colombianas.

Esta cuestión plantea un elemento problemático: la identificación de las clases medias negras como consumidoras ha sido uno de los principales factores de inclusión en esas representaciones, en otras palabras es una bienvenida al mercado¹²². Sin duda esta cuestión ha sido fundamental en la consolidación de la clase media negra también en los Estados Unidos. En ese caso, la segregación hizo que la gente negra desarrollara sus propias industrias para satisfacer una serie de necesidades, al no poder acceder a los lugares de consumo de la gente blanca, posteriormente se desarrolló también una importante industria de productos de belleza para personas negras (algunos de ellos asociados al blanqueamiento como los productos para alisar el cabello y los productos para aclarar la piel), pero también muchos lugares culturales y de recreación y encuentro, restaurantes, cafés, clubes y prensa.

El mercado ha aprovechado muy bien la cuestión de la diferencia racial y dio en el clavo al identificar una serie de necesidades específicas en relación con su versión de la cosmética afro.

En Octubre 6 de 2006 es publicado en la revista Carrusel el artículo *Piel Morena*, en el que un reconocido estilista da “secretos de belleza para mujeres de raza negra”. En este artículo se da a conocer una serie de marcas de maquillaje que tienen líneas especializadas para las

¹²¹ Exceptuando quizá la nueva revista *Ébano* en Cali, que de todos modos es una revista más de tipo cultural y social y no tiene esa marcada connotación comercial.

¹²² Algo similar podemos decir para otras minorías como los gays y lesbianas que son integrados a la vida urbana especialmente a través del comercio y el consumo de servicios y bienes específicos.

mujeres negras: Mac, Guerlain, Iman, Esika (marrón native). El estilista Franklin Ramos dice:

“en nuestro país la gran mayoría de las mujeres es de raza negra y, paradójicamente, desconocen toda la fuerza y belleza que poseen”

“Las mujeres de piel oscura tienen la virtud de poder abusar del color”

“Las bases deben ser de texturas líquidas y sin brillo para no crear más volumen”

“Una base bien escogida ayuda a dar una apariencia más suave”.

“los labiales deben ser mates y en tonalidades oscuras, debido a que casi siempre los labios son protuberantes”

Como vemos, el estilista da una serie de recomendaciones para que las mujeres negras se maquillen, muchos de ellos a la manera de trucos para disimular algunos ‘defectos’ propios de su ‘raza’: los labios grandes, los rasgos fuertes, el volumen o brillo excesivos. Llama la atención la frase con la que termina el artículo, en la que se intenta rematar con un tono políticamente correcto que valora lo negro como bello:

“No puedo finalizar este artículo sin decirles a todas estas mujeres que tienen una belleza única y deben sentirse orgullosas de su raza”

3.2. La ‘edición negra’ de la Revista Fucsia ¿una novedad en las representaciones?

En febrero de 2009 la revista Fucsia sacó una ‘edición negra’ en la que se quiere hacer un homenaje a la ‘belleza negra’. Este número especial de la Revista Fucsia es sin duda una muestra nacional acerca de lo comentado antes en relación con el manejo mediático del concepto ‘belleza negra’. La publicación propone un tono que va desde estereotipos tradicionales sobre lo negro a algún nivel de problematización de esos estereotipos. Desde antiguos materiales sobre las representaciones raciales a la producción de nuevas representaciones sobre ‘lo negro’, en este caso asociadas a la clase. En mi opinión, este

material se destaca en el objetivo de crear *Sociedad*, en el sentido propuesto por Frazier (1975), explicado al inicio de este capítulo, en este caso, crear una atmósfera mediática que posibilite un lugar para las personas negras de clases sociales no subalternas a través de dos recursos: neutralizar el color de piel como marcador social y construir un *panteón negro* que haga las veces de prueba de las posibilidades de ascenso y de la superación del racismo.

Miremos algunos de los contenidos de la revista en función de los temas abordados en este trabajo.

3.2.1. ‘negro’ y ‘blanco’: cuerpos opuestos

En la portada de la revista sale una fotografía de Lina Mosquera, Virreina Nacional de la Belleza en representación del departamento del Chocó. Allí también salen los títulos de lo que serán los principales temas del número especial: “Belleza. Todo para mujeres claras y oscuras”, “pelo crespo o liso, cómo cuidarlo”, “Sexo, cama y racismo”, “Personajes destacados de raza negra” y una entrevista a la artista Ana Mercedes Hoyos.



Portada de la edición negra de la revista Fucsia, Febrero de 2009.

En un artículo titulado “el color de lo negro” José Gabriel Ortiz entrevista a la pintora bogotana Ana Mercedes Hoyos caracterizada en el artículo como de las pocas que “conocen tan bien el origen y la influencia que ha tenido la raza negra en nuestra cultura” (Fucsia, Febrero de 2009: 41) y haciendo alusión a su conocido trabajo sobre palenqueras y sobre los lazos y los moños de los vestidos de las niñas de San Basilio de Palenque. Aparece también su cuadro *Comercio triangular* que representa un mapa con las rutas de la trata esclavista.

Poner este artículo como encabezado en una serie sobre belleza negra genera varios efectos. El primero de ellos es reafirmar el carácter naturalizado de la categoría que se quiere abordar: la ‘raza negra’. Es sorprendente la insistencia en las revistas sociales y de farándula de hablar de ‘raza negra’ como una evidencia. En este caso, el tema de la belleza no es posible abordarlo fuera de un cuerpo concreto, una piel, un cabello, un tipo físico. La estrategia emprendida es positivar al máximo ese abordaje naturalizado y defender el punto de vista de que los colores de piel no están jerarquizados, sino que hacen parte de una paleta diversa, como lo refuerza la artista entrevistada:

“¿Por qué ahora mucha gente se refiere a los negros como afrodescendientes?”

Pendejadas..., complejos; si los negros viven muy orgullosos de su color y de su raza, unos somos blancos, otros son amarillos, otros cobrizos y ellos bellamente negros” (Fucsia, Febrero de 2009: 43)

“Porque para mí, la forma del cuerpo y las facciones de la raza negra son inconfundibles, únicas, definidas, de una gran fuerza y personalidad, y deliciosas de plasmar plásticamente” (Fucsia, Febrero de 2009: 43)

El otro elemento que aparece es un esteticismo sobre la cultura negra popular que va a jugar como contraste en el abordaje del número especial como un todo: las palanqueras, los pescadores, el mar, las palmeras, el palenque desaparecerán porque los demás contenidos se concentrarán en las modelos, los actores y actrices, la farándula, la moda, lo urbano y la política internacional con el tema ineludible de Obama.

Para mí este contrapunto pretende hacer un plano en el que ‘lo negro’ y ‘los negros exitosos’ que se presentarán posteriormente no están en el mismo cuadrante, aunque el mar, las palmeras y todo lo primitivo aparecen también en los cuerpos exitosos que aparecen después. Es decir, lo auténtico ‘negro’ está asociado a la ruralidad y la marginalidad, en este caso bellamente presentado en las pinceladas de ‘exitosos pintores blancos que pintan negros’.

En los otros materiales se profundizarán dos relatos sobre la gente negra: una neutralización del color y una naturalización de lo racial. Esa neutralización se refuerza en mezclar el color de la piel con el color negro de los objetos como si fueran lo mismo, es decir unas gafas negras es lo mismo que una piel negra. La discusión del color de piel como una categoría jerarquizada se diluye en los colores de las bases, de las sombras y del maquillaje, de la ropa, de los accesorios... el color de piel, de alguna manera, es convertido en un ropaje que puede ser valorizado, embellecido (corregido) a través de las técnicas adecuadas y los productos indicados.



Los cosméticos que vienen en empaque negro muestran sofisticación. Fucsia, Febrero de 2009

Maquillaje, cuidados de la piel y extensiones son los temas que siguen a ser abordados.

No bajar la guardia

- ✓ Las manchas son el principal enemigo de la piel negra y las mujeres deben saber que no pueden someterse a cualquier tipo de tratamiento láser, por ejemplo.
- ✓ La piel negra grasosa es doblemente grasosa. Las cremas con efecto matificante son las mejores aliadas contra esta condición.
- ✓ Es todo un arte encontrar la base adecuada para los diferentes tonos de piel negra, pero las posibilidades de lograrlo son cada vez más amplias.
- ✓ Las sombras oscuras, al contrario de lo que se piensa, se destacan sobre los ojos oscuros. Pruebe los tonos azul profundo, grises y otros.
- ✓ Para morigerar el brillo de la piel negra, lo mejor son los polvos, cuidando de escoger un color que vaya con el tono de la piel.

“Mujeres negras bendecidas con pieles impecables, siempre tonificadas”

“Detrás de la arrolladora belleza de las mujeres negras está un código de matices que muy pocos saben manejar” (Fucsia, Febrero de 2009: 46)



belleza FUCSIA

L'Occitane
Aloe Vera
Fucсия

Detrás de la arrolladora belleza de las mujeres negras está un código de matices que muy pocos saben manejar, y que ellas han incorporado a su manera de percibirse.

Belleza afrocolombiana



belleza FUCSIA

Un maquillaje cada vez más atrevido logra destacar los atributos de las pieles oscuras.

Reglas de oro para una perfecta piel de ébano

Además de la extrema insistencia de la naturalidad de la belleza de la ‘raza negra’ hay dos referencias que aparecen constantemente: el desarrollo de la cosmética especializada norteamericana para personas negras y la insistencia en la especificidad y grado de especialización que se necesitan para tratar tanto la piel como el cabello. Como lo expresaron diversas entrevistadas en relación con los cuidados de belleza, conseguir quien les arregle el cabello es un problema, los peluqueros incluso buscan excusas para no hacerlo o aluden a que se necesita una experticia particular y eso sin hablar de procedimientos más específicos como el “alizer” y las extensiones (procedimientos frecuentados por mujeres negras de clase media) o las trenzas (asociadas más a mujeres o de sectores populares o de organizaciones políticas que quieren afianzar alguna modalidad de identidad étnica, como lo es también el uso de turbantes).

La idea de la ‘raza’ como algo evidente es reforzada por contrastes que muestran la especificidad del ‘cuerpo negro’. El título de uno de los artículos recoge bien el contraste que se quiere hacer: “Negras y blancas. Pelos diametralmente opuestos”.



Pelo en dos tonos

- ✓ Las mujeres de raza negra deben aplicarse mascarillas que ayuden a suavizar su pelo, de por sí rebelde.
- ✓ El sol afecta el pelo de las negras lo mismo que el de las blancas. El uso de una crema especial para protegerlo es imperativo en el mar o en la piscina.
- ✓ Los champús que contienen extractos botánicos actúan como una barrera natural contra los agentes oxidantes.
- ✓ El mandamiento de las mujeres negras: no abusar de los tratamientos para alisar so pena de que su pelo luzca como un 'rancho de paja'.
- ✓ El mandamiento de las blancas: no utilizar plancha sino en ocasiones especiales, éstas tienden a resecar el pelo y a volverlo quebradizo.
- ✓ El peinado ideal para las negras: el pelo suelto o con unas trenzas que destaquen su abundancia y brillo natural.
- ✓ El peinado ideal para las blancas: pelo suelto, con flequillo, o basado en un corte por capas.

3.2.2. “Negros que brillan”

Como mencioné, uno de los recursos utilizados en el número de esta revista es hacer una crónica por las figuras que destacan en la escena nacional. A propósito, quiero hacer alusión a dos artículos.



El artículo “negros que brillan” comienza así:

“En el mundo los negros han alcanzado lugares de fama, reconocimiento y poder. Su liderazgo es indiscutible y su carisma especial. Desde la nueva primera dama de Estados Unidos hasta modelos como Iman, reflejan esa nueva energía. Colombia no es ajena a esto y en el panorama actual sobresalen algunos personajes negros por su trabajo y sus historias de vida” (Fucsia, Febrero de 2009: 56)

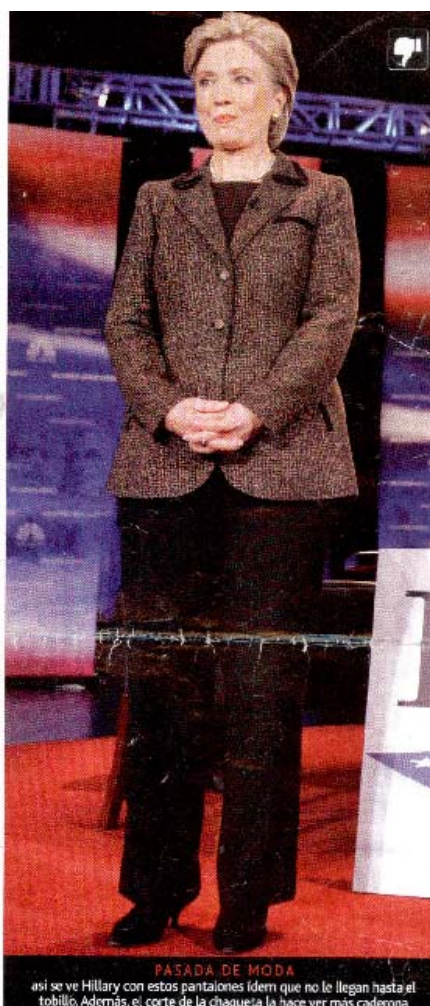
El artículo se compone de 9 pequeñas biografías de “negros que brillan”, 2 estadounidenses, 2 ‘africanas’ y 5 colombianas, 2 de ellas de hombres:

Las biografías abren con Michel Obama, primera dama de los Estados Unidos y Condoleezza Rice, Ex Secretaria de Estado de ese mismo país. Estas dos mujeres adquirieron un lugar muy importante en las revistas sociales colombianas descritas como signo de elegancia en la política, casi encarnando la norma como se ve en esta imagen de la Revista Caras de abril-mayo de 2008



Condoleezza Rice, Revista Caras de abril-mayo de 2008

“La ‘Señora O’, además de ser catalogada por la revista *Vanity Fair* como una de las mujeres mejor vestidas del 2008, fue llamada la ‘Nueva Jackie Kennedy’ por la revista *People*” (Fucsia, Febrero de 2009: 57). La presentación de estas mujeres casi siempre recurre a la estrategia discursiva de compararlas con lo blanco sea ‘superándolo’, imponiendo un nuevo estilo como en el caso de Michelle Obama o ‘encarnando’ el canon como en el caso de Condoleezza Rice.



“ Condoleezza Rice mueve los hilos de Estados Unidos y del mundo, vestida siempre como si fuera a aparecer en la portada de una revista de moda. Es una mujer sensual, elegante e imponente ”

“Buenas y malas pintas”. Condoleezza Rice comparada con Hillary Clinton, Revista Caras de abril-mayo de 2008

La imagen de estas mujeres de la política podemos entenderla de varias maneras. Podemos verla como una novedad en las representaciones de las personas negras, que usualmente salen en las revistas sociales, en las cuales se destacan las figuras de actores, actrices, modelos y cantantes. Podría ser una primicia también, el hecho de que aparezcan encarnando el deber ser del buen gusto. Ese lugar de la norma en contrapunto como una comparación con lo blanco, en este caso representado por Hillary Clinton, puede ser también una manera de enfrentar a la imagen de una persona blanca que se viste mal y así enviar un mensaje de corrección: ‘hasta las negras se visten mejor que ella’. Por supuesto estos son subtextos emitidos desde mi mente “paranoica”. Finalmente, sobre este caso, cabe pensar que si miramos desde otro punto de vista, estos personajes políticos no son tan lejanos de los personajes de farándula en un momento en que la política también es un show mediático, y en el caso de las revistas sociales es común encontrar cubrimientos de temas políticos desde la perspectiva de la moda, de los eventos sociales y de los chismes.

Las otras dos biografías se refieren a dos famosas modelos de origen africano, la etíope Liya Kebede y la somalí Iman, que al contrario de las otras dos mujeres no son una novedad en este tipo de revistas según la revisión realizada. Iman aparece también destacada como una exitosa empresaria de la belleza que ha desarrollado líneas comerciales para mujeres de color. Tanto la estética como las notas están en la línea de lo ya descrito sobre la ‘belleza negra’.

Los personajes de Colombia que aparecen en esta selecta lista son: Paula Marcela Moreno Zapata, Ministra de Cultura; Luis Alberto Moore Perea, Brigadier General de la Policía; Oscar Borda, actor de televisión y cine; Maura Orjuela de Caldas, dueña de la casa de banquetes Los Secretos de Maura de Cali (aunque en la revista aparece como ‘cocinera’); y la modelo Rosa Córdoba.

El listado comienza con dos funcionarios del Estado cuyo nombramiento ha sido señalado por algunos como ‘una pantalla’ del Gobierno de Álvaro Uribe para demostrar la inclusión de la población afrocolombiana en altos cargos, ante las presiones de congresistas afroamericanos en el proceso de negociación del TLC con Estados Unidos. En ese sentido,

el *panteón negro*, como decía, juega como prueba de la inclusión racial. La semblanza del General Moore, con una carrera conocida y larga en el Estado Colombiano, arranca por describir sus orígenes múltiples (padre samario – hijo de dominicanos – y madre chocona, por cierto exgobernadora del Chocó) y un caso de discriminación que experimentó cuando estaba haciendo el curso como piloto¹²³. Luego hacen un resumen de su hoja de vida.

La semblanza de Paula Moreno arranca con la mención del año Obeso-Artel conmemorando “el nacimiento de dos grandes de la poesía negra en Colombia, Candelario Obeso, hace 160 años, y Jorge Artel, hace 100” (Fucsia, Febrero de 2009: 61). Para terminar, se refiere a algunas actividades de su gestión como Ministra. La mención de las personas negras que aportaron a la civilidad de este país es otro recurso de la construcción de *Sociedad*, y es un recurso usado también por la Fundación Color de Colombia. La cuestión aquí problematizada no es la visibilización de ese aporte, cuestión que considero políticamente necesaria, sino la manera como esa visibilización juega como afianzamiento de la ideología del ‘ven que sí podemos’. Ese elemento ideológico visibiliza los logros y aportes de personas de manera individual, a la vez que los hace aparecer paradójicamente como si fueran logros de grupo con los que todas las personas negras se pudieran identificar. Por otro lado, el refuerzo del mérito individual los invisibiliza como grupo subordinado con problemas de discriminación particular: ‘si ellos pudieron, todos pueden’.

El personaje presentado a continuación es el actor quibdoseño de cine y televisión Oscar Borda. El dato con el que inicia su presentación es una remembranza de la interpretación de Ronald Ayazo en la telenovela *la Pezuña del diablo*¹²⁴, en la que el actor blanco-mestizo representaba a un cimarrón. Para encarnar ese papel el actor era maquillado para parecer ‘negro’. Se pregunta el actor “¿Cómo iba a ser posible que en este país de 30 millones de personas, no hubiera un hombre de ascendencia afro capaz de hacer ese papel?” (Fucsia, Febrero de 2009: 63), pregunta que recuerda la reciente polémica (agosto de 2009)

¹²³ Es la única excepción del número. El caso se refiere a un compañero del curso de piloto de Moore quien manifestó públicamente cuando Moore terminó con honores el curso de Piloto que “si el negro Moore era piloto él podía ser astronauta” (Material de campo, celebración del día de la afrocolombianidad en la Casa del Valle del Cauca, mayo de 2008).

¹²⁴ Serie histórica producida por RTI en 1983, bajo la dirección de Julio Jiménez.

suscitada por la adaptación colombiana de la serie norteamericana *Grey's Anatomy* en la cual fueron sustraídos para la versión colombiana varios de los personajes negros que aparecen en la serie, argumentando, entre otras cosas, que en Colombia no había muchos médicos negros¹²⁵. El caso suscitó la publicación de varios comunicados: en primer lugar de la Organización Cimarrón y posteriormente del Proyecto Color, suscitando nuevamente el debate por la exclusión de actores y actrices negras como protagonistas de novelas y series por fuera de los estereotipos raciales que los pusieron casi siempre como personajes secundarios, desempeñando el rol de empleados domésticos o asociados al mal, el diablo o las brujas.

Aparece la cuota étnica del elenco con la “cocinera” Maura Orejuela, presentada como la ‘reina africana’ de la Feria de Cali. “Cocinera” es el nombre dado por la publicación al oficio desempeñado por Orejuela, normalista, gestora cultural, dueña de la casa de banquetes *Los secretos de Maura*¹²⁶ y fundadora de *Secretos del Mar*, uno de los primeros restaurantes de comida del Pacífico, específicamente guapireña, en la ciudad de Cali, “ciudad que para esa época, 1976, poco conocía de las propiedades que el pescado y los mariscos traían en su interior. ‘La veían como cocina de negros. Como comida que olía fuerte’.”¹²⁷ Ahora es común encontrar esa oferta gastronómica en la ciudad y los caleños pueden acceder a los manjares venidos de sus vecinos del Manglar, como comenta un artículo publicado en la revista Soho en septiembre de 2007 titulado *Cómo entender... lo que comen*: “Para los caleños arrechos, la Negra Maura preparaba en Los Secretos del Mar el tumbacatre y el parapicha, preámbulo indispensable para satisfacer otros apetitos”

¹²⁵ Es llamativa esta información si tenemos en cuenta que las profesiones liberales, incluida la medicina, han sido fundamentales en el proceso de ascenso social de familias negras en Colombia (Ver Viveros y Gil, 2010)

¹²⁶ Invitada varias veces como chef en el Hotel Tequendama y el Club El Nogal en Bogotá.

¹²⁷ http://medellin.vive.in/restaurantes/medellin/home/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_VIVEIN-4463501.html Consultada septiembre 3 de 2009. Y http://www.eltiempo.com/culturayocio/gastronomia_vivein_eltiem/home/maura-guardiana-de-los-sabores-del-pacifico-en-la-cocina-de-leo_4524827-1



Caricatura de “Matador” revista Soho, Septiembre de 2007¹²⁸

Finalmente, cierra el grupo la modelo antioqueña Rosa Córdoba, enfermera graduada con estudios incompletos en Lenguas extranjeras, Administración y Finanzas que decidió abandonar al iniciar una carrera en el modelaje en el año 2002 y que ha trabajado con Esteban Cortázar, Escada, Jean Paul Gaultier y Valentino.

No deja de ser interesante la selección y sobretodo la ausencia de figuras públicas de la política como Piedad Córdoba y María Isabel Urrutia, o las cantantes Totó La Momposina y Petrona Martínez, asimismo no apareció ningún deportista. Al parecer la selección se centró en personajes ‘más urbanos’, menos marcados étnicamente, y evitó destacar personajes demasiado polémicos políticamente. La selección supone escoger determinados elementos para representar la *Negro Society*.

Después del interesante artículo de Arnoldo Mutis titulado *sexo y racismo* en el que se controvierten los estereotipos sobre el tamaño del pene de los hombres negros¹²⁹ cierra la

¹²⁸ http://www.soho.com.co/wf_InfoArticulo.aspx?IdArt=5994

serie el artículo *Afroamericanos en la gran pantalla* de Laura Samper, el cual encabeza así “para conmemorar la posesión del primer presidente de color en la Casa Blanca, FUCSIA hace una lista de los seis actores afroamericanos más reconocidos de todos los tiempos” (Fucsia, Febrero de 2009: 70). Un tema político convertido en un tema de farándula. Como mencioné, Barak Obama y su familia ha tenido una creciente presencia en las revistas sociales y de farándula.

Los actores presentados son: Morgan Freeman, Sidney Poitier, Denzel Washigton, Samuel L. Jackson, Will Smith y Halle Berry, la única actriz que aparece en el elenco sobre un letrero que dice “Hollywood ha permitido desarrollar exitosas carreras a hombres y mujeres de ascendencia afro”.

También encontramos unas recomendaciones de música y libros. La primera hecha por Álvaro Roa, a la cabeza de la cadena de tiendas Tango Disco, seleccionó los discos: *Legend* de Bob Marley, *The savoy years* de Jimmy Scott, *Soul* del cantante de origen nigeriano Seal, *Bebo* de Bebo Valdez y *25th Aniversary Thriller* de Michael Jackson. En una letra ínfima en una esquina aparece este letrero “Fucsia recomienda: Escuchar Gualajo, Totó La Momposina, Etelvina Maldonado y Petrona Martínez”, quizá para solucionar que el invitado no pusiera en su top 5 algún trabajo de cantantes afrocolombianos. La segunda lista de recomendados la hizo la librera Adriana Laganis, dueña de la librería ArteLetra y fue así: *Raíces* de Alex Haley, *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella, *Las armas milagrosas* de Aimé Cesaire y *Los Jacobinos negros* de C.L.R. James

Podemos considerar que la gama de piezas presentadas por Fucsia es amplia: moda, personajes, libros, música, cuidados de belleza. De todas maneras, el elemento que los une es el mercado: son cosas para comprar: ropa, maquillaje, implementos de cuidado de belleza, tratamiento, libros, música, cultura negra y hasta estilos de vida, representado en los perfiles de ‘negros exitosos’. No hay ningún elemento, lo cual no es nada sorprendente,

¹²⁹ No me detendré en este argumento que se desvía del tema de este capítulo del trabajo. El artículo es un contraste entre los artículos exotizantes de lo negro que se encuentran en este tipo de publicaciones, aunque ‘se le escapan’ varias frases paternalistas y prejuiciosas.

que se refiera de manera precisa a la situación social de la población negra en el país. Incluso haciendo menciones sobre el racismo, el único artículo que profundiza el argumento se refiere al ámbito privado del sexo.

Parece paradójico, pero a pesar de la insistencia de este trabajo de mostrar las contradicciones en la vida cotidiana entre raza y clase pareciera que la posibilidad más visible de integración social de las personas negras a la vida nacional es a través de la clase, del consumo y del mercado. Efectivamente, la cultura y el legado afrodescendiente son capitalizados selectivamente como un patrimonio público, y esa capitalización pareciera ser un simple *target* de consumo en potencia, que pretende poner en la publicidad imágenes con las que se puedan identificar las personas negras con capacidad de consumo y así suplir el defecto ‘aspiracional’ (Ishibashi 2003; Viveros, 2004), que otras representaciones sobre lo ‘negro’ no cumplen.

4. Enclasmiento, belleza y ‘éxito negro’

La clase social se encarna en cuerpos concretos y los cuerpos no son neutros, son marcados: por edad, por sexo, por color de piel, por género. Las marcas de clase, es decir, aquellos signos visibles que permiten identificar ‘quién se es en el orden económico-social’ incluyen no sólo aspectos externos como cierto tipo de accesorios, ropa de determinadas marcas, autos, casas, frecuentar ciertos lugares, ir a teatro o a la ópera, sino también un tipo de cuerpo: que se mueve de determinada manera, que tiene ciertos modales, que tiene tal color de piel. El cuerpo es fundamental entonces para ‘tener clase’. Si el *capital cultural* es fundamental en la definición de la posición de clase, “la mayor parte de las propiedades del capital cultural pueden deducirse del hecho de que, en su estado fundamental, está *ligado al cuerpo y supone la incorporación*”¹³⁰. (Bourdieu, 2006:196)

Existen en el mercado tecnologías y productos tanto para quienes tienen ya terreno ganado y deben mantener su posición, como para quienes no tienen el cuerpo adecuado para esa

¹³⁰ Cursivas mías.

posición; a ese tipo de inversión parecen corresponder las ofertas específicas de productos de belleza para personas negras.

Las dos primeras partes aquí presentadas parecen ser correlatos de una misma idea que está en la frase de Fanon que encabeza este capítulo: “para el negro, sólo hay un destino. Y ese destino es blanco” (1968:6). Por un lado, el libreto fantasioso del éxito negro se concentra en resaltar la excepcionalidad: el ascenso social y la pertenencia a la clase media y alta no es ‘natural’ de lo ‘negro’, es un accidente propiciado por la fortuna, la casualidad o un esfuerzo y sacrificios inusuales. Por el otro, el concepto de ‘belleza negra’ parece centrarse en la idea de la *blanquitud* como *capital cultural incorporado*. Luego, ambas se orientan a que el blanqueamiento es una condición ineludible para ascender socialmente o para tener un lugar en la *Sociedad*. Vimos además que el concepto de ‘belleza negra’ se concentra también en reforzar la naturalidad de las diferencias raciales.

Finalmente, la propuesta de la *Fucsia negra*, claramente un número especial, hace un intento de cambiar las representaciones sobre las personas negras, recurriendo a la posibilidad de crear una *Negro society*. Como explicamos, ese intento implica neutralizar las diferencias raciales, ofrecer las pruebas de la inexistencia del racismo con personajes ejemplares y exitosos de movilidad ascendente e insistir en el carácter meritocrático del resultado de la ubicación en el orden de clase, cuestión que refuerza la ideología de la democracia racial, resumida por Viveros y Cifuentes de la siguiente forma: “como un orden social que afirma la igualdad entre los ciudadanos independientemente de su pertenencia étnica y racial” (2010:199).

CONCLUSIONES

1. Sobre el racismo local

- Aunque el racismo está emparentado con una historia de larga duración teniendo como hecho fundador la trata esclavista realizada entre los siglos XVI a XIX, el racismo hacia las personas negras se ha desarrollado en historias locales con proyectos nacionales particulares que han agregado, adaptado y reinventado los significados comunes de esa experiencia mundial que es el continuo colonialismo-trata esclavista-diáspora africana.
- Para entender ‘nuestro racismo’ es necesario tener en cuenta cuatro claves: el estatuto minoritario de la población negra, la ideología del mestizaje, las lógicas de funcionamiento a través de lo cotidiano y la relación con la modernidad que se expresa en la sociabilidad.
- La primera clave, aportada por pensadores negros y a la cual también han contribuido algunos investigadores, se centra en la idea de considerar el estatuto minoritario y subordinado de la población negra en la representación de la nación. Ese estatuto tiene como antecedente histórico el proceso colonialismo-trata esclavista-diáspora africana que convirtió en mercancías y deshumanizó a diversos pueblos étnicos, de cuyo trabajo forzado surgió la riqueza y la infraestructura necesaria para la emergencia tanto del poderío de los países europeos como la conformación de las naciones americanas. El otro elemento de ese estatuto es la ambigüedad de la integración-diferencia de las poblaciones afrocolombianas en los discursos de identidad nacional, esto a través de la ideología del mestizaje pero también de la conformación de clases sociales.
- La ideología del mestizaje, se desarrolla como un relato que permite por un lado invisibilizar el problema del racismo en nuestra sociedad y por el otro hacer un discurso de supremacía racial tras una historia fundacional basada en tres ‘razas’ que no funciona como la suma de elementos diversos que generan un resultado que podamos llamar: Colombia, sino que siempre están jerarquizados y suponen una tendencia hacia

el blanqueamiento, una inclusión selectiva de lo indígena (que justamente no beneficia en términos de igualdad a los grupos indígenas) y una exclusión de lo negro (aunque en diversos momentos históricos se hayan incluido también selectivamente algunas de sus expresiones culturales).

- Lejos de ser un resultado, el mestizaje es una forma de acción, un proyecto de las elites criollas y luego blanco-mestizas para fundamentar el proyecto nacional que pretendían llevar a cabo. El mestizaje, puede ser considerado entonces como una ideología de supremacía racial, en el entendido que en algunas dinámicas sociales mestizo puede ser reemplazado por 'blanco local'. El mestizo, a diferencia de la época colonial que era una categoría estigmatizada en relación con la ideología de la pureza de sangre, se vuelve la norma, pero la 'norma imperfecta', es decir los que ofician de blancos en lo local, blancos de mentiras, pero al fin blancos.
- La construcción de un modelo para pensar el racismo colombiano, implica agregar a las cuestiones históricas y estructurales, elementos de la sociabilidad que permitan entender los dispositivos de reproducción de un racismo cotidiano, no institucionalizado ni explícito, pero con graves consecuencias para la subordinación de un porcentaje importante de la población del país. Dimos una propuesta de esquema reuniendo elementos de distintas fuentes. Insistimos en que entender como se juega la igualdad en la vida cotidiana, implica entender reglas más generales sobre la sociabilidad, especialmente los mecanismos de jerarquización cotidiana, que además están marcadas por la relación con la modernidad y sus definiciones de igualdad y de individuo, que son cruciales para entender el derecho a la igualdad.
- Haciendo una síntesis, acomodación y complementación del modelo de Wieviorka (1992) y siguiendo la indicación de Mosquera (1998) de tener en cuenta los dos primeros planos de su modelo (el infra-racismo y el racismo fragmentado), propongo que 'nuestro racismo' tendría las siguientes características:

- *Es aparentemente desarticulado.* Es difícil hacer relación directa entre las ideas racistas y las prácticas discriminatorias, menos aún entre los actores que ‘piensan el racismo’ y los que lo ‘hacen’.
- Se observa la *presencia y difusión de ideas racistas y de prejuicios.*
- *La violencia aparece difusa o muy localizada.* No obedece a un principio sistemático (como lo hay por ejemplo en la violencia moral paraestatal hacia otras minorías por orientación sexual e identidad de género o por ideología política).
- *La segregación espacial es más marcada por clase social que por ‘raza’.* Aunque pueda haber una relación directa entre pobreza y ‘raza’, la pauta predominante de marginación espacial se centra en la clase. De hecho, algunas personas negras pueden vivir en barrios de clase media y unos pocos en barrios de clase alta, sin que esto signifique que no sean discriminados.
- *No es posible identificar instituciones sociales específicas que administren ese racismo.* Aunque las instituciones sociales, incluidas las del Estado, pueden realizar actos racistas no fueron constituidas para ello. Es un hecho azaroso que en una oficina de atención al usuario una persona negra no sea atendida a tiempo basado en un prejuicio racial: la institución no fue creada específicamente para ‘discriminar’, como la burocracia relacionada con el diseño separado de baños en los Estados Unidos o con los campos de concentración nazis en Alemania.
- *No es posible identificar leyes o políticas públicas.* De hecho existen leyes que explícitamente prohíben la discriminación.
- *Los prejuicios son cuantificables o visibles.* Mírense por ejemplo los resultados de la Encuesta Bienal de Culturas de Bogotá en los que aparecen posiciones explícitamente discriminatorias tanto por color de piel como por otros marcadores, o los blogs en internet con opiniones abiertas y violentamente racistas que suscriben a la ‘libertad de opinión’.

- *Los efectos son cuantificables.* En estudios cuantitativos que muestran que las variables ‘raza’, ‘color de piel’ o ‘etnia’ son significativas en índices de calidad de vida, acceso a la educación, esperanza de vida, segregación espacial e inserción laboral.
- *Existen normas de prestigio social y circulación basadas en prejuicios raciales.* Como el derecho de admisión, la presentación personal, las interacciones cotidianas y las reglas endogámicas sobre el matrimonio.
- *El racismo no tiene un lugar político.* Como ‘no existe’ o es difícilmente sustentable se hace improcedente también su denuncia o su análisis sea de forma individual o colectiva, sea desde lo académico o desde los movimientos sociales.

2. Sobre la producción de sujetos resultado de las relaciones raciales

- Hay un hecho que marca la historia de las personas negras, incluidas las del territorio ahora llamado Colombia: la esclavización, y el principal efecto de ese proceso violento fue la deshumanización. La conversión de personas de diversos grupos étnicos del territorio africano en ‘negros’ es el hecho fundador de esa historia. Hacer un posicionamiento político de las personas negras y demandar derechos a la igualdad significa enfrentarse a ese escollo fundamental y existencial, bien resumido en esta frase de Fanon: “el Negro no es un hombre” (Fanon, 1968:2).
- La experiencia de la discriminación racial, e incluso la ubicación misma en el orden racial, genera unos tipos de subjetividad, unas maneras de ‘estar-en-el-mundo’ en el sentido propuesto por Heidegger (2005) [1927]. Esas formas de ‘estar-en-el-mundo’ se expresan en marcas y disposiciones subjetivas que orientan las formas de comportarse en el espacio público y en las interacciones sociales.
- Las interacciones raciales cotidianas generan unos gastos emocionales y subjetivos para los sujetos marcados, que los sujetos no-marcados no tienen que hacer. Esa experiencia

de constreñimientos cotidianos modela unas maneras de ser, de actuar, de responder, de mirar a la cara o no, de enfrentarse o de agachar la cabeza ante una situación totalmente injusta, de guardar silencio o de tragar.

- Las experiencias de discriminación pueden generar también una serie de preguntas y de reflexiones, de conciencia, de darse cuenta de lo que pasa a su alrededor (Hill Collins, 2000). Esa *experiencia-conocimiento* está en latencia, en el sentido de que algunas personas ‘deciden’ activar ese *chip* y otros para su propia salud deciden no hacerlo. El costo de darse cuenta y de asumirse objeto de discriminación es un proceso reflexivo que implica mediaciones, no es algo automático, sólo algunas y algunos deciden asumir ese lugar político. Asumir ese punto de vista situado en el mundo les permite ver con mayor claridad el funcionamiento de los micropoderes y de las pequeñas y banales violencias cotidianas.
- La experiencia racial puede en potencia generar un tipo de conocimiento. Ese conocimiento situado hace ver que a partir de un proceso de reflexión de las propias experiencias las personas negras pueden entender, aunque no puedan cambiar de inmediato, la forma como funciona el racismo en nuestra sociedad. En este trabajo, se resaltaron tres ejercicios reflexivos al respecto. La primera reflexión hizo caer en cuenta de la importancia del color de piel como elemento estructurante y como marca histórica. La segunda reflexión nos hizo pensar en las posibilidades de acción políticas y de generación de conocimiento desde lugares minoritarios, la solidaridad entre causas y la apuesta por la interseccionalidad. Finalmente, la última reflexión nos puso en el dilema más difícil cuando se aborda el tema de la discriminación racial y sus posibles soluciones: cómo balancear las apuestas por la diferencia y por la igualdad.

3. Sobre las relaciones entre ‘raza’ y clase

- La formación de las clases sociales en América Latina y en Colombia está marcada por un patrón de relaciones de origen colonial y en este sentido racial. Tengamos en cuenta

todos los esfuerzos tanto de las elites políticas blanco-mestizas como de la academia por invisibilizar el carácter racializado del surgimiento de la nación hoy llamada Colombia (Munera, 1998).

- Es importante destacar el carácter racializado no sólo de los grupos dominados, sino también de las elites económicas. Los grupos dominantes no sólo esencializaron y estigmatizaron a los grupos sociales considerados inferiores para dominarlos, sino que también se pensaron a sí mismos como superiores racialmente y construyeron las fronteras sociales suficientes para asegurar el mantenimiento de aquella pureza racial que les otorgaba prerrogativas sobre ‘pardos’, ‘mestizos’, ‘negros’ e ‘indios’ tanto en el acceso a bienes económicos como a la autoridad política y militar. Como lo explica Castro-Gómez, la especificidad local de la construcción racializada de las elites criollas se construyó en torno a la empresa de crear “un *imaginario de blancura* frente al cual todos los demás grupos raciales pudieran ser definidos, por carencia” (2005:70).
- El surgimiento de las naciones en América Latina y en Colombia y su posterior configuración en clases sociales son inseparables de la *colonialidad* como hecho social, cuestión que hay que entender no sólo como un rezago del pasado colonial sino como una característica del capitalismo actual, y como una modalidad de poder que no sólo integró esas jerarquías locales sino que de alguna manera las produjo.
- Las personas negras que están en los sectores medios se ven obligadas a deconstruir un estereotipo racializado en el que además de las representaciones referidas a la sexualidad está también la representación de clase: negro igual pobre. Hay una baja expectativa en cuanto su estatus en las interacciones cotidianas, que se expresa en que las otras personas tienden a saber, sin conocerlos, qué música les gusta, dónde viven, cuánto ganan, en qué trabajan, y es necesario hacer un proceso o de desidentificación con ese estereotipo o incluso de distanciamiento con las otras personas negras de clases bajas.
- Una estrategia común de respuesta a la discriminación racial para las personas de clase media aquí consideradas es la de salvaguardarse en los privilegios que les podría dar el

orden de clase. Podríamos pensar su lógica de funcionamiento con esta imagen: es como si en los sujetos existieran dos personas (uno 'negro' y otro de clase media), y en las situaciones cotidianas de confusión de estatus y de discriminación racial se acude a un pariente rico, blanco, que en este caso es la misma persona.

- Esas estrategias de respuesta a la discriminación apuntalan el orden establecido de las relaciones de poder. No sólo no ponen en evidencia el carácter racial del trato diferenciado, eludiendo la posibilidad de confrontar a la persona haciendo evidente la lectura racial que la o el implicado tiene sobre las razones del trato diferenciado, sino que además refuerza el orden de clase, y aprovechando su lugar de privilegio en ese orden negocia la desventaja que tiene en el racial. Esa conducta es armónica con el sistema de relaciones raciales locales: no genera conflicto, sublima las tensiones raciales y restituye el lugar central de la clase como elemento de jerarquización social.
- El ascenso social y la pertenencia de clase se vuelven un tipo de compensación ante la 'falla racial'. Efectivamente lo que está en juego en esas experiencias es una dignificación a través del ascenso social en un mundo en el que el valor humano está validado por la riqueza material y el consumo.

4. Sobre las relaciones entre blanqueamiento, 'belleza negra' y representaciones mediáticas de clase

- La clase social se encarna en cuerpos concretos, los cuerpos no son neutros, son marcados: por edad, por sexo, por color de piel, por género. Las marcas de clase, es decir, aquellos signos visibles que permiten identificar 'quién se es en el orden económico-social' incluyen no sólo aspectos externos como cierto tipo de accesorios, ropa de determinadas marcas, autos, casas, frecuentar ciertos lugares, ir a teatro o a la ópera, sino también un tipo de cuerpo: que se mueve de determinada manera, que tiene ciertos modales, que tiene tal color de piel. El cuerpo es fundamental entonces para 'tener clase'. Si el *capital cultural* es fundamental en la definición de la posición de clase, "la mayor parte de las propiedades del capital cultural pueden deducirse del

hecho de que, en su estado fundamental, está *ligado al cuerpo y supone la incorporación*". (Bourdieu, 2006:196)

- Existen en el mercado tecnologías y productos tanto para quienes tienen ya terreno ganado y deben mantener su posición, como para quienes no tienen el cuerpo adecuado para esa posición; a ese tipo de inversión parecen corresponder las ofertas específicas de productos de belleza para personas negras.
- Las observaciones sobre las representaciones mediáticas de las personas negras de clase media y alta parecen ser correlatos de la idea propuesta por Fanon: "para el negro, sólo hay un destino. Y ese destino es blanco" (1968:6). Por un lado, el libreto fantasioso del éxito negro se concentra en resaltar la excepcionalidad: el ascenso social y la pertenencia a la clase media y alta no es 'natural' de lo 'negro', es un accidente propiciado por la fortuna, la casualidad o un esfuerzo y sacrificios inusuales. Por el otro, el concepto de 'belleza negra' parece centrarse en la idea de la *blanquitud* como *capital cultural incorporado*.
- La propuesta de la *Fucsia negra*, hace un intento por cambiar las representaciones sobre las personas negras, recurriendo a la posibilidad de crear una *Negro society*. Como explicamos, ese intento implica neutralizar las diferencias raciales, ofrecer las pruebas de la inexistencia del racismo a través de personajes ejemplares y exitosos con procesos de movilidad ascendente e insistir en el carácter meritocrático del resultado de la ubicación en el orden de clase, cuestión que refuerza la ideología de la democracia racial.

5. Sobre el campo de estudios de las clases medias negras y las relaciones raciales

- Los estudios sobre los grupos dominantes no han sido muy frecuentes en las ciencias sociales. Si hacemos un examen de los estudios de movilidad social, un tema asociado al tema específico aquí planteado: clases medias negras, estos estudios en Colombia

obedecen especialmente a metodologías cuantitativas, son relativamente recientes y generalmente no incluyen la variable étnico-racial en el análisis, cuestión que es reforzada por el hecho de no tener, como en el caso brasileño, sino hasta hace muy poco, una tradición de incluir esa variable en las encuestas económicas y en los Censos.

- Para el caso colombiano podemos decir en general, que el campo de estudios afrocolombianos en antropología ha concentrado su trabajo en los aspectos culturales de las poblaciones negras rurales de la región del Pacífico, en las estrategias económicas y de apropiación del territorio y más recientemente en cuestiones sobre la migración y el desplazamiento forzado, en todo caso donde la cuestión de la identidad es central. Particularmente, el tema de la movilidad social de las poblaciones negras ha sido abordado exclusivamente por la sociología desde el punto de vista cuantitativo y sólo desde finales de los años noventas, más tardío que los estudios brasileños. Es decir, no tenemos un acumulado de estudios sobre las clases medias negras desde la antropología ni desde el punto de vista cualitativo.
- Es importante tener en cuenta un aspecto fundacional que marcó los estudios en América Latina y en Colombia sobre cuestiones raciales: la comparación con los Estados Unidos. La iniciativa de la Unesco en los años cincuentas y el desarrollo de los estudios raciales estaban muy centrados en la idea de comparar Estados Unidos y Brasil – Colombia no entró en ese universo comparativo -. Simplificando, el esquema consistía en comparar el racismo con la convivencia racial en un momento histórico de gran ansiedad por los episodios racistas asociados históricamente al nazismo y al fascismo en Europa y a la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), y al mantenimiento aún del sistema segregacionista racial de los Estados Unidos. Esa comparación y esa preocupación fundacional, marcó la tendencia de los estudios posteriores sobre relaciones raciales, en el que América Latina, y de forma paradigmática Brasil, se presentó como el modelo de convivencia racial.
- Para el caso colombiano ese modelo interpretativo de comparación con Estados Unidos, se convirtió en la prueba reina de la no existencia del racismo en el país, cuestión que

no permitió plantear ese problema ni como tema de estudio ni como preocupación social. En este sentido, se perdió para ese momento histórico (años cincuentas y sesentas), con una fuerte influencia hasta hoy, la posibilidad de pensar el racismo local y asumir el caso norteamericano como una manera de expresarse esas relaciones raciales desiguales, pero no la única.

BIBLIOGRAFÍA

Adichie, Chimamanda (2009) [The Danger of the Single Story](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html). TEDGlobal. Conferencia filmada en Julio de 2009. http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html
Consultado 9 de abril de 2010.

Agier, Michel, Olivier Barbary, Odile Hoffmann, Pedro Quintín, Héctor Fabio Ramírez, Fernando Urrea (2000). Espacios regionales, movilidad y urbanización, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico Sur y Cali. Una perspectiva integrada. En: publicación: Documento de Trabajo no. 52. CIDSE, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas. Universidad del Valle. Cali: Agosto de 2000.

Agudelo, Carlos (1999). “Política y organización de poblaciones negras en Colombia” en C. Agudelo, O Hofmann y N. Rivas. *Hacer política en el Pacífico Sur*. Documento de trabajo No 39 Proyecto CIDSE-IRD, Universidad del Valle. Cali.

Agudelo, Carlos (2005). *Retos del multiculturalismo en Colombia. Políticas y poblaciones negras*. IRD. ICANH. IEPRI. La Carreta. Medellín.

Andrew, George Reid (2007). *Afro-Latinoamérica 1800-2000*. Iberoamericana. Madrid.

Arango, Luz Gabriela (2006). “Género, discriminación étnico-racial y trabajo en sectores populares urbanos: experiencias de mujeres y hombres negros en Bogotá” En Informe final del proyecto “Nuevas desigualdades en Colombia: el género en las discriminaciones raciales y en las recomposiciones identitarias”. Colciencias. GIEG. Universidad Nacional de Colombia.

Arocha, J. Et al. (2001). *Convivencia interétnica en el sistema educativo distrital de Bogotá*. Secretaría Distrital de Educación de Bogotá, CES-UN. Bogotá.

Arocha, J. Et al. (2002). *Mi gente en Bogotá. Estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en Bogotá*. Alcaldía Mayor de Bogotá, CES-UN. Bogotá.

Arocha, Jaime (2004). Proyecto de investigación “Afrocolombianos desterrados en Soacha entre el retorno y la inserción urbana”. CES. Universidad Nacional de Colombia.

Azevedo, Thales de (1996) [1956]. “Classes sociais e grupos de prestígio”. En *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & Classes sociais e grupos de prestígio*. 2 ed. EDUFBA - EGBA. Salvador de Bahia.

Azevedo, Thales de (1996) [1955]. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & Classes sociais e grupos de prestígio*. 2 ed. EDUFBA - EGBA. Salvador de Bahia.

Bachollet, Raymond et al. (1992) *Negripub, l'image des noirs dans la publicité*. preface de kofi yamgnane. Editions de l'amateur. Paris.

Barbary, Olivier y Urrea, Fernando (eds.) (2004). *Gente Negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. CIDSE. IRD. Colciencias. Lealon. Medellín.

Barbero, Jesús Martín (1998). “Modernidades y destiempos latinoamericanos”. En: *Nómadas, No. 8, Marzo de 1998*. Universidad Central. Bogotá. pp.20-34.

Barcellos, Daisy Macedo de (1996). *Família e ascensão social de Negros em Porto Alegre*. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Bastide, Roger (1970). *El prójimo y el extraño*. Amorrortu, Buenos Aires.

Bermúdez, Rosa (2007). “Mujeres caleñas ejecutivas. Una mirada que integra dimensiones de género, sexualidad y color de piel”. En: Seminario Internacional “Debates contemporáneos sobre sexualidad, género, raza y etnicidad”. The British Academy, Department of Social Anthropology, University of Manchester, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE) de la Universidad del Valle, Escuela de Estudios de Género, Centro de Estudios Sociales y Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Cali y Bogotá D.C. 26 de abril – 2 de mayo de 2007

Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge (1996). *Historia del nuevo mundo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Bernardino, Joaze (2004). “Levando a raça a sério: ação afirmativa e correto reconhecimento” en: J. Bernardino e D. Galdino (orgs.) *Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade*. Laboratório de políticas públicas, UERJ. DP&A editores. Río de Janeiro.

Bourdieu, Pierre (2006) [1979]. “Los estados del capital cultural”. En : *Campo del poder y reproducción social. Elementos para un análisis de la dinámica de clases*. Ferreyra Ed. Colección Enjeux. Córdoba. Argentina. Pp. 195-202.

Bourdieu, Pierre (1983) “Los Tres Estados del Capital Cultural”, en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, México, núm 5, pp. 11-17.

Bourdieu, Pierre (1979): *La distinction – critique sociale du jugement*. Paris: Minuit

Bretin, Hélène (1992). *Contraception: quel choix pour quelle vie? Récits de femmes paroles de médecins*. INSERM, Paris.

Buarque de Holanda, Sergio (1936). *Raízes do Brasil*. Livraria J. Olympio. Rio de Janeiro.

Butler, Judith (2002) [1993]. *Cuerpos que importan*. Paidós. Buenos Aires. Introducción.

Camacho, Juana (1999). “‘Todos tenemos derecho a su parte’: derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocoana”. En: Camacho, J., & Restrepo, E., (eds.) (1999). *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá, Fundación Natura. Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Icanh. Pp. 107-130.

Canessa, Andrew (2008). “El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales”. En: Wade, P. et al. *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos. Bogotá. Pp. 69-104

Castells, Manuel (2001). *La Era de la Información. Vol. II: El poder de la identidad*. Siglo XXI Editores. México D.F.

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Cesaire (1969) [1965]. *Cuadernos de un retorno al país natal*. Ed Era. México D.F.

Clark, R., Anderson, N. B., Clark, V. R., Williams, D.R. (1999). “Racism as a Stressor for African Americans: A Biopsychosocial Model”. En *American Psychologist*, 54 (10), pp. 805-816.

Colmenares, Germán (1969). *Las haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*. Universidad Nacional de Colombia. Tercer Mundo. Bogotá.

Coninck, Frédéric y Godard, Francis (1998). "El enfoque biográfico a prueba de interpretaciones. Formas temporales de causalidad". En: T. Lulle et. Al. (coord.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales. Tomo II*. Anthropos. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Connell, R. W. (1997) "La organización social de la masculinidad", en T. Valdés y J. Olavarría (eds.). *Masculinidades, poder y crisis*. Isis International. FLACSO. Santiago de Chile. Pp. 31-48.

Crenshaw, K. W. (1994). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. En F. Albertson y R. Mykitiuk (Eds.) *The public nature of private violence*. (pp. 93-118). Nueva York: Routledge.

Croker, John (2007). "The effects of racism-related stress on the Psychological and physiological Well-being of non-whites". En: *Rivier Academic Journal, volume 3, number 1*, spring 2007. Rivier College. Nashua. New Hampshire.

Cunin, Elisabeth (2003). *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. ICANH. Uniandes. IFEA. Bogotá.

Da Matta, Roberto (1983) [1979]. *Carnavais, Malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. 4a edición. Zahar Editores. Rio de Janeiro.

Da Matta, Roberto (1974). "O ofício de etnólogo, ou como ter 'anthropological Blues'". Em: *Comunicações do PPGAS N° 1*. Museu Nacional Universidad Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

DANE (2006). *Colombia: una nación multicultural. Su diversidad étnica*. Dirección de censos y demografía. Departamento Nacional de Estadística. Bogotá.

Davis, Ángela (2004). *Mujeres, raza y clase*. Akal. Madrid. 2004.

De Azevedo, María (1996). "Introdução", en Azevedo. Th. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & Classes sociais e grupos de prestígio*. 2 ed. EDUFBA - EGBA. Salvador de Bahia. Pp 11-21.

De la Cadena, Marisol (2004). *Indígenas Mestizos: Raza y Cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Lima.

Decoster, Jean-Jacques (ed.) (2002). *Incas e Indios Cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Institut français d'études andines. IFEA. Centro Bartolomé de las Casas (CBC). Asociación KURAKA. Lima.

Díaz, Natanael (1948). "Discurso de un Negro colombiano sobre la discriminación racial. En: *El Sábado, 10 de abril de 1948*.

Dumont, Louis (1967). *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Gallimard. Paris.

Dumont, Louis (1987). *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Alianza Editorial. Madrid.

Escalante, Aquiles (1954). *El Palenque de San Basilio. Una Comunidad de Descendientes de Negros Cimarrones*. Divulgaciones Etnográficas, Vol. III, No. 5, Instituto Etnográfico del Atlántico. Barranquilla.

Essed, Philomena (1991). *Understanding Everyday Racism*. Sage. London.

Evans-Pritchard, A.E.E. (1970) [1960] "Casta, racismo y estratificación. Reflexiones de un

antropólogo social”. En: Dumont L. *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*. Aguilar. Madrid. Pp. 307-328

Fanon, Frantz (1968) [1952]. *Piel Negra Máscaras Blancas*. Instituto del Libro. La Habana, Cuba.

Fernandes, Florestan (1965). *A integração do negro na sociedade de classes*. Editora Nacional. São Paulo.

Figueiredo, Angela (2003). *A classe média negra não vai ao paraíso: trajetórias, perfis e negritude entre os empresários negros*. Tesis de Doctorado en Sociología. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.

Figueiredo, Angela. (2002) *Novas elites de cor. Estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador*. UCAM. CEAA. Annablume. São Paulo.

Figueiredo, Angela (2000). “São quase todos brancos de tão ricos? Trajetórias e percepção das diferenças entre os empresários negros”. XXIV Reunião da ANPOCS. Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Petrópolis, 23-27 de Outubro de 2000.

Flagg, Fannie (1995). *Tomates verdes fritos*. Ediciones B. Barcelona.

Fraser, Nancy. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la condición post-socialista*. Siglo del Hombre. Universidad de los Andes.

Frazier, E. Franklin (1939). *The Negro Family in the United States*. University of Chicago Press. Chicago.

Frazier, E. Franklin (1975) [1957]. *Black Bourgeoisie: The rise of a new middle class in the United States*. Collier Macmillan Publishers. London.

Freire, Jurandir (1983). "Da cor ao corpo: a violencia do racismo". Em: Santos N. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do Negro Brasileiro em Ascensão social*. GRAAL. Rio de Janeiro. Pp. 1-16.

Freyre, Gilberto (1975) [1933]. *Casa-grande y senzala: formacao da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Livraria José Olympo. Rio de Janeiro.

Friedemann, Nina de (1992). "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad". En: *América Negra No 3*. Junio. Pp. 25-35.

Friedemann, Nina de (1984). « Estudios de negros en la antropología colombiana", en Jaime Arocha y Nina de Friedemann (eds.) *Un siglo de Investigación social en Colombia*, Bogotá, Etno, pp. 507-572.

Friedemann, Nina de (1983). "Negros en Colombia: invisibilidad y presencia". En: *El Negro en la historia de Colombia (fuentes escritas y orales)*. Fondo Interamericano de Publicaciones de la Cultura Negra de las Américas. UNESCO. F.C.I.F. Bogotá. Pp 71-91.

García Canclini, Nestor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México.

García de León, María Antonia (2002). *Herederas y heridas. Sobre las élites profesionales femeninas*. (2002). Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer. Madrid.

Gil, Franklin (2009). "Discutiendo sobre las categorías para hablar de discriminación sexual y de género". En: *1ª Maratón de teatro y de reflexiones LGBT*. Panel Estigmatización, disuasión y autodiscriminación sobre las mujeres LBT. Fundación Ditirambo Teatro. Bogotá, 12-31 de mayo de 2008.

Gil, Franklin (2009a). “Estado y procesos políticos: Sexualidad e interseccionalidad”. En: *Diálogo Latinoamericano sobre Sexualidad y Geopolítica*. Sexuality Policy Wacht. Rio de Janeiro, Brasil, Agosto de 2009.

Gil, Franklin (2008). “Racismo, homofobia y sexismo. Reflexiones teóricas y políticas sobre interseccionalidad”, en: Wade et al. *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos. Pág. 485-512

Gil, Franklin y Padilla, Katia (2003). “El Caribe visto desde el interior del país: estereotipos raciales y sexuales”. En *XIII Congreso de Colombianistas. Colombia y el Caribe*. Universidad del Norte. Barranquilla, Agosto 12-15 del 2003.

Glissant, Edouard (2002). *Introducción a una poética de lo diverso*. Ediciones del Bronce. París.

Gómez, María Mercedes (2006). “Los usos jerárquicos y excluyentes de la violencia”. En: Cabal L. y Motta C. *Más allá del Derecho. Justicia y género en América Latina*. Red Alas. Siglo del Hombre. UniAndes. Bogotá. Pp 19-58

Gómez, Alejandro (2005). “Las revoluciones blanqueadoras: elites mulatas haitianas y "pardos beneméritos" venezolanos, y su aspiración a la igualdad, 1789-1812” En: *Ile Journée d'Histoire des Sensibilités*. EHESS 10 mars 2005 – Coord. Frédérique Langue.

González, Jorge Enrique (2004). “Tradición y modernidad en la construcción de la nación colombiana”. En: *Cátedra Manuel Ancízar “Creer y poder hoy”*. Universidad Nacional de Colombia, agosto de 2004.

Guillaumin, Colette (1972). *L'ideologie raciste genèse et langage actuel*. Mouton Paris.

Guimarães, Antonio Sergio (1996). “As elites de cor e os estudos de relações raciais”. Em: *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*. São Paulo, 8(2): 67-82, outubro de 1996

Guimarães, Antonio Sérgio (2002). *Classes, raças e democracia*. Editora 34. São Paulo.

Hall, Stuart (1980). “Race, articulation and societies structured in dominance”. En: UNESCO (ed.), *Sociological Theories: Race and Colonialism*. UNESCO. Paris. 305-345.

Hall, Stuart (1999). “Identidad cultural y diáspora”, en. S. Castro, O. Guardiola, y C. Millán (eds.) *Pensar en los intersticios*. Pensar, Bogotá.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvenición de la naturaleza*. Cátedra. Madrid.

Harrell, S. P. (2000). “A Multidimensional Conceptualization of Racism Related Stress: Implications for the Well-Being of People of Color”. *American Journal of Orthopsychiatry*, 70 (1), pp. 42-57.

Hasenbalg, Carlos (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Graal. Rio de Janeiro.

Hasenbalg, Carlos e Silva, Nelson do Valle (1998). "Educação e diferenças raciais na mobilidade ocupacional no Brasil". Rio de Janeiro, mimeo.

Hasenbalg, Carlos Silva, Nelson do Valle (1988). *Estrutura social, mobilidade e raça*. Vértice. São Paulo.

Heidegger, Martin (2005) [1927]. *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Hill Collins Patricia (2000). "Black Feminist Thought". En: L. Back & J. Solomos *Theories of Race and Racism*. Routledge. London. New York.

Ishibashi, J. (2003). "Hacia una apertura del debate sobre el racismo en Venezuela. Exclusión e inclusión estereotipada de personas "negras" en los medios de comunicación, en Daniel Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. FACES- UCV. Caracas. pp 33-61.

Kaufman, Michael (1994) "Men, Feminism, and Mens's Contradictory Experiences of Power" en Harry B. y Michael K. (eds.) *Theorizing Masculinities*. Fernwood Books Halifax. pp. 59-83.

Kimmel, Michael (1992). "la producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes", en *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio*. Isis International. Santiago de Chile. Pp 129-138.

Kofes, Suely (1998). "Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidades y límites de las historias de vida en las ciencias sociales" en: T. Lulle et. Al. (coord.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales. Tomo I*. Anthropos. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Landry, Bart (1987). *The New Black Middle Class*. University of California Press. California.

Lavou, Victorien (2002). "'La desdicha genealógica' intento de objetivación de una trayectoria universitaria". *Revista Colombiana de Sociología Vol VII No. 1*, 2002. pp. 75-97.

Lima, Márcia (2001). "Serviço de 'Branco', serviço de 'Preto': Um estudo sobre cor e trabalho no Brasil urbano". Tese, PPGCS, IFCS/UFRJ. Rio de Janeiro.

Pratt, Mary Louise (1997). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (trad. Ofelia Castillo). Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires.

Meertens, Donny, Viveros, Mara y Arango, Luz Gabriela (2005). "Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población negra en sectores populares de Bogotá". Ponencia presentada al Seminario Internacional Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe organizado por CLACSO-CROP y CIDSE, Cali, 24 al 26 de noviembre de 2005.

Mignolo (1997). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press. Ann Arbor.

Mina, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el valle del Río Cauca*. Fundación Rosca de Investigación y Acción Social. Bogotá.

Molano, Alfredo (1998). "Mi historia de vida con las historias de vida" en: T. Lulle et. Al. (coord.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales. Tomo I* Anthropos. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Mosquera, Claudia (1998). *Acá antes no se veían negros*. Estrategias de inserción de la población negra en Santafé de Bogotá. Instituto Distrital de Cultura y Turismo. Observatorio de Cultura Ciudadana. Santafé de Bogotá.

Motta-maués, Maria Angélica (2004). "Negro sobre Negro: A Questão Racial no Pensamento das Elites Negras Brasileiras". Tesis Doutorado.

Moutinho, Laura (2001). *Razão, "cor" e desejo*. Unesp. Rio de Janeiro.

Munera, Alfonso (1998). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Banco de la República. El Áncora ed. Bogotá.

Ndiaye, Pap (2006). "Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme. En : Fassin, D et Fassin E. (dir.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*. La Découverte. Paris. pp.37- 54.

Nietzsche 1967 [1887]. *Genealogía de la moral*. Ediciones Del Mediodía. Buenos Aires.

Nyborg, V. M. & Curry, J. F. (2003). "The Impact of Perceived Racism: Psychological Symptoms among African American Boys". *Journal of Clinical Child and Adolescent Psychology*, 32 (2), 258-266.

Obeso, Candelario (1950) [1877]. *Cantos populares de mi tierra*. Prensas del Ministerio de Educación Nacional. Bogotá.

Zapata Olivella, Manuel (2000). "De la Carimba y el Puronda". En: *Forjamos esperanza. Primer Encuentro Nacional de Afrocolombianos Desplazados*. Bogotá, 13-15 de Noviembre de 2000.

Zapata Olivella, Manuel (1951) "Vasconcelos, filósofo de la Reconquista". *Semanario Sábado* entre 1948 y 1951.

Osorio Porras, Zenaida (2001). *Personas Ilustradas*. Colciencias, Bogotá.

Pierson, Donald (1971). *Branços e Pretos na Bahia*. Ed. Nacional. São Paulo.

Pisano, Pietro (2008). "Un intento de visibilizar a la gente negra. La experiencia del Club Negro de Colombia (1943)". En: *Seminario Tradición y modernidad entre las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá, septiembre de 2008.

Pisano, Pietro (2009). "Educar para liberar. La educación en el pensamiento político negro en la primera mitad del siglo XX. Los casos chocoanos y nortecaucanos". En: *Seminario Internacional de Estudios Culturales: la construcción de conocimiento en América Latina y el Caribe: entre lo local y lo global*. Medellín, marzo de 2009.

Pisano, Pietro (2010). *Liderazgo político negro en Colombia 1943-1964*. Tesis de Maestría en Historia. Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. (inédita – en desarrollo)

Quijano, Anibal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, E. (ed.): *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, p. 201.

Radcliffe-Brown, A. R. (1974). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Ediciones Península. Barcelona.

Restrepo, Eduardo (2004) "Hacia los estudios de las colombias negras". En: Rojas A. (ed.), *Estudios afrocolombianos: Aportes para un estado del arte*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. Pp. 19-58.

San Román Teresa. (1996). *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Tecnos, Universidad Autónoma de Barcelona, Sevei Publicaciones. Barcelona.

Santos Souza, Neusa (1983) *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do Negro Brasileiro em Ascensão social*. GRAAL. Rio de Janeiro

Segato, Rita Laura (2003). "El género en la antropología y más allá de ella". En: Segato R.L., *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Betnal. Universidad de Quilmes. pp 55-85.

Slavoj, Žižek (1998). “Multiculturalismo o la lógica cultural de capitalismo multinacional”. En: Jameson, F. y Slavoj, Ž, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós. Buenos Aires. pp. 137-188.

Soler, Sandra (2009). “La escuela y sus discursos. Los textos escolares como instrumentos de exclusión y segregación”. En: *Sociedad y Discurso Número 15*: 107-124 Revista del Departamento de Lengua y Cultura de la Universidad de Aalborg.

Taguieff P. A. (1985). *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. La Découverte. Paris.

Teixeira, Moema De Poli (2003) *Negros na universidade. Identidade e trajetórias de ascensão social no Rio de Janeiro*. Pallas. Fundación Ford. Rio de Janeiro.

Telles, Edward (2003) *Racismo à Brasileira*. Relume Dumará. Rio de Janeiro.

Van Dijk Teun A. (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Gedisa. Madrid

Tovías, Blanca y Cahill David (2003) *Élites Indígenas en los Andes. Nobles, Caciques y Cabildantes bajo el Yugo Colonial*. Ediciones Abya-Yala. Quito.

Urrea, Fernando (2010). “La conformación paulatina de clases medias negras en Cali y Bogotá a lo largo del siglo XX y la primera década del XXI”. Artículo Informe Final Proyecto ‘Raza’, Género y Ascenso Social: la experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali), Coordinado por Mara Viveros Vigoya. Universidad Nacional de Colombia. Colciencias. Bogotá.

Urrea, Fernando, Ramírez, Héctor Fabio y Viáfara, Carlos (2001). *Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI*. CIDSE- UNIVALLE. Cali.

Urrea, Fernando. Carlos, Viáfara y Ramírez, Héctor Fabio. (2005). "Pobreza y Minorías Étnicas en Colombia: un Análisis de sus Factores Determinantes y Lineamientos de Política para su Reducción", *Misión para el diseño de una estrategia para la reducción de la pobreza y la desigualdad*, Departamento Nacional de Planeación (DNP). 128p.

Vascelos, José (1948) [1925]. *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Espasa-Calpe. Buenos Aires.

Vázquez, Carmen (2007). "‘Aquí ellos también son iguales’: una aproximación al racismo en el ámbito escolar". En: Mosquera C. *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Pp. 471- 482.

Velázquez, Rogerio (2000). *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano*. ICANH. Bogotá.

Viáfara, Carlos (2005). *Diferencias raciales en las oportunidades educativas y en el estatus ocupacional en el primer empleo en la ciudad de Cali – Colombia*. Tesis Maestría en Población. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede México. México D.F.

Viveros, Mara (2009). "Manuel Zapata Olivella (1920-2004)" (inédito).

Viveros, Mara (2009a). Proyecto 'Raza', Género y Ascenso Social: la experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali), Coordinado por Mara Viveros Vigoya. Universidad Nacional de Colombia. Colciencias. Bogotá.

Viveros, Mara (2008). "Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá" En: Wade, P. et al. *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia,

Universidad del Valle, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos. Bogotá. Pp. 247-278

Viveros, Mara (2007). "Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio de caso en Bogotá". En: Revista de Estudios Sociales No 27, agosto de 2007 Bogotá Uniandes. Pp 106-121

Viveros, Mara (2006). "El machismo latinoamericano. Un persistente malentendido". En Viveros M. et al. *De Mujeres. hombres y otras ficciones. Género y sexualidad en América Latina*. CES. Universidad Nacional de Colombia. Tercer Mundo. Bogotá. Pp. 111-128.

Viveros, Mara (2004). "Nuevas formas de representación y viejos estereotipos raciales en los comerciales publicitarios colombianos". En: V. Lavou Zoungbo and M. Viveros Vigoya, *Mots por Nègres, Maux de Noir(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine*. Centre de Recherches Ibériques et Latino-Américaine Univeristé de Perpignan. Perpignan. Pp. 79-99.

Viveros, Mara (2004a) "El concepto de 'género' y sus avatares...". En: Millán C. y Estrada A.M. (eds.) *Pensar (en) Género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Pp. 170-194.

Viveros, Mara (2002). *De quebradores y Cumplidores*. CES. Universidad Nacional de Colombia. El mal Pensante. Bogotá.

Viveros, Mara y Cifuentes, Alexánder (2010) "Une rebellion inachevée. Le projet politique des afrocolombien.ne.s ». *Revista Multitudes No 40*. Paris. Pp. 194-203

Viveros, Mara y Gil, Franklin (2010). "Escapar a la desdicha genealógica. Itinerarios de ascenso social de la gente negra en Bogotá". Artículo Informe Final Proyecto 'Raza', Género y Ascenso Social: la experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un

estudio de caso en Bogotá y Cali), Coordinado por Mara Viveros Vigoya. Universidad Nacional de Colombia. Colciencias. Bogotá.

Wade, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Editorial Universidad de Antioquia - ICAN - Siglo del Hombre Editores - Ediciones UniAndes. Bogotá.

Wade, Peter. (2000) *Raza y etnicidad en América Latina*. Abya - Yala. Quito.

Whitten, Norman (1965). *Class, kinship, and power in an Ecuadorian town: the negroes of San Lorenzo*. Stanford University. California.

Whitten, Norman (1992). *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Centro Cultural Afro-ecuatoriano. Quito.

Wieviorka, Michel (1991). *El espacio del racismo*. Paidós. Barcelona.