

# Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá\*

Klára Hellebrandová<sup>✦</sup>

Fecha de recepción: 15 de julio de 2013  
Fecha de aceptación: 18 de enero de 2014  
Fecha de modificación: 28 de febrero de 2014

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res49.2014.07>

## RESUMEN

En este artículo me basaré en un marco teórico que analiza la racialización y la colonialidad del poder a través de la intersección entre la raza, el género, el sexo y la clase. Analizando el discurso y la experiencia de las mujeres y los hombres afrodescendientes de clase media de Bogotá, identificaré estereotipos y mecanismos del racismo sexualizado y sexismo racializado. Se trata de analizar la relación entre “ser un hombre o una mujer Negro-Afrocolombiano” y ser “vista(o) como ‘negra(o)’”, mostrando a las personas afrodescendientes en la primera instancia como agentes, y no como víctimas, que contribuyen tanto a la transformación como a la reproducción de la racialización.

## PALABRAS CLAVE

Interseccionalidad, raza, género, racialización, estereotipos, colonialidad del poder.

## Escaping Racialized (Sexual) Stereotypes: The Case of Middle-Class Afro-Descendants in Bogota

## ABSTRACT

This article seeks to identify the different stereotypes and mechanisms of the process of racialization, sexualized racism and racialized sexism. At the same time, through the analysis of interviews of Afro-Colombian middle-class men and women in Bogota, I analyze the relation between “being a black woman” and “being perceived as a ‘black woman’” and “being a black man” and “being perceived as a ‘black man’” through challenging racial, gendered and classed boundaries, considering their intersections and showing ‘black’ persons primarily as agents, and not only as victims, that can contribute to both the transformation and the reproduction of racialization processes.

## KEY WORDS

Intersectionality, race, gender, racialization, stereotypes, coloniality of power.

---

\* El texto se nutrió de algunas discusiones y sesiones de estudios realizadas en el marco del Proyecto “Escapando a la desdicha genealógica. El surgimiento y la participación de las clases medias ‘negras’ en la vida nacional colombiana”. Código 1101-521-28382. COLCIENCIAS, y del programa “Género y participación política”, elaborado en colaboración entre el Instituto Marcel Mauss de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS – París) y el Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), dentro del programa ECOS NORD. Es codirigido en París por Catherine Alès, y en Bogotá, por Mara Viveros Vigoya.

✦ Máster en Servicios Públicos y Políticas Sociales por la Universidad de Salamanca, España. Estudiante de nacionalidad checa del cuarto año del doctorado en Sociología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Francia. Entre sus últimas publicaciones se encuentra: El proceso de etno-racialización y resistencia en la era multicultural: ser negro en Bogotá. *Universitas Humanística* 77 (2014): 145-168. Correo electrónico: klara.hellebrandova@gmail.com

## Fugindo dos estereótipos (sexuais) racializados: o caso das pessoas afrodescendentes de classe média em Bogotá

### RESUMO

Neste artigo me basearei em um marco teórico que analisa a racialização e a colonialidade do poder por meio da intersecção entre a raça, o gênero, o sexo e a classe. Ao analisar o discurso e a experiência das mulheres e homens afrodescendentes de classe média em Bogotá, identificarei estereótipos e mecanismos do racismo sexualizado e do sexismo racializado. Trata-se de analisar a relação entre ser “um homem ou uma mulher negro-afro-colombiano” e ser “visto(a) como negro(a)”, mostrando às pessoas afrodescendentes na primeira instância como agentes, e não como vítimas, que contribuem tanto para a transformação quanto para a reprodução da racialização.

### PALAVRAS-CHAVE

Interseccionalidade, raça, gênero, racialização, estereótipos, colonialidade do poder.

## Introducción

**H**istóricamente, la población afrodescendiente en Colombia ha sido sometida a diferentes formas de discriminación y racismo estructural que perpetúan su situación de exclusión. Estos procesos de exclusión están estrechamente vinculados con la esencialización y estigmatización de las diferencias sociales, históricamente construidas a través del proceso de racialización y que son parte de lo que Bonilla-Silva llama el “sistema social racializado” (Bonilla-Silva 1997, 469). El proceso de racialización es un proceso de construcción de relaciones de dominación, a través de la determinación de diferencias humanas —culturales y fenotípicas— y de las relaciones sociales. Es un proceso dialéctico político, social, cultural y cognitivo de construcción de diferencias que sirven de base para la jerarquización de grupos humanos. Esta definición no busca en ningún caso desconocer o menospreciar las diferencias y particularidades étnicas o culturales sino apuntar que estas diferencias son construidas y hacen parte de un proceso más amplio. Pues al no reconocer esto último, corremos el riesgo de naturalizar la diferencia y, por lo tanto, esencializar a las personas que son percibidas o se perciben como diferentes, en este caso étnico-racialmente.

Sin embargo, aunque defendemos que el proceso de racialización permite mantener las relaciones de dominación, también se trata de un proceso dinámico, constantemente redefinido por las relaciones de poder. Es decir, las relaciones sociales racializadas cambian y son continuamente redefinidas a través del contexto social, económico o político, y a través del tiempo. Por lo tanto, para entender el proceso de racialización,

el racismo y la discriminación racial hay que analizar no sólo los mecanismos que permiten su reproducción, sino también los que los desafían y cambian.

Tras el proceso de colonización, esclavitud y construcción del Estado-nación, la racialización en Colombia está inherentemente vinculada a la ideología del mestizaje. Tal como lo muestra Mónica Moreno Figueroa (2011) para el caso mexicano, la ideología del mestizaje es una ideología racial que jerarquiza a los grupos “raciales” que componen la nación, privilegiando e idealizando lo “blanco”. El mestizaje, en cuanto ideología racial, se vuelve un principio estructural de la organización social de la sociedad colombiana y un fuerte factor de la reproducción de las jerarquías entre los diferentes grupos etno-raciales. Así, el mestizaje está estrechamente vinculado con la “supremacía blanca”, entendida como la dominación de los valores “blancos” impuestos tras la colonización europea, y reproducidos en diferentes niveles —cultural, político, científico, epistemológico, social o cognitivo— a través del proceso de racialización y del racismo estructural. Según Sara Ahmed (2007), la “blanquedad” (*whiteness*) se puede describir como un proceso “continuo e inacabado que dirige los cuerpos en direcciones específicas, determinando la manera como ‘ocupan’ el espacio” (Ahmed 2007, 155).<sup>1</sup> La autora propone que la “blanquedad” se hereda y reproduce a través de hábitos, y se institucionaliza a través de repeticiones y acumulaciones de ciertas decisiones. Así, las instituciones, del mismo modo que los espacios, están orientadas alrededor de la “blanquedad”.

1 Traducción del autor.

No obstante, la Constitución colombiana de 1991 y la Ley 70 (1993), relativa a la población afrocolombiana, específicamente a las Comunidades Negras, introducen ciertos cambios. Estos cambios consisten, en particular, en el reconocimiento de la diversidad étnica de la nación colombiana y el otorgamiento de derechos específicos, culturales y territoriales, a la población indígena y la población afrocolombiana. Por lo tanto, en el nivel legislativo, la Constitución de 1991 y la Ley 70 (1993) introducen un nuevo paradigma: el paradigma multicultural.

Stuart Hall, en su conferencia sobre *The Multicultural Question* (Hall 2000), definió el multiculturalismo como una forma de gobernabilidad —biopolítica en términos de Michel Foucault— que busca administrar sociedades *multiculturales* —o la multiculturalidad de sus sociedades—, con el propósito de reducir las desigualdades y discriminación estructural de los diferentes grupos. Como lo señala Hall, existen varios tipos de multiculturalismo. Diana Bocarejo y Eduardo Restrepo (2011), en su introducción al segundo número del volumen 47 de la *Revista Colombiana de Antropología*, definen el multiculturalismo colombiano como etnicista, ya que se centra, en el nivel legislativo y de políticas públicas, en los grupos étnicos, en particular, los pueblos indígenas y las Comunidades Negras. Este multiculturalismo etnicista se inscribe en (y es desafiado por) el contexto neoliberal, los megaproyectos y el conflicto armado, que lo reconfiguran de manera constante y crucial. Sin embargo, hay que entender el multiculturalismo como un proceso más amplio, es decir, en cuanto a las prácticas sociales y políticas que lo redefinen y transforman constantemente a través de la agencia de múltiples actores.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, el presente artículo tiene dos objetivos generales: 1) ver hasta qué punto el multiculturalismo, tal como ha sido planteado en Colombia, desafía o permite desafiar la ideología del mestizaje y el proceso de racialización, y 2) mostrar a las personas afrodescendientes no sólo como víctimas sino también como actores del multiculturalismo que contribuyen tanto a la transformación como a la reproducción de la racialización.

## La racialización y sexualización de mujeres y hombres afrodescendientes: cuando lo íntimo está en el centro de lo social

Desde los años ochenta, las llamadas “feministas de color” empezaron a criticar la categoría universal de “la mujer” que desconoce divisiones internas de este grupo,

vinculadas a la sexualidad, el sexo, la clase o la raza. En Estados Unidos, Kimberlé Crenshaw (1991) propone el concepto de “interseccionalidad” para ilustrar la situación particular de las mujeres afroamericanas, particularidad que se debe a la co-construcción histórica de la “raza”, el sexo y el género. En el contexto latinoamericano, en el texto “Colonialidad y género”, María Lugones (2008) sugiere que esta intersección lleva a la subordinación y opresión de las mujeres “negras”<sup>2</sup> a través de la “organización diferenciada del género en términos raciales” (Lugones 2008, 78). En consecuencia, en la *bio-lógica* (Oyèwùmí 1997) del eurocentrismo de las sociedades occidentales, históricamente las mujeres africanas y afrodescendientes esclavizadas no estaban percibidas como “mujeres”, en el mismo sentido que las mujeres “blancas”. Las mujeres afrodescendientes eran, y en parte siguen siendo, percibidas principalmente a través de la sexualización racializada y racialización sexualizada.

Dada esta *organización diferenciada del género en términos raciales*, varias feministas y autoras afrodescendientes, entre ellas Mara Viveros Vigoya (Vigoya y Hernández 2010; Vigoya *et al.* 2010; Vigoya 2009), Ochy Curriel o Betty Ruth Lozano (2010), han mostrado, desde diferentes niveles, la particular situación de las mujeres afrodescendientes frente al racismo, sexismo, machismo, clasismo y heterosexismo. Estos estudios, del mismo modo que varios informes (CIDH 2006) o declaraciones (ONU 2001), muestran que para las mujeres afrodescendientes la intersección entre la raza, la clase, el género y el sexo se traduce en una mayor vulnerabilidad y en múltiples formas de violencia que tienen que enfrentar de manera cotidiana. Con esa afirmación no se pretende omitir el racismo y sexualización a los cuales se enfrentan los hombres afrodescendientes, sino mostrar que el género y el sexo ponen a las mujeres y a los hombres afrodescendientes en posiciones distintas, tanto entre sí como frente a las mujeres y hombres “blancos” o “mestizos”. Estas dos últimas categorías, tal como lo han mostrado varios estudios —como el de Yasmin Gunaratnam (2003) o Sara Ahmed (2007) para el caso de “blanquedad”, o los estudios de Mónica Moreno Figueroa para el caso de la categoría “mestizo” (Figueroa 2011)—, al no nombrarse ni verse, son asociadas con el privilegio racial. Sin embargo, son categorías raciales flexibles y cambiantes,

2 A lo largo del presente artículo, las categorías “negra(o)”, “blanca(o)” y “mestiza(o)” se escribirán entre comillas, recordando en todo momento que se trata de categorías socialmente construidas en un contexto racializado. Se trata también de reconocer que la etnicidad y la “raza” son categorías dinámicas, minimizando el riesgo de la esencialización de las personas a las cuales se refieren.

según el contexto espacial y temporal. Por lo tanto, el privilegio racial que conllevan no está definido por las personas “blancas” o “mestizas” de manera absoluta ni fija.

El género, la raza y la sexualidad son parte de un solo sistema de dominación. Autoras y autores, en diferentes niveles y contextos coloniales, han analizado la relación entre el género, la clase, la raza y la sexualidad, no solamente como producto de las relaciones coloniales y del racismo, sino también como uno de sus componentes —políticos, ideológicos, sociales— claves. El libro *Raza, etnicidad y sexualidades*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (2008), reflexiona sobre la relación dinámica entre género, sexo, clase y raza en diferentes contextos de dominación, y analiza los procesos de racialización del sexo y la sexualización de la “raza” en el contexto multicultural latinoamericano. Desde otro ángulo, y en otro contexto histórico y geográfico, Frantz Fanon (1973), en su obra *Piel negra, máscaras blancas*, analiza con maestría las sexualidades coloniales y la estrecha relación entre la construcción de la identidad racial y la de género. Fanon muestra que las relaciones amorosas “interraciales” son parte íntegra del proceso del “blanqueamiento” y de la producción del colonizado, y, por lo tanto, también del colonizador. Basándose en esta relación entre el colonizado y el colonizador, Ann Laura Stoler (2002), en su libro *Carnal Knowledge and Imperial Power*, analiza la construcción de las categorías coloniales y la relación entre el colonialismo, el género, la “raza” y la intimidad como un asunto de Estado. A través del estudio de diferentes archivos históricos, Stoler muestra hasta qué punto las relaciones interraciales en el contexto colonial se vuelven un tema de políticas del Estado y desempeñan un rol central, no solamente en la definición del “Otro” racializado, sino también de la identidad nacional de los Estados colonizadores.

Tomando como punto de partida la interseccionalidad entre raza-sexo-clase-género y su centralidad en la reproducción de los sistemas de dominación y del proceso de racialización, me acercaré a los objetivos principales enfocándome en el análisis de los procesos de racialización del sexo y sexualización de la “raza”, en el caso de las personas afrodescendientes en Bogotá.

Concretamente, en la primera parte, buscaré evidenciar el proceso de estereotipación y estigmatización racial sexualizadas de las personas afrodescendientes en Bogotá, mostrándolas como actores tanto de la transformación como de la reproducción de la racialización. Se trata de analizar las relaciones entre “ser un hombre Negro-Afrocolombiano” y “ser visto como ‘negro’” y “ser

una mujer Negra-Afrocolombiana” y “ser vista como ‘negra’”, cruzando y desafiando las fronteras raciales, de género y de clase. En la segunda parte del artículo abordaré el caso de las relaciones “interraciales”, tanto desde las relaciones amorosas como desde el rol de las mamás “blancas” o “mestizas”. Me referiré a esos casos para mostrar la complejidad del proceso de “blanqueamiento”, y las relaciones “interraciales” como un posible desafío o al menos perturbación del sistema social racializado. Finalmente, me interesaré en la construcción de los “cuerpos afro”, preguntándome hasta qué punto el multiculturalismo favorece la construcción de una nueva identidad etno-racial urbana. Se tratará de mostrar cómo se co-construyen la identidad de género y la identidad racial y racializada (Oyewúmi 1997; Lugones 2008; Crenshaw 1991), y cómo las dos son incorporadas y canalizadas a través del cuerpo —cómo se vuelven corporales— (Esteban 2004; Young 2010).

El artículo se basa en las entrevistas y observaciones realizadas en diferentes espacios formales e informales durante mi trabajo de campo en Bogotá, entre febrero de 2011 y mayo de 2013. El trabajo de campo se realizó en el marco de mi tesis doctoral en curso. Las personas entrevistadas se autoidentifican como Afrocolombianas o Negras, nacieron en Bogotá o viven allí desde hace mucho tiempo, y en su mayoría tienen estudios universitarios. Igualmente, el artículo se ha nutrido de algunas discusiones y sesiones de estudios realizados en el marco del proyecto “Escapando a la desdicha genealógica. El surgimiento y la participación de las clases medias ‘negras’ en la vida nacional colombiana”,<sup>3</sup> y de mi experiencia adquirida en el colectivo de mujeres afrodiáspóricas.

## **Una nota sobre la utilización de los términos “negra(o)”, Negra(o), Afrodescendiente y Afrocolombiana(o)**

Antes de continuar con el desarrollo de los temas anunciados, parece necesario aclarar el sentido en que serán utilizadas las diferentes categorías etno-raciales e identitarias. La categoría “negro”, al igual que las categorías “blanco” o “mestizo”, son categorías raciales, construidas históricamente a través de la racialización de los diferentes grupos poblacionales que entran en contacto durante el colonialis-

3 Dirigido por Mara Viveros Vigoya (Universidad Nacional de Colombia) y financiado por COLCIENCIAS, Código 1101-521-28382.

mo y la esclavitud en el contexto latinoamericano. Se trata de categorías flexibles, connotadas por un estereotipo racial, que en muchos contextos reafirman y reproducen las jerarquías raciales. Escribiremos el término “negra(o)” con minúscula y entre paréntesis, diferenciándolo del término Negro(a). Este último se refiere a una categoría identitaria y política que busca una resignificación del término “negro”. Es utilizada, en el nivel político, desde los años setenta, sobre todo por los movimientos étnicos del Pacífico colombiano, pero también por los movimientos —estudiantiles— urbanos. El término Afrocolombiano, aunque no es completamente nuevo, toma más importancia en el contexto multicultural y está vinculado a las reivindicaciones culturales, políticas, identitarias y nacionales. Como lo señala Peter Wade (2009), se trata de un término que resalta la importancia de la cultura, y es ampliamente utilizado tanto por las instituciones del Estado y la Corte Constitucional como por las agencias internacionales de cooperación. Al contrario, no es un término tan difundido en el ámbito social. Finalmente, el término Afrodescendiente se enfoca por lo general en la identidad etno-racial y diaspórica, resaltando la experiencia histórica de la esclavitud, el racismo estructural y la discriminación racial (Walker 2012). Para minimizar el riesgo de reproducir los efectos de los términos raciales (Goldberg 1993), decidí emplear el término afrodescendiente. Sin embargo, hay que tener en cuenta que todas éstas son categorías englobantes y homogeneizadoras, que pueden ser utilizadas tanto para esencializar como para de-esencializar, y, por lo tanto, tienen que ser matizadas y redefinidas según el contexto. A lo largo del presente artículo, usaré el término “negra(o)” para ilustrar su fundamento racializado, o cuando fue utilizado como tal por los agentes. De mismo modo, recurriré al término Negra(o) o Afrocolombiana(o) en los casos donde fueron utilizados como tales por las personas entrevistadas.

## Los estereotipos y prejuicios raciales y su vivencia: ser visto como “negro” o como “negra”

En las sociedades racializadas, la categorización racial lleva a la ubicación de las personas dentro de un sistema jerarquizado de dominación (Quijano 2000). Sin embargo, aunque el origen histórico del “sistema social racializado” está vinculado con la colonización y las relaciones de poder, su reproducción y persistencia se basan en la institucionalización de estas categorías raciales en los ámbitos político y social y en su cristalización en los ámbitos social y cognitivo. Es decir, el “éxito” del proceso de racialización y de sus efectos está basado en su complejidad e interiorización por los actores sociales, incluso por

aquellos que padecen sus efectos negativos: las personas racializadas como “negras”. Estos procesos de institucionalización y cristalización de las categorías raciales se producen a través de una serie de mecanismos, tales como los estereotipos o los prejuicios, que cambian a través del tiempo, y del contexto social, político u otro. Por lo tanto, es importante entender estos mecanismos dentro de los contextos y tiempos particulares, en nuestro caso, en un contexto del multiculturalismo.

## El racismo como un “sentido común”

Podemos entender el racismo a partir de su dimensión ideológica, es decir, como una ideología que justifica la supremacía de un grupo “racial” (grupos “raciales”) sobre otro(s). Sin embargo, el racismo tiene también sus “funciones prácticas” (Bonilla-Silva 1997, 474),<sup>4</sup> es decir, el dogma se cristaliza en el ámbito social y se refleja y reproduce en el nivel cognitivo y de acción social. En las sociedades racializadas, la cristalización del racismo en el nivel cognitivo crea una serie de reglas comunes para percibir y relacionarse con el “Otro” (racializado) (Bonilla-Silva 1997, 474). Por consiguiente, el racismo se vuelve un “sentido común”, que es percibido por los actores como algo natural. Este sentido común es reproducido a través de discursos raciales de varias instituciones sociales y políticas, tales como los medios de comunicación (Serrano y Viveros 2006), las instituciones estatales, las instituciones educativas (Programa de Poblaciones Afrodescendientes 2011) o gobiernos nacionales y locales (Cunin 2003), pero también a través de las interacciones sociales cotidianas.

Es a partir de esta penetración del racismo en los niveles cognitivo y social que el comportamiento de los actores se vuelve normativizado racialmente (Pitts 1974). En este sentido, la co-construcción y transformación permanentes de la raza, el género y la clase pueden sacudir las relaciones de poder o limitar sus márgenes.

## Los estereotipos raciales sexualizados

Al ocupar históricamente un lugar de privilegio, aunque, como lo hemos visto, no de manera absoluta ni fija, las personas “blancas” o “mestizas” gozan de una serie de ventajas sociales que las ponen en un lugar de dominación. Este lugar es reproducido, entre otros mu-

4 En palabras de Paul Gilroy (1991, 17), la ideología racial “mediates the world of agents and the structures which are created by their social praxis”.

chos factores, por estereotipos positivos, tales como la inteligencia, la puntualidad, la alta cultura, etcétera. Al contrario, los estereotipos que se vinculan con las personas afrodescendientes —en Colombia— son la “calentura”, vinculada a la hipersexualización de los hombres y mujeres afrodescendientes; las habilidades para bailar, la alegría, la irresponsabilidad de los hombres frente a sus familias, la disponibilidad sexual de las mujeres “negras”, la pereza o las facilidades para los deportes (Vigoya 2008). Aunque algunos de estos estereotipos pueden sonar “positivos”, de hecho, todos cumplen una función de limitar las oportunidades de las personas afrodescendientes, que, para la sociedad, difícilmente existen fuera de estos estereotipos y fuera del grupo al cual están asociados. Además, estos estereotipos y prejuicios tienen un componente de género muy fuerte que es importante tener en cuenta. Veamos ahora un ejemplo que puede ilustrar el funcionamiento de estos mecanismos.

Paula (2011), una mujer Negra de 28 años, de clase media, estudiante de maestría, nacida en Bogotá, me cuenta su experiencia de ir sola a un bar frecuentado mayormente por las personas “mestizas”. El bar pertenece a una amiga de Paula, una mujer joven Afrocolombiana de la región Caribe, y a su pareja, un hombre “mestizo”. Paula cuenta: “[llegué al bar] o sea, no pasaron ni cinco minutos, después de que yo llegara, [...] para que no pase un tipo para sacarme. Pero entonces, no llega sencillamente a sacarme a bailar. Sino que picarme los ojos, pedirme a que les enseñe a bailar [...]”.

Así, nada más al llegar, Paula ya es identificada por los demás como “alguien a quien conocemos de antemano” (Ahmed 2007): una mujer no sólo atractiva sino también “accesible” que, “por venir del Pacífico”, como su piel parecería indicarlo, seguramente sabe bailar muy bien. Pues se trata de un pensamiento basado en el “sentido común” racializado e interiorizado, por lo cual las personas que se acercan a Paula con una preconcepción de ella tienen un comportamiento y un juicio sesgados por los estereotipos y prejuicios raciales, y, en el fondo, por su pensamiento racista. Eso nos lleva a reflexionar hasta qué punto es posible, en estas situaciones, lograr un diálogo, una comunicación. Pues, al ser percibida dentro de una preconcepción tan interiorizada, es difícil que Paula se vuelva una interlocutora válida mientras sea vista como “Otra”.

Y la historia continúa. Paula me habla de Tomás, el camarero del bar que la atendió y a quien pidió llamar a su amiga Tereza, la pareja afrocaribeña del dueño del bar. Paula (2011) cuenta:

“Cuando Tereza llegó me dijo que Tomás [el camarero], le había dicho que la vino a buscar una pelada que estaba más ‘buena’, y yo ‘ah, ya, bueno’. Pues sí, tristemente, es peor que digan ‘llegó a buscarte una vieja muy fea’ [...] no debería decir nada, pero en fin. [...] No [...] ‘una pelada que está más buena’. No sé, uno siente incomodidad, si hubiera dicho otra cosa, ‘una pelada más bonita’ [...] no, ‘una pelada que está más buena’”.

En esta cita Paula, que reflexiona mucho sobre su posición en la sociedad colombiana y además estudia el tema dentro de una maestría, muestra cómo se cruzan los estereotipos y las normas raciales y de género. Por un lado, al estar en una sociedad que valora a la mujer a partir de su físico, es una ventaja no ser considerada como fea. Sin embargo, esta “ventaja”, que en sí misma es un mecanismo de control y hace parte de un sistema de normas estéticas que ocultan las estructuras de dominación patriarcal y sexista fuertes, es al mismo tiempo anulada o, mejor dicho, transformada por un estereotipo sexual racializado: la mujer “negra” concebida como “caliente” y disponible.

Este episodio, que además continuó en el mismo tono prácticamente toda la noche, y desde lejos no es algo excepcional, muestra el proceso de la desapropiación de la individualidad a las personas racializadas como “negras” a través de estereotipos y prejuicios raciales. Estas experiencias con el racismo cotidiano tienen un impacto profundo y duradero sobre la subjetividad de las personas que las viven. Paralelamente, contribuyen a la reproducción del sentido común racista y, por lo tanto, también de los fundamentos de las estructuras sociales racializadas. Como lo subrayan Link y Phelan (2001), no es suficiente entender los procesos cognitivos de la asignación de estos atributos. Al contrario, hay que entender los procesos y condiciones que permiten que las percepciones de un grupo social lleguen a producir una dominación con consecuencias reales sobre otro(s) grupo(s). Es decir, hay que tener en cuenta los mecanismos estructurales y sociales del proceso de racialización y su intercepción. El proceso de estigmatización se desarrolla a partir de la convergencia de cinco elementos —asignación de etiqueta (*labeling*), estereotipación, separación, pérdida de estatus y discriminación— que confluyen en una situación de poder que permite a estos elementos desarrollarse (Link y Phelan 2001, 367). Por lo tanto, la estereotipación racial está condicionada por, y al mismo tiempo se alimenta de, la existencia de las relaciones de poder reproducidas a través del proceso de racialización.

Sin embargo, esto no significa que las personas afrodescendientes sean meras víctimas. Pues, como lo muestra el discurso de Paula, ella no solamente es consciente de los mecanismos y del proceso de racialización en sí, sino que, además, este conocimiento —adquirido por la experiencia vivida del racismo cotidiano (Essed 1991) y por los estudios— la pone en una situación de poder frente a los que no lo tienen:

“También me parece muy hartos tener que ser pedagoga de todo el mundo. Es que yo soy profesora en la universidad y allá es que me pagan. ¿Sí? Pero no poder salir a una puta comida sin tener que hacer el trabajo de descarrarme con todo el mundo porque me tienen que respetar, eso me fastidia”. (Paula 2011)

No obstante, como ella dice, es un rol agotador y bastante desolador:

“Mira, es que si yo contestara como yo quisiera contestar a cada momento, porque hay una cosa que yo no logro hacer y es contestarle al otro y quedarme tranquila. ¿Sí? Yo primero me tengo que envenenar. Después de envenenarme me tengo que poner muy agresiva; esta agresividad suele venirse en mí contra por mucho que yo esté acompañada, y luego de eso, el otro tampoco entiende, y como no entiende, la cosa por allí se daña”. (Paula 2011)

El relato de Paula muestra bien la violencia latente que conlleva el racismo. En este sentido, el llamado “racismo solapado” (Oboler 1996; Sansone 2003), que sería propio de las relaciones raciales en América Latina, limita la posibilidad de atacar el racismo, pues éste, al no ser explícito, supuestamente no existe. Este “solapamiento” crea una violencia latente que las personas objeto de estos estereotipos y prejuicios experimentan de manera cotidiana, pero que es difícil de denunciar por ser completamente naturalizada y, por lo tanto, legitimada. Paula expresa la frustración que ello provoca:

“Y entonces, yo vivo muy frustrada, porque yo siento que yo vivo con mucha rabia pero que en el momento que me hacen las cosas no reacciono con la violencia que me gustaría. Para sacar la violencia de mí. Y me tengo que restringir. Y aparte de eso se me cobra. Entonces, yo siento que de alguna manera me he acostumbrado como con los piropos en la calle, como con otro tipo de agresiones”. (Paula 2011)

Esta cita muestra la frustración causada por el racismo mismo. Al ser asimilado y legitimado tanto a través de las instituciones como a través de las relaciones sociales co-

tidianas, la defensa frente al racismo y la discriminación racial se vuelve mucho más difícil. En este sentido, argumentamos que el multiculturalismo no sólo no rompe los efectos de la ideología de mestizaje, sino que corre el riesgo de profundizarlos. Al imponer la tolerancia y convertir el racismo abierto en algo políticamente incorrecto, el multiculturalismo llega a restringir las posibilidades de denunciar e incluso objetivar la discriminación racial y el racismo cotidianos. Así, el multiculturalismo no sólo recrea al “Otro” y encierra las relaciones sociales racializadas bajo un velo de tolerancia, sino que tampoco reconoce explícitamente las estructuras sociales y de poder racializadas, y sus efectos. Incluso, al presentar el racismo como un proceso individualizado y patológico que se tiene que controlar a través de la penalización, el Estado colombiano multicultural criminaliza el racismo y limita las posibilidades de replanteamiento de las relaciones sociales y de un diálogo. En estas condiciones, ningún potencial diálogo puede ser fructífero si la sociedad en su conjunto no reconoce y cuestiona sus fundamentos racistas y los privilegios que se derivan de ellos para algunos grupos (Vigoya 2009, 77).

Para ilustrar el argumento y mostrar la complejidad y profundidad del “sentido común”, presentaré una situación, para mí muy persuasiva, a la cual asistí. Acompañando a una amiga que se define como mujer Negra y Afrocolombiana<sup>5</sup> y a su pareja, un hombre “blanco-mestizo”, el hombre, que de hecho conoce a muchos de los amigos y amigas afrodescendientes de su pareja, cuenta que a él le gusta mucho estar con “la gente ‘negra’” porque son alegres y porque él se lo pasa bien. Y al decir aquello, afirma que él es “blanco pero su alma es negra”. Esta situación ilustra bien nuestro argumento: al declararse “hombre blanco con alma negra”, la persona utiliza un discurso de tolerancia, políticamente correcto. Pues lo políticamente incorrecto sería hablar mal de las personas “negras”, y él hace “todo lo contrario”. Como ya lo dijo Fanon, “para nosotros él que adora a los negros está tan ‘enfermo’ como él que los execra” (Fanon 1973, 9). Pues se trata aquí de la naturalización de lo “negro”, y, a través de un mecanismo de espejismo, también de lo “blanco”. Sin embargo, esta naturalización, que lleva a la perpetuación de estructuras sociales y de poder racializadas, no ocurre en un vacío, sino que está contextualizada temporal y espacialmente. Sucede en Bogotá, una ciudad construida en el imaginario social como una ciudad “blanca”, en un barrio de clase media construido

5 De 35 años, artista literaria y estudiante universitaria, vive en Bogotá desde hace varios años pero nació en el Caribe colombiano. Extraído de las notas del diario de campo, noviembre 15 de 2012.

también como un espacio “blanco” (Ahmed 2007, 156), y en presencia de una mujer afrodescendiente —la pareja de este hombre— y en la mía, una mujer de Europa central percibida en el contexto colombiano como “blanca”. Por lo tanto, el “yo soy blanco con alma negra” reitera el discurso esencialista, y lo hace desde una posición de privilegio que se deriva no sólo de la posición “racial” de cada uno de los participantes, sino también de su intersección con género, sexo y clase.

Veamos ahora un proceso inherente e interno al proceso de racialización: la naturalización de los “cuerpos negros”.

## La naturalización de los cuerpos “negros”: ¿de la opresión a la resistencia?

El proceso histórico de la racialización de las personas “negras” en Colombia pasa de modo ineludible a través de los cuerpos, racializados históricamente a través del colonialismo y de la vivencia de la discriminación racial. Como lo muestra Frantz Fanon (1973) en *Piel negra, máscaras blancas*, la racialización de los cuerpos afrodescendientes conlleva la estructuración de los modos de operación de dichos cuerpos. Dicho de otro modo, en el contexto del colonialismo y de la colonialidad del poder, los cuerpos moldeados por la racialización son introducidos a un mundo “blanco” que preexiste al “punto de llegada” de los individuos (Ahmed 2007, 153). Así, tal como lo muestra Foucault, el cuerpo — en este caso, el cuerpo “negro”— adquiere un sentido dentro de las relaciones de poder. Por lo tanto, en esta segunda parte del artículo buscaremos analizar este proceso de naturalización de los cuerpos “negros”, concebidos como un lugar de discriminación pero también de resistencia y contestación, y su relación con la construcción de la identidad étnica y racializada que se canaliza a través del cuerpo.

## ¿Cuerpos deseados, personas rechazadas?

Como ya lo habíamos visto, los estereotipos raciales que pesan sobre la gente afrodescendiente en Colombia son profundamente corporales, pues en gran medida es el cuerpo el que canaliza la racialización, sin que ello signifique que la “raza” tiene que ser meramente corporal. Pues es de estos cuerpos “negros” de donde presuntamente emergen las actitudes y los comportamientos socialmente asociados con las personas afro-

descendientes. Al mismo tiempo, son los estereotipos y, de manera más amplia, el proceso de racialización los que crean los cuerpos “negros” racializados. El imaginario social crea los cuerpos “negros” de manera sexualizada, con un componente de género importante. Mara Viveros afirma al respecto:

Este énfasis no está desligado de algunas de las imágenes más recurrentes respecto a las poblaciones e individuos afro-descendientes, particularmente los varones, percibidos como especialmente sexuales. Para el imaginario occidental el sexo se ha convertido en uno de los rasgos que definen el ser negro y esta representación se ha seguido reproduciendo, difundiendo y renovando en distintos escenarios sociales y a través de distintos discursos. (Vigoya 2009, 72)

Del mismo modo, hay una hipersexualización de las mujeres negras, que son construidas por la sociedad como un “objeto sexual”. Este imaginario está vinculado con la historia de la colonización y la colonialidad del poder, conectada con la intersección entre el “género” y la “raza”, que, tal como se explicó más arriba, pone a las mujeres afrodescendientes en una posición de vulnerabilidad particular. Uno de mis entrevistados, hombre afrodescendiente del Pacífico colombiano, de 29 años, estudiante universitario y activista, afirma al respecto:

“Nosotros (los hombres negros) tenemos de cierta manera más dominio sobre nuestro cuerpo. [...] y a pesar de que en la sociedad y en el colectivo está el prejuicio de que los hombres negros son esto, y el otro, el cuento, que la vaina, difícilmente uno encuentra un caso de que una mujer blanca violó a un hombre negro. Eso no, eso no sucede”. (Pedro 2011)

y luego añade:

“[...] en este proceso de deconstrucción y de construcción [personal] yo he querido para mí una mujer afro. Porque creo que es importante que las mujeres afros sean valoradas en esta sociedad. Y el respeto que la mujer afro se merece primero lo tenemos que ver nosotros, los hombres Negros. Los hombres afros. Porque creo que el hombre blanco, [...] el hombre blanco no va a venir a valorizarla. Nosotros tenemos que venir a valorizarla. Por eso critico a muchos afros que alcanzamos alguna posición económica, o algún estatus social y optan por casarse o establecer la familia con una mujer blanca donde el único aporte de la mujer blanca a la familia es su color de piel. Eso sucede mucho”.



Sin embargo, aunque no cuestionamos la opresión de las mujeres afrodescendientes tal como la expresa nuestro entrevistado, este discurso tiende a presentarlas como víctimas, tanto de los hombres “blancos” que las ven solamente como un objeto sexual como de los hombres “negros” que no las escogen como su pareja. Tal como lo dice el entrevistado, son entonces los hombres “negros” los que tienen que “salvar” a las mujeres “negras”, una visión que contiene un sesgo de género y que además no tiene en cuenta u omite la opresión de los hombres “negros”, tema que ha sido muy bien analizado por Mara Viveros en su libro *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia* (2001). Al mismo tiempo, al abordar el tema del “blanqueamiento” en el sentido de Fanon (1973), la cita muestra hasta qué punto lo íntimo y las relaciones sexuales y amorosas forman parte fundamental del sistema social racializado y de racialización. Efectivamente, Fanon analiza la relación entre el hombre “negro” y la mujer “blanca” como uno de los mecanismos del “blanqueamiento” más poderosos. Sin embargo, el mismo Fanon, tal como otros autores posteriores, entre ellos Ann Laura Stoler (1995 y 2002), muestra también la complejidad de estas relaciones y sus co-construcciones. Esta complejidad parece ser olvidada por nuestro entrevistado, que tiende a esencializar tanto al hombre y mujer afrodescendientes como al hombre y la mujer “blancos”. En su libro *Carnal Knowledge and Imperial Power*, Ann Laura Stoler muestra, de hecho, hasta qué punto las categorías “blanca(o)” se reconstruyen en el contexto colonial, donde se vuelven cruciales las intersecciones entre la raza, el sexo, el género y la clase. Así, sin poner en duda los efectos de racialización sobre los colonizados, y, de modo específico, sobre las mujeres, hay que tener en cuenta el carácter dinámico de estas categorías, lo que permite visibilizar la agencia de las mismas personas racializadas como “negras” y su efecto sobre las relaciones de poder.

## Matizar el proceso del “blanqueamiento”: relaciones “interraciales” y sus implicaciones

Varios estudios (Vigoya *et al.* 2010; Vigoya y Hernández 2010) muestran que, en efecto, las mujeres afrodescendientes están en una posición de desventaja en cuanto a la búsqueda de pareja, condición que se traduce muchas veces, especialmente entre las mujeres afrodescendientes de clase media, en la soledad. Tal como lo muestra el discurso de nuestro entrevistado, el ascenso social de las personas racializadas como “negras” en la sociedad colombiana está a menudo asociado con el proceso de *blanqueamiento*, connotado por una cierta complicidad con el sistema de domina-

ción. No obstante, se trata de un concepto complejo que hay que matizar. En su artículo, Ahmed (2007, 159) analiza la “blanquedad” (*whiteness*) desde la fenomenología, mostrándola como un proceso complejo que excede a las personas en sí pero que se reproduce a través de *habitus* tanto personales como institucionales. Así, la “blanquedad” y el “mundo blanco” modelan no solamente los cuerpos sino también los espacios, orientados alrededor de ciertos cuerpos (“blancos”), más que de otros. En este sentido, la autora define el proceso del “blanqueamiento” como un intento de “no verse fuera del lugar”:

Cuando hablamos del “mar de blanquedad” o del “espacio blanco”, estamos hablando de la repetición del “pasar” [*passing*] de ciertos cuerpos y no de otros, sin ninguna duda. Sin embargo, sabemos que los cuerpos *no-blancos* habitan espacios blancos. Estos cuerpos se vuelven invisibles cuando los espacios están percibidos como blancos, del mismo modo que se vuelven hipervisibles cuando no pasan, lo que significa que “se quedan afuera” [“stand out”] y “separados” [“stand apart”]. (Ahmed 2007, 159)<sup>6</sup>

En su ponencia en el XIV Congreso de Antropología, organizado entre el 23 y el 26 de octubre de 2012 en Medellín, Mara Viveros Vigoya caracterizó el proceso de blanqueamiento, en el contexto colombiano, como un proceso multidimensional que hace referencia a los aspectos ideológico, social y personal. Como lo señalamos en la introducción, en el contexto colombiano, el proceso del blanqueamiento, desde el aspecto ideológico, está estrechamente vinculado con la ideología del mestizaje. En este sentido, el sexo y la raza, del mismo modo que las relaciones sexuales y amorosas “interraciales”, cobran una importancia fundamental. Aunque la ideología del mestizaje apunta hacia el blanqueamiento y el “mejoramiento de la raza”, el estudio de la experiencia de las parejas y familias “interraciales” y/o de aquellas personas afrodescendientes que han vivido en el “mundo blanco” muestra la complejidad de estos procesos.

El hecho de tener una pareja “blanca” no significa siempre que se ha buscado esta pareja, sino que puede ser un resultado de las relaciones sociales que la persona ha tenido y ha podido tener por el entorno en el cual vive. Una de mis entrevistadas, María (2011), una mujer Negra de Bogotá, de cuarenta años, profesora universitaria, lo expresa de la siguiente manera: “depende del entorno en el que tú vives. Creo que si hubiera nacido en Chocó pues hubiera tenido

<sup>6</sup> Traducción del autor.

a mi novio allá, chocoano. Pero acá (en Bogotá) era, digamos, muy difícil. Alguna vez me lo preguntó alguien también: ‘Oiga, ¿pero usted no tuvo ninguno novio negro?’, y yo: ‘¿Pero de dónde, de dónde lo saco?’”.

Al mismo tiempo, el hecho de que se cuestione a las personas afrodescendientes cuando no tienen parejas “negras” es significativo en sí, pues muestra la ventaja de las personas “blancas” —no marcadas—, quienes rara vez tienen que responder a estas preguntas. Pues, mientras que en la mayoría de los casos ni se imagina que una persona “blanca” podría estar con una persona afrodescendiente —que, por lo tanto, sigue siendo concebido como una excepción, aunque también sujeta a cambios recientes—, en el caso de las personas afrodescendientes se presupone que deberían estar con personas “negras”, lo que en sí es una esencialización.

Otro ejemplo, sin embargo, poco estudiado que nos permite matizar el concepto del blanqueamiento, es la experiencia de las parejas “blancas” o “mestizas”, de las personas afrodescendientes y de las mamás “blancas” o “mestizas”, que en muchos casos experimentan el proceso de racialización a través de sus parejas y/o sus hijos. Esta experiencia lleva, de hecho, a cierta “suspensión” de la identidad “desracializada” (Gunaratnam 2003) que goza del privilegio de no ser nombrada ni vista (Figueroa 2011, 127). Argumentamos que este ejemplo muestra hasta qué punto el proceso de la racialización afecta a toda la sociedad, poniendo a los individuos en unos roles y normas —más ventajosos para algunos grupos que para otros— que no son fáciles de superar, y el intento de hacerlo tiene un costo social y emocional grande. Así, varios de mis entrevistados de familias “inter raciales” cuentan cómo sus mamás tuvieron que, por un lado, pelear para que su relación con un hombre afrodescendiente fuese aceptada en su entorno social y familiar, y por el otro, cómo las mamás viven el proceso de racialización y de estigmatización a través de sus hijos:

“Muy duro, para mi mamá fue muy difícil, pero fue quizás una persona muy fuerte, que eso le ayudó como a ser fuerte, igual, a defender todo. Por ejemplo, en los episodios como los que siempre cuentan las personas negras acá, en Bogotá, que cuando veían [la gente] a un negro se rascaban las rodillas. Yo me acuerdo que mi mamá también, cuando nos subíamos a un bus, la gente hacía así [gesto de rascarse las rodillas] entonces mi mamá decía como “ignorantes, ¿no han visto nunca un negro!” no sé qué [...] y peleaba con la gente”.<sup>7</sup> (María 2011)

7 Entrevista con María, mujer Negra, de cuarenta años, profesora universitaria, de Bogotá.

Del mismo modo, comentarios del tipo: “Ay, que era de lindo, ¿no? Sí, qué pesar que sea negro”, que pueden soltar amigas “blancas” o “mestizas” de las mujeres afrodescendientes, tal como me lo contó una de mis entrevistadas, se pueden analizar de diferentes maneras. Aunque, por una parte, se deben a los prejuicios raciales y la estigmatización de los hombres afrodescendientes en la sociedad colombiana, también, en algunos casos, expresan la presión social sobre las mujeres “blancas” para no estar con los hombres afrodescendientes como pareja. Así, Pedro, un hombre afrodescendiente joven, de clase media, proveniente de la región del Pacífico, que se casó con una mujer “blanca” bogotana, me cuenta que varias de las amigas de su esposa le confesaron que ellas no se atrevían a tener un novio “negro” porque sabían que sería muy difícil defenderlo frente a sus familias y su entorno social, y ellas no estaban dispuestas a pasar por ello.

Estas experiencias muestran la intersección entre la raza, el género, el sexo y la intimidad, que forman parte íntegra y, de hecho, están en el centro de los procesos de racialización y del racismo, que a su vez transforman y moldean.

Finalmente, en la última parte, hablaré de la construcción de los cuerpos “negros” y su transformación vinculada a lo étnico y los espacios abiertos por el multiculturalismo.

## ¿De los cuerpos “negros” a los cuerpos “Afros”?

El cuerpo que somos está efectivamente regulado, controlado, normativizado, condicionado por un sistema de género diferenciador y discriminador para las mujeres, por unas instituciones concretas a gran escala (publicidad, moda, medios de comunicación, deporte, medicina [...]). Pero esta materialidad corporal es lo que somos, el cuerpo que tenemos, y puede ser (y de hecho lo está siendo) un agente perfecto en la confrontación, en la contestación, en la resistencia y en la reformulación de nuevas relaciones de género. (Esteban 2004, 42)

La cita de Mari Luz Esteban que introduce este apartado hace énfasis en el cuerpo como canalizador de regulaciones y normatividad del sistema de género —y hay que añadir, también, de raza, sexo y clase— y destaca que el cuerpo es también un lugar de resistencia y de transformación de estos sistemas normativos y de opresión. Basándome en los estudios de Fanon y de Sara Ahmed, previamente citados, buscaré mostrar, a

través de dos ejemplos concretos, cómo en el contexto multicultural urbano, los cuerpos de las personas afrodescendientes se vuelven un lugar de reproducción de las normas raciales y de género, pero también de resistencia y de transformación.

Como lo hemos visto, si en algunos sectores todavía existe una estilización para blanquear los cuerpos “negros”, en la época del multiculturalismo, y en algunos sectores, en especial los que reivindican su pertenencia étnica, hay una estilización de los cuerpos a través de lo “afro”. Así, una parte de la redefinición, desestigmatización y reivindicación de lo Negro y lo “afrocolombiano” pasa en gran parte por la reivindicación de la estética afro, que se recrea de manera permanente.

En este sentido, los cuerpos se vuelven un lugar de resistencia a la imposición de la estética occidental hegemónica. Uno de los elementos que traduce bien esta estilización de los cuerpos femeninos afro es el cabello, en especial, pero no sólo, el cabello femenino. De hecho, como lo cuentan varias de mis entrevistadas, el cabello se vuelve un lugar central de su construcción como mujeres Negras-Afrocolombianas. Muchas de ellas han conocido la presión social directa o indirecta para “blanquear” su “cabello natural” con las técnicas de planchado o alisado. Por lo tanto, el cambio y la “aceptación” de su propio cabello es un asunto profundamente social y desafía el ambiente racista que modela los cuerpos (Fanon 1973; Ahmed 2007). Celia, mujer Negra, joven, del Pacífico colombiano, que actualmente estudia una maestría en Bogotá, cuenta que la decisión de abandonar el alisado y volver a su “cabello natural” fue un proceso difícil, tanto por cierto desconocimiento (tenía que aprender a cuidarlo) como por la presión social y familiar. Cuando, después de varios meses de vida en Bogotá, con su cabello llevado de forma “natural”, fue a visitar a su familia en el Pacífico, su abuela afrodescendiente se escandalizó, pues no entendía cómo podía “andar así [no peinada] en Bogotá”, sobre todo si estudiaba en la universidad. Este caso muestra bien el “sentido común racista” integrado a veces por las mismas personas afrodescendientes, y la dominación de los valores “blancos” que asocian la textura, la forma o el color del cabello con la posición social de la persona, fuertemente connotada por su asignación racial. No obstante, al llevar el “cabello natural”, Celia afirma que se ha vuelto algo muy importante para ella misma y su posición política y social: pues es algo más que la estética, es un componente identitario y político de reivindicación étnica. Así, el cabello puede pasar de ser un elemento “molesto”, maltratador y traumático a ser uno de orgullo y reivindicación, lo que no significa

que las mujeres que llevan el “cabello afro” no sigan enfrentándose, sobre todo en la calle, a estereotipos raciales y, a veces, incluso a ataques. No obstante, el cabello, que es un elemento muy importante tanto del proceso de racialización y del blanqueamiento como de la reivindicación y resistencia, corre también el riesgo de volverse un elemento esencialista según el cual se valoraría lo “auténticamente Negro”. Sin embargo, la decisión de algunas mujeres de alisarse el cabello es compleja y está atravesada por muchos factores estéticos, sociales, raciales, de clase o de género, que se cruzan y manejan según los contextos espaciales y temporales.

Terminemos con otro ejemplo, en este caso masculino. Se trata de un caso no cotidiano, propio de un espacio particular, caracterizado por una de nuestras entrevistadas como el “circo de estereotipos”. Ella se refiere a un bar “afro” de clase media, en Bogotá, frecuentado mayormente por personas afrodescendientes y, al parecer, conocido por ser un lugar de “performatividad” (Butler 2007) de los cuerpos de los hombres afrodescendientes y de las mujeres “blancas”. Mi entrevistada, una mujer afrodescendiente, joven, de clase media, que vive, estudia y trabaja en Bogotá desde hace varios años, lo describe de la siguiente manera:

“Es una discoteca afro grandísima de tres pisos. En [este bar], tú sí ves a hombre afro con una mujer blanca. Y muy orgullosos, ¿sí? Exhíbiéndolas. Allí sí me recuerda el libro de Fanon, [...] entonces en [este bar] se ve mucho eso. Y a las blancas, las que van allá, les encanta ir con su novio afro, y uno se siente como en este circo de estereotipos. Entonces, el hombre afro baila muy bien, que tú ves algunos payasos así, que para la gente afro les importa un carajo, pero se está mostrando ante la mujer blanca. Y mujeres blancas muy, como muy estereotipadas también. La falda muy cortica, tacón muy alto, pelo muy largo, liso. Ellos no andan con una blanca de jean y camiseta. Ellos lo ven como poder, como una cosa muy buena”. (Francisca 2011)

Se trataría entonces de un lugar de intersección de estereotipos tanto raciales como sexuales y de género, afirmados y exaltados por los propios actores, en este caso los hombres afrodescendientes y las mujeres “blancas”.

Sin embargo, en este lugar los cuerpos “negros”, asociados con el baile y la calentura, tienen también una fuerte connotación geográfica, étnica y cultural. Pues, dicho de otro modo, en este lugar, no cualquier cuerpo visto como “negro” lo es. Así, este sitio se vuelve también un escenario de “lucha” por lo auténticamente

Negro, que en este caso toma un sentido esencialista. Uno de mis entrevistados, nacido y crecido en Bogotá, con pocos vínculos con las regiones consideradas como “negras”, afirma no frecuentar mucho este sitio porque no se siente a gusto. Para explicar su posición recurre muchas veces a los mismos estereotipos manejados por la sociedad mayoritaria sobre las personas afrodescendientes de las regiones consideradas como “negras”, es decir, la hipersexualización, la consideración de los hombres afrodescendientes como mujeriegos, etcétera. Al mismo tiempo, al ir a este sitio, a él se le recuerda constantemente, por parte de sus amigos afrodescendientes de las regiones “negras”, que no sabe bailar o que no conoce los códigos sociales de las relaciones de género. En fin, se le está recordando de manera permanente que él no es el “auténtico Negro”. Estas situaciones son muy dicentes, por un lado, de los diferentes matices que hay que introducir cuando hablamos del llamado “blaqueamiento”, pero también, de la complejidad de las relaciones raciales y de los estereotipos raciales que se expresan muchas veces a través de un discurso étnico o cultural.

## Conclusiones

En este artículo analizamos el proceso de racialización, en concreto, el proceso de racialización en los ámbitos social y cognitivo. A través del análisis del proceso de estereotipación y estigmatización racial sexualizada de las personas afrodescendientes, queríamos plantear dos temas más amplios: 1) mostrar a las personas afrodescendientes, en primera instancia, como agentes, y no solamente como víctimas, que contribuyen a la transformación o a la reproducción de la racialización, y, 2) ver hasta qué punto el multiculturalismo, tal como ha sido implementado en Colombia, permite una deconstrucción de las categorías raciales, y con ella, del proceso de racialización.

Basándome en los estudios de intersección entre la raza, el género, el sexo y la clase, y los que apuntan a la centralidad de esta intersección en los procesos de racialización, blanqueamiento y mestizaje, busqué mostrar la complejidad de los procesos de estigmatización y estereotipación racial sexualizada, en cuanto procesos que forman parte de la racialización estructural y cotidiana. Analizando la experiencia de varios de mis entrevistados en el contexto multicultural urbano, mostré a las personas afrodescendientes, en primera instancia, como agentes, y no como víctimas. Sin embargo, eso no significa que sus trayectorias y

agencias sean lineales. Como se presentó, se trata de procesos complejos que pasan por condiciones sociales, contextuales, y por el cuerpo mismo, y pueden tanto desafiar como reproducir los sistemas sociales racializados y de género.

En cuanto a nuestro segundo planteamiento, argumentamos que el multiculturalismo, en el contexto colombiano, no cuestiona los fundamentos raciales de la sociedad colombiana y, por lo tanto, no ataca el proceso de racialización en sí. Pues si bien reconoce —aunque tímidamente— el problema del racismo en la sociedad colombiana, el racismo no es planteado como un problema de la sociedad en su conjunto, sino de sus víctimas —en este caso, la población afrodescendiente— y de los individuos que actúan de manera explícita, y se asume voluntaria como racistas. En esta perspectiva, no habría una ruptura entre la ideología del mestizaje y el multiculturalismo, pues ambos, de modos diferentes, omiten el problema de las relaciones raciales y sus efectos.

Al mismo tiempo, planteé que las personas racializadas como “negras” que no han sido originalmente incluidas por el multiculturalismo —en nuestro caso, las personas afrodescendientes de familias “interraciales” de clase media de Bogotá— desafían el multiculturalismo y las estructuras sociales racializadas. Estas personas que trascienden las fronteras establecidas por la etno-racialización nos muestran hasta qué punto la racialización proviene de toda la sociedad y concierne a ella, y, por lo tanto, que al ser vista y tratada como un problema de la población afrodescendiente, no puede ser del todo remediada.

En este sentido, considero que el multiculturalismo corre el riesgo de perpetuar la racialización —a través de mecanismos nuevos— pero que al mismo tiempo contiene un potencial para atacarla. Pues se trata, desde mi punto de vista, de una elección entre la tolerancia y el respeto, dilema que no ha sido todavía resuelto y que será un lugar de tensiones, acciones y redefiniciones que, así como podrían seguir profundizando y reproduciendo las relaciones raciales de poder, podrían también implicar un cuestionamiento serio de los fundamentos racializados de la nación colombiana y contribuir a la construcción de una verdadera sociedad multicultural. ✱

## Referencias

1. Ahmed, Sara. 2007. A Phenomenology of Whiteness. *Feminist Theory* 8, n° 2: 149-168.

2. Bocarejo, Diana y Eduardo Restrepo. 2011. Introducción. *Revista Colombiana de Antropología* 47, n° 2: 7-13.
3. Bonilla-Silva, Eduardo. 1997. Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation. *American Sociological Review* 62, n° 3: 465-480.
4. Butler, Judith. 2007. *Género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica Ediciones.
5. Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). 2006. *Las mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del conflicto armado en Colombia*. Organización de los Estados Americanos, Washington. <<http://www.Cidh.org/countryrep/colombiamujeres06sp/informe%20mujeres%20colombia%202006%20espanol.pdf>>.
6. Crenshaw, Kimberlé. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 43, n° 6: 1241-1299.
7. Cunin, Elisabeth. 2003. La 'Negra Nieve' ou le racisme à fleur de peau. Regards croisés sur une caricature. *Bulletin Institut français d'études andines* 32, n° 2: 237-262.
8. Curiel, Ochy. 2007. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* 26: 92-101.
9. Essed, Philomena. 1991. *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. Vol. 2. Newbury Park: Sage Publications.
10. Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
11. Fanon, Frantz. 1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
12. Figueroa, Mónica Moreno. 2011. Naming Ourselves: Recognising Racism and Mestizaje in Mexico. En *Contesting Recognition: Culture, Identity and Citizenship*, eds. Janice McLaughlin, Peter Phillimore y Diane Richardson. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 122-143.
13. Gilroy, Paul. 1991. *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: The University of Chicago Press.
14. Goldberg, David Theo. 1993. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
15. Gunaratnam, Yasmin. 2003. *Researching Race and Ethnicity: Methods, Knowledge and Power*. Londres: Sage Publications Ltd.
16. Hall, Stuart. 2000. *The Multicultural Question*. Paper read at The Political Economy Research. Firth Hall Sheffield: Centre Annual Lecture. <[http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Stuart\\_Hall\\_The\\_multicultural\\_question.pdf](http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Stuart_Hall_The_multicultural_question.pdf)>.
17. Link, Bruce G. y Jo C. Phelan. 2001. Conceptualizing Stigma. *Annual Review of Sociology* 27: 363-385.
18. Lozano Lerma, Betty Ruth. 2010. El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La Manzana de la Discordia* 5, n° 2: 7-24.
19. Lugones, María. 2008. Colonialidad y género. *Tabula Rasa* 9: 73-101.
20. Oboler, Suzanne. 1996. *El mundo es racista y ajeno: orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
21. Organización de las Naciones Unidas (ONU). 2001. *Report of the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance*. 2001. Durban. <[http://www.un.org/WCAR/aconf189\\_12.pdf](http://www.un.org/WCAR/aconf189_12.pdf)>.
22. Oyèwùmí, Oyèrónké. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
23. Pitts, James P. 1974. The Study of Race Consciousness: Comments on New Directions. *The American Journal of Sociology* 80, n° 3: 665-687.
24. Programa de Poblaciones Afrodescendientes. 2011. *Proyecto Dignificación de los Afrodescendientes y de su Cultura a través de la Cátedra de Estudios afrocolombianos*. Bogotá: Secretaría de Educación, Alcaldía Mayor de Bogotá D.C. – SED-AECID.
25. Quijano, Aníbal. 2000. ¡Qué tal raza!. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6, n° 1: 37-45.
26. Sansone, Livio. 2003. *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
27. Serrano, José Fernando y Mara Viveros Vigoya. 2006. Regímenes de ordenamiento social y representaciones de diferencia en Colombia contemporánea. En *Sexualidad, es-*

- tigma y derechos humanos: desafíos para el acceso a la salud en América Latina*, eds. Carlos F. Cáceres, Gloria Careaga y Mario Pecheny Tim Frasca. Lima: FASPA/UPCH, 93-113.
28. Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham – Londres: Duke University Press.
29. Stoler, Ann Laura. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley – Los Ángeles: University of California Press.
30. Vigoya, Mara Viveros. 2001. *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: CES/Universidad Nacional de Colombia – Fundación Ford-Profamilia.
31. Vigoya, Mara Viveros. 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 *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, eds. Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Centro de Estudios Sociales, 247-279.
32. Vigoya, Mara Viveros. 2009. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios Feministas* 1: 63-81.
33. Vigoya, Mara Viveros y Franklin Gil Hernández. 2010. Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá. *Maguaré* 24: 99-130.
34. Vigoya, Mara Viveros, Fernando Urrea Giraldo, Carlos Viáfara López y Franklin Gil Hernández. 2010. *Proyecto 'raza', género y ascenso social: la experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali): Informe técnico final*. Bogotá: Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género – Universidad Nacional de Colombia.
35. Vigoya, Mara Viveros. 2012. *Blanqueamiento y ascenso social en una sociedad pigmentocrática*. Ponencia presentada en el XIV Congreso de Antropología. Universidad de Antioquia, Colombia.
36. Wade, Peter. 2009. Defining Blackness in Colombia. *Journal de la Société des Américanistes* 95, n° 1: 165-184.
37. Wade, Peter, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (eds.). 2008. *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Facultad de Ciencias Humanas – Centro de Estudios Sociales (CES) – Escuela de Estudios de Género.
38. Walker, Sheila S. (comp.). 2012. *Conocimiento desde adentro: los Afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Popayán: Universidad de Cauca.
39. Young, Harvey. 2010. The Black Body. En *Embodying Black Experience: Stillness, Critical Memory, and the Black Body*, ed. Harvey Young. Michigan: The University of Michigan Press, 1-26.

## Entrevistas

40. Francisca, nacida en Norte de Santander, de 27 años. Noviembre 30 de 2011.
41. María, nacida en Bogotá, de 40 años. Noviembre 17 de 2011.
42. Paula, nacida en Bogotá, de 28 años. Diciembre 23 de 2011.
43. Pedro, nacido en la Costa Pacífica, de 29 años. Octubre 10 de 2011.