¿AQUÍ NO HAY RACISMO?
PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES DE LOS RACISMOS EN LA VIDA COTIDIANA DE LOS ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DEL CHOCÓ, DIEGO LUIS CÓRDOBA

CHOCÓ

MANUELA CAICEDO BERDUGO - 2014
DIRIGIDO: AXEL ROJAS

A la memoria de mi tía Leyla Rosa Caicedo y de mi abuelo José Horacio Berdugo.

Dedicado a mi padre, Antonio Caicedo, y a mi madre, Maritza Berdugo, quienes inculcaron el amor por lo que hago; por las ganas de cambiar las realidades sociales injustas y desiguales. Particularmente agradezco a mi padre de quien heredé “los molestos genes” de negridad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 1

CAPÍTULO 1. REFLEXIVIDAD Y EL LUGAR DE LA ENUNCIACIÓN 16

1.1 Indagando a la investigadora y su lugar en la investigación 18

1.1.1 El racismo en carne propia 19

1.2 Retos metodológicos: los avatares del trabajo de campo 24

1.2.1 Antes de llegar al terreno 24
1.2.2 Desde el centro de Quibdó: viviendo en La Alameda 25
1.2.3 En casa de mi tía 27
1.2.4 Retos y dificultades en campo 33
Recapitulación 35

CAPÍTULO 2. DESCRIPCIÓN DENSA: CONTAR AL "OTRO" EN MEDIO DEL RACISMO 36

2.1 En el terreno 37

2.1.1 Mi llegada al terreno 37
2.1.2 Las clases en la UTCH 39
2.1.3 El bus y los "cholos": el racismo en vivo 42
2.1.4 El racismo también pasa por el cabello 47
2.1.5 La letra con hambre no entra: hablemos del paro estudiantil 51
Recapitulación 54

CAPÍTULO 3. CONFIGURACIONES RACIALES Y RACISMO 56

3.1 Pelo "malo" 57

3.1.2 Las extensiones: que parezca "natural" lo "prestado" 62
3.1.3 "Cabello malo": entre tensiones y resistencia 66
3.1.4 Venta y robo de cabello: el mercado "negro" del cabello/ el "cartel" del pelo 67

3.2. Entre "negros", "paisas", "cholos" y "enrazados" y otras categorías raciales 69

3.2.1. Diferentes maneras de ser negro 71
3.2.2. De "chamón" a "negro fino" 75
3.2.3 El loco del machete 81
3.2.4 El cuerpo también es racializado: la negridad ambivalente 84
3.2.5 Los "paisas" 88
3.2.6.Los "cholos" 93

3.3 ¿Aquí no hay racismo? 96

3.3.1. Ese "negro", venga mi "negrita", ve ese "chamón", la "paisita", el "cholito" 98

4. "El profesor es un espejo donde el alumno se refleja" 99

CONCLUSIONES. "RAZA": TODAS Y TODOS QUEDAN ADSCRITOS 107

ANEXOS 111

BIBLIOGRAFÍA 114

Mapa de Quibdó, realizado por la estudiante Maryam Garrido de la Universidad Tecnológica del Chocó, Diego Luis Córdoba.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a Axel Rojas, director, crítico y atento lector de la presente monografía quien, además, compartió conmigo sus conocimientos de investigador y docente, posibilitándome comprender los fenómenos desde otras perspectivas y me nutrió de su espíritu humanista. Principalmente agradezco su paciencia y comprensión, ya que las improntas de mi vida dificultaron la elaboración de este proyecto.

También agradezco a los estudiantes de los programas de Español y Literatura, Hotelería y Turismo y Enfermería de la Universidad Tecnológica del Chocó, Diego Luis Córdoba, (UTCH) por permitirme incursionar en sus universos, sus vivencias y por brindarme su confianza. Sin ellos no hubiese sido posible este trabajo. Especialmente, quiero agradecer a Yusi quien me ofreció su amistad, me abrió las puertas de su casa, me compartió sus secretos así como sus sueños y metas. Alexandra Castillo y Leidy Garrido Palacios, además de ser mis informantes, fueron unas grandes amigas, compartimos luchas y reivindicaciones en común.

A otros estudiantes de la UTCH que fueron significativos en el desarrollo del trabajo: Lexter Rodríguez, Jorge, Leidy, Luis Cuesta, Lisbeth Palacios, Leyla Jackelyne, Felipe, David Reyes, Danilo Córdoba y David Rentería. Especialmente a Maryam Garrido quien elaboró un mapa de Quibdó para la presente monografía.

Agradezco, de igual forma, a los docentes de la UTCH, quienes me permitieron estar en el día a día, compartir en las aulas y me dejaron acercarme al estudiantado. Domingo Rivas, clave para este trabajo, fue el puente que ayudó a establecer una relación con la institución, los docentes y estudiantes. Su apoyo fue incondicional y le agradezco sus sugerencias. Reconozco también a Jhonmer Hinestroza pues desarrollamos álgidos debates a propósito del racismo en la vida cotidiana de la UTCH; además, me alentó en los momentos difíciles; juntos compartimos las más profundas reflexiones y sentimientos de repudio que nos genera esta realidad social.

También quiero agradecer a la organización RastafarI Kush, por permitirme unirme a sus proyectos y articular el activismo con la academia. Me parece que de nada sirve

formular teorías e investigaciones si no cambiamos la realidad, así sea desde lo cotidiano y lo “más pequeño”. Particularmente, quiero agradecer a Ramses, por su cariño, amistad, sus consejos, su interés por esta investigación, la información que me entregó, así como las ideas, y sobre todo las ganas de luchar por un Chocó mejor y querer visibilizar a RastafarI de manera positiva en la sociedad quibdoseña.

A los profesores de la Universidad del Rosario, Diana Bocarejo, y Catalina Muñoz y de la Universidad Javeriana, Eduardo Restrepo, quienes de alguna manera me acompañaron y aportaron en el proceso de formulación de la presente monografía.

A mis compañeros del Rosario con quienes compartí reflexiones, charlas preocupaciones y debates. Especialmente, quiero agradecer a Juan Felipe Villamizar, María Camila González y Steven Sarria, quienes leyeron, corrigieron, sugirieron tanto en el ante proyecto como en el proyecto final. Pero sobre todo me brindaron apoyo cuando más lo necesité. También quiero agradecer a Fernando Murcia Sánchez por corregir rigurosamente la redacción y el estilo del proyecto y a Kelvin Machado por el apoyo incondicional.

Finalmente, pero no menos importante, agradezco a mi familia, quienes me ofrecieron su ayuda desde cada una de sus posibilidades. Empezaré con mi tía Luzmila Caicedo y mi padrino Jairo Machado, quienes me abrieron las puertas de su hogar de manera amorosa, me plantearon sus ideas y me ayudaron con los contactos en la UTCH. A mi prima Geysa López, quien fue mi mano derecha incondicional, me acompañó durante toda mi estadía en Quibdó. A mi tía fallecida Leyla Rosa Caicedo, por estar atenta a mi trabajo y ofrecerme de manera cariñosa contactos y herramientas para acercarme a la UTCH. A Mis primos, por darme sus ideas y brindarme ayuda cuando fue necesario: Denise, René, Tatiana, Karol, Andrés Felipe, Yilbert, Martín, Hanna y Luis Felipe.

Quiero resaltar el acompañamiento, el amor y apoyo incondicional de mis padres, Antonio Caicedo y Maritza Berdugo, durante todo este proceso, siempre estuvieron presentes. Gracias por el apoyo monetario, los consejos, las sugerencias, las correcciones y los álgidos debates. Sin ellos no hubiese sido posible este trabajo.

INTRODUCCIÓN

La ciudad de Quibdó, capital del departamento del Chocó, es reconocida a nivel nacional por ser una de las ciudades con mayor población "negra" en Colombia. Es, además, la segunda ciudad más lluviosa en el mundo. A pesar de esto, el agua potable es escasa, el acueducto tiene una reducida cobertura y tampoco cuenta con un sistema de alcantarillado en todos sus barrios. Según la Defensoría "la cobertura del acueducto en el departamento es de apenas del 22,5% y del 14,9 % en el alcantarillado, lo que muestra un rezago en comparación con el resto del país, donde alcanza el 83,7 y el 73,1 % respectivamente" (Suárez, 2014, p. 2). En las pocas casas donde llega el agua este servicio solo se presta durante no más de tres horas al día. Por tal motivo, sus habitantes se ven obligados a recurrir a algún sistema de almacenamiento como lo son tanques elevados, tanques subterráneos, tinas, entre otros, para recolectar el agua lluvia. Las calles de Quibdó en su gran mayoría no están pavimentadas; además, el sistema recolector de basuras es deficiente.

Los problemas anteriormente enunciados revisten la misma gravedad que los problemas presentes en muchas otras ciudades y pueblos de la región del pacífico colombiano. En esta zona se acentúan conflictos de carácter socio-económicos, entre ellos pobreza, desigualdad, baja cobertura educativa y una historia de continua violencia. No es gratuito que en esta región del país se presenten tan numerosas problemáticas; podríamos pensar, por tal motivo, que existe una correspondencia entre marginación social y la condición étnica. Aun así, el problema de pobreza presente en el Chocó no está dado solamente por su ubicación periférica con respecto a los centros de poder administrativos y políticos del país, también, cimentando este conflicto, existe un antecedente de separación geográfica que comienza con la historia de la esclavitud y se perpetúa a través de prácticas de olvido estatal y de corrupción local (Rodríguez, 2008).

Pese a todas estas problemáticas, la educación es bastante valorada por los habitantes de Quibdó. Se tiene registro de numerosos proyectos pedagógicos pensados y ejecutados por docentes de la región que lograron consolidarse obteniendo reconocimiento y estatus a nivel nacional. A pesar de estos valorados intentos, no toda la población en el

Chocó puede acceder a la educación e incluso los niveles de analfabetismos son altos. Según el Observatorio de Discriminación Racial de los Andes ("s.f."), "mientras 11 de cada 100 personas negras mayores de 15 años no saben leer ni escribir, para la población mestiza la cifra es de siete de cada 100". El panorama en la educación superior para la población "negra" del país tampoco es esperanzador: "tan solo ocho de cada 100 afrodescendientes cuentan con educación superior. En cambio 13 de cada 100 mestizos han terminado algún nivel de educación superior". En efecto, estos datos nos revelan que si bien el acceso a la educación en Colombia no está al alcance de todos, en lo que se refiere a la población "negra" se presenta una brecha entre quienes pueden acceder este derecho fundamental y quienes no, generando así hondos problemas de prolongada desigualdad.

El sistema educativo en Colombia no está diseñado para brindar cobertura en todo el país. Las universidades se encuentran ubicadas en las grandes capitales, y ponen a los pobladores de los departamentos más alejados en situación de segregación. No todos los "negros" por cuestiones económicas pueden migrar a otras ciudades a estudiar, y los pocos que sí lo logran se ven enfrentados a varios problemas, entre ellos el más visible es la carencia de recursos suficientes para sufragar los costos que implica vivir en otra ciudad. Su desplazamiento hacia las universidades implica encontrarse con un espacio ajeno a sus prácticas culturales habituales en donde se replican representaciones y prácticas racistas, tanto a nivel institucional como por parte de algunos docentes y estudiantes. Por otra parte, la preparación académica en sus regiones resulta precaria frente a los niveles de desarrollo dados en la cuidad. En efecto, todo esto entorpece el proceso de aprendizaje y en algunos casos se convierten en los factores de deserción estudiantil (Rodríguez, Sierra y Cavelier, 2008).

En Quibdó se encuentra ubicada la Universidad Tecnológica del Chocó, Diego Luis Córdoba - UTCH- y aunque existen otras universidades de carácter privado, esta es la que tiene mayor acogida entre los chocoanos por ser una universidad pública y porque se presenta como la institución de educación superior más importante del departamento. En el contexto universitario algunas prácticas y representaciones entre estudiantes, e incluso docentes, están sustentadas a través de ideas raciales que se refuerzan con imaginarios y estereotipos que categorizan, otrerizan y ponen al margen a los otros estudiantes.

Bajo tal contexto, en esta monografía analizo las dinámicas de la racialización desde las prácticas y representaciones racistas que operan en la vida cotidiana de los estudiantes en la UTCH. En particular examino los elementos que están en la base de la construcción racial, es decir las ideas y nociones que definen a los "otros" racializados, así como las manifestaciones cotidianas de los juicios elaborados a partir de la idea de "raza". Así que, en un escenario como la universidad, donde constantemente está en juego la construcción de conocimiento y la competitividad intelectual, este tipo de estereotipos cobran mayor relevancia.

En esta investigación encontré una dificultad que tiene que ver con una de las características propias del racismo, la negación de su existencia. A pesar de que en principio tenía claro que el racismo no gozaba abiertamente de legitimidad jurídica en el contexto colombiano y que, en parte, se encubre con ciertos discursos *multi-culturalistas*, me sorprendió constantemente que algunos estudiantes *Utechinos* afirmaran, sin mayor cuestionamiento, que "*aquí no hay racismo porque todos somos negros*" y por tanto dieran por sentado que este fenómeno es inexistente. No obstante, en la UTCH, no todos las y los estudiantes son "negros". Además, las prácticas racistas no pueden ser leídas de forma unidireccional: "blancos" contra "negros" sino más bien se constituye como un fenómeno heterogéneo multidireccional donde todos los grupos racializados están involucrados.

Ahora bien, la afirmación "aquí no hay racismo", me llevó a preguntarme ¿Cómo comprender el racismo cuando algunos estudiantes ni siquiera lo reconocían como fenómeno? Aceptar o manifestar, abiertamente, que se ha sido discriminado racialmente es ponerse en posiciones devaluadas que no todo el mundo quiere asumir. Por ello, preguntarse por un racismo más cotidiano, de alguna manera "aceptado" y poco cuestionado, no fue una tarea fácil; más aún en el contexto universitario, donde opera un discurso de lo políticamente correcto.

A partir de mi trabajo de campo realizado en Quibdó, específicamente en la Universidad Tecnología del Chocó, me propongo responder varios interrogantes o preguntas de investigación que es necesario considerar de forma explícita. ¿Qué es ser "negro" en Quibdó?, y ¿cómo funciona la "negridad" en la UTCH? Aluden a la construcción de la "negridad" en el espacio específico analizado. De allí en adelante surgen

cuestionamientos en distintos niveles del problema, por ejemplo, ¿qué categorías raciales se construyen y operan en la vida cotidiana de los estudiantes de la UTCH?, ¿qué usos y sentidos se le dan a dichas categorías?, ¿cómo son pensados y representados por sus compañeros los estudiantes que son racialmente marcados como "negros" y cómo dichos estudiantes se piensan y recrean ellos mismos? Y, finalmente, ¿cómo se expresa y representa el racismo? Todas estas preguntas obedecen a la manera en la que se representa el fenómeno y cómo éste tiene su correlato en la práctica y, al intentar sopesarlas y apuntar a hipótesis de sentido, es posible abordar la investigación en todos sus matices y complejidades.

LOS DEBATES: ¡OJO CON LA RAZA!

El racismo ha sido equívocamente presentado como un problema asociado simplemente a la distinción y diferenciación negativa por lo fenotípico, es decir, por el aspecto exterior de una persona: su color de piel, su cabello, la forma de su nariz y ojos. Aunque esa pueda ser la motivación manifiesta del racismo, el aspecto central del problema es que esta distinción se traduce en exclusión, marginamiento y desigualdad.

En otras palabras, la gente "negra" no es discriminada exclusivamente por tener la tez más oscura, sino porque desde los procesos coloniales de dominación las y los "negros" fueron puestos y concebidos como inferiores en relación con la población "blanca" y española. Entonces, si estos aspectos históricos no son tomados en cuenta y reparados, los intentos políticos por socavar la realidad del racismo serán fallidos.

Colombia sigue siendo pensado e imaginado como el resultado de una mezcla étnica entre españoles, indígenas y africanos. Aventuradamente, se llega a afirmar que el racismo solo hace parte de un pasado vergonzoso. A su vez, estas ideas son reforzadas con el discurso del multiculturalismo, en consonancia con la Constitución de 1991, como ese gran paradigma que reconoce la diferencia étnica y cultural. Sin embargo, paradójicamente, el país se consagra como multicultural y pluriétnico y a su vez tiene una ley que penaliza el racismo. Esto quiere decir que la nación colombiana no ha logrado "conciliar" con la diferencia, y el Estado se pone en aprietos al glorificarse como un país diverso.

Ahora bien, en la academia colombiana de antropología el debate alrededor de racismo y "raza" es álgido y, aunque existe un consenso de que la "raza" no tiene ningún

fundamento como categoría biológica -las "razas" humanas no existen-, se ha abierto un debate sobre si el concepto de "raza", como categoría analítica, debe o no emplearse en los estudios sobre el racismo.

En las décadas del 80 y 90 del siglo XX, la "raza" fue rechazada como categoría analítica ya que fue asociaba al racismo y, por ende, políticamente era incorrecto apelar a ella. Esto implicó que en vez de "raza" se emplearan otros términos tales como *etnia*, *etnicidad, grupo étnico* y *cultura* (Arias y Restrepo, 2010). Actualmente se percibe una menor incomodidad por emplear la noción de "raza" y esto tiene que ver, en gran parte, por la influencia de trabajos académicos estadounidenses que se han encargado de privilegiar la "raza" como categoría analítica.

Sin embargo, como señala Arias y Restrepo, muchos de los estudios han tomado con ligereza el concepto de "raza". En este sentido, se evidencia una de las caras de la moneda: la fascinación por el empleo del término "raza" en los análisis académicos. La otra cara, de lo que parece ser esta encrucijada, apunta a la manera en la cual algunos autores remiten la categoría "raza" a una mera construcción histórica y social, pero al mismo tiempo, paradójicamente, la desconocen en los análisis adelantados sobre los más disímiles pasados o presentes (Arias y Restrepo, 2010, p.48).

No obstante, esto no quiere decir que todos los estudios antropológicos hayan llegado a un consenso donde se incluyan los análisis en clave de "raza"; incluso, todavía sigue siendo políticamente incorrecto para algunos autores emplearla. Desde mi perspectiva, es recomendable no silenciar la categoría. Por el contrario, debe ser estudiada críticamente y examinada en detalle, pues para entender el racismo y la "raza" es menester comprender el proceso colonial que conformó a la población indígena y africana de maneras particulares. Retomando a Restrepo (2009), es posible afirmar que "las estrategias de otrerización y las modalidades de dominación colonial no se encuentran sepultadas en el pasado, sino que habitan e interpelan nuestro presente" (p. 175).

Teniendo en cuenta lo anterior, el concepto de "raza" no se debe ver solo como un constructo social e histórico, sino también como una singularidad, una particularidad que se encierra en los escenarios de lo concreto en la UTCH y se descubrió a través del trabajo en campo. Para la presente investigación, el concepto de "raza" es de vital importancia en

virtud de ver de qué manera operan las dinámicas y las relaciones raciales, es decir, la forma en la cual los estudiantes organizan y clasifican el mundo a través de la idea de "raza" y cuáles son las normas sociales adscriptas. A través de la categoría "raza" es que se puede comprender el racismo, la articulación con el pasado colonial y la vigencia del sistema de subalternización con base en presupuestos raciales.

***

No se puede negar el interés de la antropología colombiana por estudiar "lo negro" no solo como una unidad de análisis, sino a través de problemas y líneas de investigación que se han encargado de posicionar y diversificar el problema . En particular, el tema de la discriminación racial ha sido abordado por algunos autores que han elaborado esfuerzos importantes para lograr hacer visible este fenómeno en el plano público y dentro de los espacios académicos, desde diferentes perspectivas y propuestas metodológicas.

Antes de precisar sobre estas líneas de investigación, es necesario mencionar algunos autores de obligatoria referencia; unos pioneros y otros posteriores, puesto que su trabajo ayudó a que los estudios sobre lo "negro" pudieran consolidarse en Colombia. Entre los pioneros, es necesario mencionar a los antropólogos Aquiles Escalante, Nina S. de Friedemann y Rogerio Velásquez. Y hacía la década de los noventa, encontramos otros autores, como Jaime Arocha, Alexander Cifuentes, Germán Colmenares, Nicolás del Castillo, Anne Marie Losonczy, Peter Wade, Norman Whitten y William Villa (Restrepo, 2005).

Aunque estos estudios son relevantes para las investigaciones sobre lo "negro" en el país, para la presente monografía no constituyen referentes teóricos fundamentales. Más bien, existe otra serie de autores y debates que apuntan al estudio de las problemáticas del racismo en el ámbito de las ciencias sociales en Colombia. Catalina Cavelier Adarve (2007) clasifica dichos estudios en cinco líneas y problemáticas de investigación. La primera línea, apunta a una perspectiva histórica que propone desentrañar los discursos sobre la diferencia. La preocupación está en estudiar el período colonial de los siglos XIX y XX, particularmente nociones como la desigualdad, la "raza", la homogeneidad y el mestizaje; a partir de este análisis se podría dar cuenta de la densidad histórica de los discursos y

prácticas racistas que aún perduran en la actualidad (Castro, 2005; Múnera, 2005; Chávez, 2007).

La segunda línea de investigación, propuesta por Cavelier (2007), trata sobre las identidades étnico-raciales (Wade, 1997; Mosquera, Rosero, 1998; Cunin, 2003). Allí, se examinan las estrategias que adoptan las personas "negras" para integrarse a la sociedad, las cuales se organizan a partir de una dinámica de integración-exclusión coexistente. Wade (1997) señala que la discriminación racial no es una cuestión asociada únicamente al aspecto fenotípico de las personas. Los sujetos no discriminan al "otro" racializado simplemente por tener la nariz o los labios de una manera particular. El problema no se reduce únicamente al aspecto fenotípico, sino que la discriminación tiene que ver con la idea de concebir la "raza" como un instrumento de dominación colonial que re-produce relaciones de desigualdad.

Por su parte, Mosquera (1998) piensa el fenómeno de las migraciones y de la inserción de la población en las capitales a través de la educación. Lo hace mediante un análisis sobre las formas por las que las personas "negras" que migran a las capitales se ven discriminadas racialmente en diferentes situaciones de la vida cotidiana; por ejemplo, a la hora de conseguir un empleo o una vivienda. Mosquera da luces al plantear la importancia de las trayectorias de vida de las personas que han tenido experiencias racistas.

La tercera línea de investigación para Cavelier (2007), se ocupa de comprender cómo se constituyen los imaginarios por los cuales se valora la diferencia; las ideas claves son los estereotipos y prejuicios raciales como parte de un colectivo racializado (Viveros 2002; 2003; 2004; Vásquez 2007; Viveros 2007; Rosero 2007). La relación entre clase y "raza" se configura como la cuarta línea de investigación planteada por Cavelier; por un lado, podemos identificar los análisis estadísticos de la desigualdad socio-racial (Urrea, Quintin et al. 2000; Barbary y Urrea 2004; Urrea, Viáfara López et al. 2007); por el otro, encontramos el trabajo de Mara Viveros (2004) que se refiere a las clases medias "negras" en Bogotá, en el cual se desmarca el imaginario de que la población "negra" necesariamente ha de ser pobre y explica que las nociones de "blanco" o "negro" son categorías que existen y operan únicamente de manera relacional. Es decir, lo "negro" existe en tanto exista su opuesto, lo blanco.

La quinta línea de investigación, según Cavelier (2007), propone soluciones frente a la problemática del racismo y la exclusión histórica que han sufrido las poblaciones "negras" en Colombia. Esta postura la podemos enmarcar en la vertiente de *las afro-reparaciones* y *la acción afirmativa* (Mosquera, 1991; 1999; 2000; Almario, 2007; Lao-Montes, 2007; Mosquera Rosero, 2007).

Sumado a lo anterior, Serna (2001) precisa que en los últimos diez años se ha venido incrementando las investigaciones que indagan diferentes líneas de análisis sobre lo "negro", particularmente, el género y la sexualidad, la interseccionalidad entre "raza" y clase, y el racismo en ámbitos escolares. Dichos estudios, en su mayoría, corresponden a trabajos de grado presentados en las facultades de ciencias sociales de las diferentes instituciones estatales entre los cuales se destaca Abello (2003), Torres (2005), Jiménez (2005), Quintero (2005), Viveros (2008), Arango (2009), García y Gutiérrez (2003) y Serna (2011).

En este contexto, algunos autores han llegado a ciertos acuerdos al momento de conceptualizar el racismo (Wade, 1997, 2000; Grueso, 1998; Pardo, 1997; Mosquera, 2000; Urrea, 2002; Cunin, 2000; Escobar, 1999; Restrepo, 2004, Almario, 2007) pues plantean que este no es un fenómeno que tenga una forma única de manifestarse, sino que, por el contrario, se adapta, se modifica y estructura dependiendo del contexto histórico, económico, político y geográfico concreto. Por lo tanto, en esta investigación se retoma dicha postura en la cual es menester conceptualizar el racismo como una pluralidad, los racismos, en vez de una singularidad, el racismo.

Sumado a lo anterior, se pueden encontrar algunas distinciones conceptuales alrededor de la noción de racismo. En la década de 1960 en Estados Unidos, los militantes de los Derechos Civiles plantearon dos niveles de racismo, un *racismo institucional*, y un *racismo individual*. En un intento por analizar la persistencia tanto de las desigualdades como de las estratificaciones raciales de su contexto, los militantes se preguntaron y se encargaron de comprender la desigualdad estructural que afectaba a la población "negra" no solo desde los prejuicios, las intenciones y los comportamientos, evidentemente racistas, sino desde los dispositivos que perpetuaban el poder de los blancos desfavoreciendo sistemáticamente a los negros. (Bonilla-silva, 2001 en Quintero, 2013, p.76)

Alrededor de estas distinciones surgieron amplias críticas teóricas. Por un lado, a la noción de *racismo institucional* se le criticaba por solo identificar las relaciones estructurales en un aparato regido por diferentes funciones, sin tener en cuenta el papel de la ideología en la estructura del racismo en la sociedad. (Essed, 1991 en Quintero, 2013). Aunque a pesar de que otros autores sí consideraban el factor ideológico, se les criticaba su limitada perspectiva, en el sentido de que no estudiaban cómo esa ideología llegó a institucionalizarse.

Por el otro lado, el *racismo individual*, el cual tiene que ver con los actos racistas cometidos abiertamente por los individuos, plantea examinar las actitudes de los individuos para determinar los niveles de racismo en la sociedad. Una de las criticas más importantes a esta conceptualización sostiene que al considerar que el racismo emerge de casos aislados de individuos racistas y no de la sociedad como un sistema, desconoce que las instituciones también son racistas y, por lo tanto, solo se limita a determinar individuos prejuiciados en malos o buenos (Bonilla-Silva, 2001 en Quintero, 2013, p.77).

Estas perspectivas resultan útiles en la medida en que sitúan un marco general del debate que se ha construido históricamente sobre el tratamiento del concepto, sus nociones y posturas. Y aunque muchas de ellas no se apliquen al desarrollo de esta investigación, sí me permitieron configurar una posición investigativa. Más bien, otro tipo de teorías, como el *racismo cotidiano*, propuesto por Essed, que surge además como una forma de superar esta dicotomía entre el racismo *institucional* e *individual*, sí es tomado como un referente conceptual. Essed, entiende el racismo como un *proceso social*, donde además pone en evidencia la interdependencia entre las instituciones y estructuras sociales con las prácticas en la vida diaria. En otras palabras, las dimensiones micro y macro del racismo se encuentran en una relación de interdependencia; el racismo estructural está anclado a un "sistema de desigualdades estructurales y a un proceso histórico, ambos creados y recreados a través de prácticas rutinarias (Essed, 1991, p. 39).

Si bien, en este trabajo retomamos algunos de estos debates y propuestas conceptuales para proponer una discusión teórica y metodológica alrededor de los estudios de los racismos, no solo a nivel cualitativo, sino que también involucren el plano de lo cotidiano y el cuerpo como elemento fundamental que encarna los procesos de racialización

y racismo en la UTCH. Esta perspectiva es relevante, puesto que devela que es allí en lo cotidiano donde las prácticas y representaciones racistas se manifiestan de manera naturaliza normalizada y silenciada. Pero también, desde lo cotidiano, en las "pequeñas cosas" es donde se pueden combatir los racismos día a día.

CATEGORÍAS USADAS

Hoy en día, está en boga usar términos considerados políticamente correctos como "afrocolombiano", "afrodescendientes" "grupos étnicos", entre otros. No obstante, en esta monografía hago uso de otras categorías: "negro", "raza", "paisa", "cholo", etc. Lo anterior se justifica por dos motivos: el primero tiene que ver con el uso local de estas categorías; quise privilegiar los usos que las y los estudiantes le dan y no imponer categorías que ellos no emplean en el día a día.

El segundo motivo, está anclado a la posición política y teórica que tomé dentro de los álgidos debates antropológicos y políticos relacionados con la situación de la *gente negra* en Colombia, que también incluyen otros tipo de actores de índole distinta a la académica, tales como el Estado colombiano, la jurisprudencia, las organizaciones de las comunidades negras y afrocolombianas, entre otros. A continuación, presentaré, *grosso modo*, en qué consiste dicho debate.

Por un lado encontramos una posición dentro de la discusión que le apuesta a eliminar el uso de términos tales como "raza" o "negro", arguyendo que si se apela a estas categorías se estaría incurriendo de nuevo en prácticas propias del sistema colonialista racista, que tanto daño le han hecho al país. Por otro, están las perspectivas que señalan que al eliminar estas categorías no se está resolviendo el problema de la discriminación racial; por el contrario, se deben usar, en términos analíticos, con el propósito de comprender cómo operan las dinámicas en las que se encuentra inmersa la *gente negra* en Colombia. Peter Wade (1997) precisa esta idea, al explicar que se debe distinguir analíticamente "las palabras de las cosas", haciendo explícita la diferencia entre etnicidad y raza.

La feminista Nancy Fraser (1997) plantea que no se trata de desconocer unas categorías e invisibilizar las otras, sino comprender que cada una, como "afrocolombiano" y "negro", tienen usos en escenarios distintos y por ello ambas categorías se deben estudiar.

Finalmente, opté por usar la categoría "negro" por una posición política relacionada con el combate contra el racismo, no solo en un intento por tornar positiva una palabra que se encuentra sumamente estigmatizada y devaluada, sino porque considero que si como negros fuimos sometidos, como negros nos liberamos.

METODOLOGÍA

La presente monografía es una investigación de carácter cualitativo que explora un problema de investigación poco tratado en la antropología colombiana: prácticas y representaciones racistas en contextos universitarios. Es el resultado de observaciones de campo, entrevistas a profundidad, revisión del periódico institucional de la UTCH del año 2009 al 2012 y una reflexión sobre mi propia experiencia.

El problema fue abordado a través de un acercamiento etnográfico y biográfico. Se examinaron las percepciones de las y los estudiantes, pero también sus prácticas cotidianas. Se realizaron nueve entrevistas a profundidad a cinco hombres y a tres mujeres entre los dieciocho y treinta años, así como una entrevista piloto. El único criterio que se usó para la selección de los entrevistados fue el de ser estudiantes de la UTCH. En el desarrollo de la investigación comprendí que las herramientas metodológicas propicias para estudiar los racismos, y las dinámicas que se forman en torno a los mismos, tienen que ver con la observación participante, las interacciones cara a cara y compartir el día a día con los estudiantes desde la percepción de sus rutinas y "las pequeñas circunstancias".

Es necesario señalar que esta investigación fue guiada por mi experiencia como estudiante "negra" en la Universidad del Rosario –UR-, donde vivencié, en diferentes oportunidades, el racismo en "carne propia". Fue en este escenario donde me pregunté por el racismo en contextos universitarios y elaboré una serie de reflexiones alrededor de las prácticas y discursos de clasificación y diferenciación, haciendo mayor énfasis en la construcción de las diversas categorías raciales que operan en la vida cotidiana. Por medio de mi interacción en el ámbito académico, de las consultas bibliográficas, e inclusive a través de mi propia experiencia, logré evidenciar que las representaciones, así como algunas prácticas entre estudiantes, están basadas en estereotipos e imaginarios. Me di cuenta que los estudiantes "negros" son valorados para las actividades deportivas o

folclóricas, pero en otros campos de la universidad, considerados más "intelectuales", son relegados (García, 2006).

Inicié entonces una investigación preliminar en la UR, donde pensé y diseñé algunos ejercicios prácticos como puntos de partida y acercamiento a su universo social: 1) Realicé entrevistas semi estructuradas a algunos estudiantes y docentes; 2) Me vinculé al grupo institucional de danzas folclóricas; 3) revisé el periódico institucional *Nova Et Vetera* desde el año 2009 hasta el 2012 y por último, 4) elaboré una autobiografía como estudiante negra rosarista.

Reflexionar en torno al espacio de la Universidad del Rosario me dio luces para pensar metodológicamente cómo estudiar los racismos en un nivel cualitativo en la UTCH. Me di cuenta que el formato de una entrevista semi estructurada no me permitía acércame de manera intima a las percepciones, opiniones y experiencias que han vivenciado los estudiantes y docentes en torno al racismo; por ello, en esta investigación preferí hacer uso de las conversaciones informales y las entrevistas abiertas, porque me permitieron acceder, más fácilmente y con mayor naturalidad, a los relatos de los estudiantes alrededor de los racismos (Essed, 1990; 1991).

El grupo institucional de danzas me permitió examinar las relaciones, asociaciones y representaciones que se construyen entre cuerpo, danza y racialización; la percepción común es que las "danzas negras" son interpretadas a través de movimientos "bruscos", "exagerados" y "rápidos" en contraste con las danzas andinas (entendidas como 'blancas') en las que los movimientos son "refinados" y "pulidos". Estos elementos me dieron luces para pensar el cuerpo en la UTCH a través de dos dimensiones. Por un lado, cómo la forma de bailar ubica inmediatamente a las y los estudiantes en categorías raciales concretas, y a su vez, éstas hacen parte de diferenciadores culturales específicos entra cada grupo humano marcado racialmente en Quibdó. Por el otro, la manera en la cual los estudiantes llevan sus cuerpos, peinados y estéticas.

El periódico *Nova Et Vetera,* fue la herramienta principal para analizar los discursos institucionales en los cuales se presenta lo "negro" a partir de categorías raciales consideradas "políticamente correctas" (afrodescendiente, afrocolombianos, etc.) en congruencia con los discursos del multiculturalismo. Aunque en la UTCH hice el ejercicio

de revisar los periódicos institucionales, donde también se evidenciaron los discursos institucionales, debo precisar que no me ocupe de ello, sino más bien privilegié otros escenarios que son transitados constantemente por las y los estudiantes: su vida cotidiana.

Por último, en la elaboración de mi autobiografía pude trazar mi trayectoria como estudiante rosarista marcada racialmente como "negra", a través de un nivel de autorreflexión que me permitió salirme de mis propios prejuicios y pensar en torno a los racismos, que en algunas ocasiones fueron naturalizados, incorporados y borrados por la costumbre. Una vez, viviendo en Quibdó, este ejercicio se hizo aún más complejo, pues develó que los marcadores raciales son contextuales y situados, pasé de "negra" en la UR a "blanca" y "negra ambivalente" en la UTCH (en el capítulo 3 desarrollo este punto).

Mi preocupación por las prácticas racistas dentro de la Universidad del Rosario se desplazó hacia la identificación de las dinámicas de racialización, así como las representaciones y manifestaciones racistas en la UTCH. La universidad del Chocó acaparó toda mi investigación, si bien antes tenía pensado estudiar las dos instituciones, tanto la UR como la UTCH, debo confesar que una vez en campo en Quibdó, el escenario que encontré fue tan complejo que ameritó que en toda la monografía me dedicara a estudiar únicamente dicho universo.

La dificultad inicial que tuve con este trabajo fue principalmente metodológica: ¿cómo estudiar los racismos en concreto? Si bien en las ciencias sociales colombianas y en la literatura que trata sobre la discriminación racial hay claves para estudiar este fenómeno, no lograba concretar los enunciados teóricos en la vida cotidiana de los estudiantes de la UTCH. Me di cuenta que hacen falta estudios que analicen, desde un nivel cualitativo, las prácticas de los racismos en contextos universitarios, aunque a nivel de la escuela y de la educación media se hayan elaborado más aproximaciones y estudios relevantes (García, 2006; Vásquez 2005; Escobar, 2010).

La mayoría de estudios en clave de raza, proponen que para comprender los racismos se debe estudiar el discurso anclado a las prácticas y representaciones, sin embargo, para el caso de la UTCH, este enunciado no fue fácil de desarrollar. Más bien, lo cotidiano: las prácticas diarias de los estudiantes, por ejemplo cómo llevan sus cabellos, así como las relaciones cara a cara que consolidan tanto en las aulas de clase, como en el

transporte publico, en las fiestas colectivas, o en escenarios como la rumba, se consolidaron como los objetos de observación que me permitieron develar que en dichos escenarios es donde afloran las complejas manifestaciones de los racismos.

A partir del trabajo de campo adelantado en la UTCH, pude constatar que los racismos se caracterizan por su multiplicidad, se yuxtaponen y en ocasiones se contradicen. Por ellos, la metodología aquí propuesta centra su análisis en las prácticas cotidianas de los estudiantes, cuyas pautas de comportamiento, estética, "buena presentación personal", entre otros, se exponen tanto dentro como fuera de las aulas.

Por ultimo, presento algunas ideas claves que ayudan a una mejor comprensión de los racismos cotidianos. En primer lugar, las categorías raciales adquieren significados dependiendo de sus contextos específicos, además estas son relacionales. Es decir, lo "negro" cobra significado cuando existe lo "blanco". En segundo lugar, no todos los actos de diferenciación hacen parte de la esfera racista, pero la esfera racista sí hace parte de los actos de diferenciación. En otras palabras, las personas no son discriminadas exclusivamente por cuestiones raciales, también se pueden articular otros sistemas de subalternización tales como el género, la clase y la edad. Finalmente, situar e historizar los fenómenos resulta fundamental porque podemos dar cuenta bajo qué escenario se materializan los racismos y qué elementos históricos han constituido dicho escenario de esa manera y no de otra.

LA ESTRUCTURA DEL TEXTO

Esta monografía está dividida en tres partes: la primera se ocupa de las vicisitudes del trabajo de campo, pero sobre todo del papel de la investigadora; tanto de su reflexividad como del lugar desde el cual se enuncia el cocimiento. Este capítulo está anclado a los debates que algunos autores denominan *locus de enunciación*. María Gisela Hadad (2007), plantea que "el científico social no enuncia desde un *no-lugar*, desde un limbo aséptico y neutral, ya que su sola ubicación espacio temporal y la existencia de su corporeidad lo hacen un *ser situado"* (p. 17). En éste sentido, quise evidenciar cuál fue el lugar de enunciación desde donde se produjo el conocimiento que me permitió el desarrollo de la investigación.

En la segunda parte, propongo una *descripción densa* de la información obtenida durante la realización del trabajo de campo. Se encuentran descripciones detalladas de las observaciones de campo que me permitieron examinar cómo se constituyen las categorías raciales y cómo operan las prácticas y representaciones racistas en la UTCH. Siguiendo a Clifford Geertz (1992) tomé en cuenta esas *pequeñas circunstancias* para analizar de qué manera se manifiesta la discriminación racial. De ahí, que privilegiar la vida cotidiana y la observación fueron una de las herramientas más relevantes para el estudio de los racismos.

Finalmente, la última parte se centra en analizar cómo se configura y se produce la racialización, es decir, cómo la "raza" opera en diferentes contextos. En particular, me ocupo de cómo se produce y cuáles son los rasgos de la "negridad" en Quibdó. Exploro las diferentes maneras de ser "negro" que atraviesan la noción de clase, género y cuerpo, además, de lo que he llamado la 'negridad ambivalente'; en otras palabras, cómo se "entra" y se "sale" de lo negro. Por ejemplo, cómo un sujeto visto como "negro" en cierto lugar pasa a ser "no-negro" en otro.

Este capítulo está inscrito en los debates sobre "raza" y racismo que paulatinamente se han posicionado en los estudios antropológicos. Sin embargo, se requieren más trabajos con armazones teóricos que incluyan perspectivas cualitativas y evidencien la ambigüedad, tensión y contextualización de lo racial.

CAPÍTULO 1

REFLEXIVIDAD Y EL LUGAR DE LA ENUNCIACIÓN

> *Lejos de preceder el objeto al punto de vista, se diría que es el punto de vista el que crea el objeto.*
>
> (Saussure, 1986, p.16)

En este capítulo pretendo exponer las vicisitudes de mi trabajo en campo, junto con sus retos, aciertos y desaciertos, con el propósito de evidenciar que los resultados que arroja esta investigación están vinculados a mi actuar como investigadora social. Por ello constantemente reflexiono entorno a cómo incide mi presencia en el campo y cómo esta me permite hacer visible algunas perspectivas así como borrar y silenciar ciertos universos que me propongo estudiar. Así pues, el propósito de este apartado es reflexionar sobre los avatares que implica el trabajo de campo, la incidencia de mi subjetividad en el proceso investigativo y, por supuesto, el lugar desde el cual se enuncia el conocimiento (Mag ma, 2012).

Más allá de ser un relato testimonial de mis experiencias etnográficas propongo trascender el dualismo "sujeto-objeto" sin negar, por supuesto, las desigualdades y diferencias existentes entre, en mi caso, la antropóloga externa al grupo estudiado, y los estudiantes utechinos (Dietz, 2011). En este mismo sentido, este capítulo aborda un problema referente al lugar de enunciación a partir el cual se elabora el discurso, pues todos escribimos desde un espacio concreto en el mundo y, aunque no escogemos dicho lugar, en este caso opté por hablar desde él: "la negridad". Hablar desde "la negridad" no implica generar ningún tipo de autoridad o mayor legitimidad, sino hacer explícito que mi "objeto" de estudio se encuentra profundamente ligado a vivencias y preguntas que han surgido en el trascurso de mi vida. De esta forma yo también, durante mi indagación, resulté siendo mi "objeto" de estudio.

El reconocimiento de la *reflexividad* como elemento primordial en el quehacer científico me ha permitido reflexionar en torno a diferentes aspectos como mi corporalidad, mis emociones y el lugar que ocupo en el entramado de redes sociales y políticas; además, producto de la identificación de este concepto, he podido establecer

cuestionamientos acerca de cómo lo anterior se hace visible a lo largo de toda la investigación

Por otro lado, durante la indagación en campo, surgieron una serie de cuestionamientos metodológicos. El primero tiene que ver con la manera a partir de la cual se define el racismo y la discriminación racial. El segundo hace referencia a cómo estudiar los racismos que surgen de las relaciones e interacciones habituales, racismos que, a mi parecer, poco se han estudiado. En este marco, la pregunta que surge entonces es: ¿Cómo conceptualizar las manifestaciones racistas que operan en la vida cotidiana? , dicho cuestionamiento específico, al mismo tiempo, lleva a pensar en conceptos generales que, igualmente, es posible abordar. El racismo como concepto, por lo tanto, debe analizarse y en ese proceso de conceptualización van a surgir otras preguntas, ¿cómo definirlo?, es la principal, pero también, ¿cómo debemos abordarlo, sabiendo que el enfoque influencia su definición?

Las discriminaciones, siguiendo a Quintero (2012), podrían ser analizadas desde dos perspectivas. La primera, está asociada a prácticas intencionales, es decir aquellos actos explícitos en contra de individuos o grupos con el propósito de subordinarlos y que son fácilmente identificables dentro de las normas sociales, los cuales pueden tener tintes racistas, sexistas, etc. Esta aproximación se centra en la búsqueda (cercana a la justicia penal) de hechos concretos y "comprobables" cuyo fin es identificar "culpables" y "victimas" (p. 128).

La segunda perspectiva plantea la discriminación como una búsqueda de cosas. Quintero (2012) explica que esta aproximación, por lo general, busca datos estadísticos con el propósito de observar el mayor o menor grado de igualdad que tienen las personas o los grupos en relación con el acceso a bienes o servicios. Por lo tanto, este enfoque propicia una mirada de la discriminación desde un enfoque estructural. Lo problemático de esta perspectiva es que no permite examinar por qué se ha llegado a tales resultados; además, puede llevar a la omisión de cualquier otro tipo de análisis sobre los actores involucrados y confunde conceptualmente la noción de desigualdades.

La noción de discriminación está asociada a un "componente" de la misma: se habla de discriminación, racial, sexual o social. Sin embargo estas distinciones son meramente

analíticas ya que clase, género y raza se construyen mutuamente y son interdependientes. Por ello, en la presente monografía tomaré el concepto de *racismos,* como *proceso social,* en el que las relaciones sociales son representativas de los sistemas de dominación y por medio de este se refuerzan. En este sentido, los racismos deben ser entendidos como una "estructura de conocimiento y representaciones", con una energía simbólica y narrativa que trabaja para asegurar nuestra posición acá, arriba, así como para asegurar que los 'otros' se queden allá abajo, fijando a cada uno "en su puesto social 'natural" (Hall, 1992).

1.1 Indagando a la investigadora y su lugar en la investigación

> *"La antropología es una disciplina incómoda. Nos hace sentir incómodos, e incomodamos a los demás, con preguntas que nadie más quiere hacer."*
>
> (Shcheper Hugues, 2012)

En el momento en el que me sitúo como investigadora, reconozco que estoy ejerciendo una visión sobre las realidades que quiero entender. "El ojo" del antropólogo o antropóloga, sin embargo, en algunas ocasiones, para mí, resulta un tanto incómodo. Más aún si aquella perspectiva cuestiona hasta el mismo *habitus* en el que se vive, pues, inclusive, el suceso más "trivial" debe ser interrogado y en algunas ocasiones aquella "visión antropológica" puede llegar a desnaturalizar las realidades percibidas.

Durante mi trabajo en campo me sentí incomoda, confrontada, e incluso derrotada. Si bien ser *reflexivo* es el enunciado por excelencia del etnógrafo, hay que preguntarse hasta qué punto se debe aplicar este principio, si es que se puede llamar así. Cuestionar la realidad todo el tiempo, a partir de la indagación antropológica, ¿puede llegar a ser nocivo? Lo único que puedo responder por ahora es que depende de la manera en que concibamos y construyamos la etnografía y la antropología como tal. Lo fundamental es entender que la antropología, como disciplina, no es la misma para todo el mundo, cambia radicalmente según el sujeto que la enuncia dependiendo de lo que este vive y de cómo percibe los fenómenos sociales de maneras particulares. Por tal motivo, me interesa asumirme como individuo en mi trabajo investigativo y, desde allí, evidenciar el enfoque propio con el cual voy a trabajar los problemas de mi proyecto.

Por ejemplo, yo, como diría Simone De Beauvoir (2005), no nací mujer pero llegué a serlo; y vaya mi suerte por construirme como mujer, en una sociedad heteronormativa, sumamente machista, y particularmente por nacer en un hogar conformado bajo los preceptos de un hombre "machista" chocoano y una mujer "sumisa" "rola". Debo señalar que, además, soy la menor de la familia, luego de dos hermanos hombres, lo cual me pone al final de la jerarquía familiar, por dos elementos concretos: género y edad.

Por otro lado, en mi casa se vivía la constante preocupación de mi padre porque sus hijos fueran personas estudiadas, en una sociedad racista donde aparentemente la única opción que tenemos las y los "negros" de acenso social es a través de la educación. Por ello era menester que sus hijos estudiaran carreras que generaran mayor estabilidad económica y estatus social, como derecho, medicina, ingeniera, etc. Además, en cuanto a la estética, tener una "buena presentación personal" era algo fundamental, y ahora yo lo interpreto como un mecanismo en el cual nosotros pudiéramos estar a la "par" o "la medida" de la población "blanca-mestiza" de Bogotá.

1.1.1 El racismo en carne propia

Cuando tenía 4 o 5 años dos de mis compañeritas del jardín infantil me dijeron, de manera tajante, que no querían jugar conmigo. Para ellas mi color de piel era sinónimo de suciedad. A partir de este suceso noté que era diferente a los otros niños y niñas y, sin entender a profundidad lo que estaba ocurriendo, deseé con todas mis fuerzas lucir "blanca" y de ojos verdes como mi madre; me molestaba profundamente haber "heredado los genes de la negritud" de mi padre. Sin embargo, mi mamá todos los días me decía que yo era el resultado de una linda mezcla entre "la leche" y "el chocolate": una "morenita" hermosa, con un color de piel envidiable por "las blancas lechosas".

Al cumplir 6 años en 1996 se puso en boga la creencia según la cual los niños y niñas que no estuvieran bautizados se los "llevaba el diablo"; lloré implorando a mis padres que me bautizaran. Atendiendo a mis peticiones, mis padres decidieron bautizarme, pero mi papá quiso que este acto tuviera conexión directa con su lugar de origen: Quibdó. Me bautizaron en San Francisco de Asís, la catedral franciscana, representativa de los

quibdoseños. Durante el acto religioso el cura, de manera jocosa, me preguntó que si me llamaba Manuela por Manuelita Sáenz y yo respondí enfáticamente: "no, yo me llamo Manuela en honor de mi abuelita". Manuela Abadía era el nombre de mi abuela, personaje destacado, admirado, querido por toda mi familia paterna, especialmente por mi padre, pues, según él, Manuela representaba la *berraquera* de las madres chocoanas. Este fue uno de mis primeros encuentros con mi "otra" familia; allí no me sentía extraña, era "una negrita más". Sin embargo yo, de manera silenciosa, le seguía implorando al hacedor de milagros que un día al despertar fuera una niña "blanca", con ojos verdes y cabello claro y lacio. Estas ideas las fui reforzando con algunos de mis familiares maternos. Por ejemplo, uno de mis primos me decía que yo debía agradecer que mi papá no era "tan negro" como los otros "negros", que son tan pero tan "negros" que lo único "blanco" que tienen son los ojos y los dientes.

Cuando ingresé al colegio de la Universidad Nacional, IPARM, donde aún trabaja mi mamá, vivencié algunas experiencias en torno a las construcciones raciales, y también allí experimenté la marcación que me impusieron racialmente como "negra" mis compañeros de clase. Durante mi primaria tuve una amiga con la que compartimos algo en común: éramos el resultado de un matrimonio inter-racial, de madres "blancas" y padres "negros". Esto implicó que, constantemente, un grupo de compañeros nos preguntaran por qué razón éramos así, pues para ellos resultaba increíble que nuestras madres fueran "blancas" y nosotras "negras", inclusive, algunos afirmaban que éramos adoptadas. Sin duda consideraba que mis genes me habían jugado una mala pasada y heredaron el "incomodo color oscuro" que me hacía diferente. Un día después de clases le pregunte a mi mamá por qué había salido como mi papá y no como ella, la respuesta amorosa de mi mamá fue la misma: *mi niña, tú eres una negrita preciosa, la mezcla perfecta entre "la lecha" y "el chocolate".*

El matrimonio de mis padres fue una unión inter-racial, sin embargo, en ese momento, yo no comprendía por qué la mitad de mi familia lucía tan "blanca" y la otra mitad "negra", mientras que yo deseaba verme "blanca". Seguramente mis deseos no solo eran estéticos; tras ellos había una cantidad de procesos complejos que tienen que ver con formaciones raciales y de poder, donde lo "blanco" ocupaba una mejor posición social que lo "negro". Lo paradójico del asunto fue que mi papá rompió estos paradigmas, pues de

toda mi familia fue él quien, en dicho momento, tuvo más ingresos y el nivel de educación más alto que se puede obtener en la academia. A pesar de ello él seguía marcado racialmente como "negro" y esto generaba cierta incomodidad entre los miembros de mi familia materna y la sociedad bogotana en general.

Durante la secundaria recuerdo que mis compañeros no me dejaron de molestar por mi color de piel y no cesaron sus burlas y señalamientos por la forma de mi boca, así como algunos apodos como "boca de pescado". Acompañando las burlas de algunos, también vinieron los "halagos" de otros, particularmente de mis compañeros hombres, a quienes les gustaba mi cuerpo de "negra". En efecto, eso me confundía, sentía cierta vergüenza pero a la vez me agradaba ser "negra". A los 14 años cambió mi visión sobre "este asunto incómodo", conocí RastafarI y mis ideas sobre ser "blanca" poco a poco las fui desechando; me quise enredar el cabello y me llamó la atención el continente "negro": África. Tanto cambiaron las cosas que deseé ser de "piel más oscura", me frustraba mi "color canela".

Un día, para empeorar la situación, tuve una conversación con mi mejor amigo que me dejó más confundida que nunca; solo tiempo después, cuando entré a estudiar antropología, pude comprender sus palabras: "*Manuela durante todo el colegio yo nunca te vi como negra, yo me vine a enterar que eras negra muchos años después*". Las palabras de mi amigo fueron el *plus* que me ayudó a comprender tanto empírica como metodológicamente la cuestión de la racialización, pues los cuerpos también pasan a través de racializaciones que están situadas o están sujetas a los contextos concretos: un cuerpo marcado racialmente como "negro" no siempre será clasificado de la misma manera en todos los lugares del mundo ni en los mismos momentos históricos.

No obstante, pese a encontrar una explicación teórica, yo me sentía en el limbo. Para la mayoría de las personas, con las que me había relacionado durante todo mi vida, era "negra", pero para otras personas de "negra" no tenía nada, más bien era "morenita", "mestiza", o inclusive "blanca". Paralelamente, a pesar de la clasificación o la posición racial que me pusieran unos u otros, el sentir de "negra" permanecía en mí. Sin embargo, seguía presente la constante contradicción y tensión que me suscitaba la "negridad" en mi vida. Por un lado sentir vergüenza, quererme parecer más a mi familia materna "blanca" y

por el otro, el orgullo de ser "negra" y ahora mis ganas de conocer mi "herencia africana". Un día una conversación que tuve con mi padre me marcó. Él me explicaba que yo era "negra", que no me avergonzara de ello, que había heredado la inteligencia y la cultura "negra", me advertía de la sociedad racista pero a la vez me alentaba de ser lo que soy: ¡negra!

Cuando decidí tomar el camino de RastafarI mis padres mostraron cierto rechazo, aunque consideraron que era una cuestión de moda juvenil y pasajera. Pero cuando se dieron cuenta que era algo mucho más "serio" evidenciado, entre otras muchas cosas, en la manera de enredar mi cabello, se escandalizaron por mi "nuevo look". Paradójicamente mi padre se mostraba más descontento que mi madre, y digo que paradójico por que este "peinado" fue, y es aún, símbolo de resistencia del *look* "mono y lacio" de los colonizadores. En otras palabras, sentía que mi padre por ser "negro" debía entender el porqué de mi cabello más que mi madre "blanca" pues, para mí, RastafarI se constituyó en el mayor refugio de las agresiones racistas que viví durante mi niñez y juventud. En rastafarI no sentí más vergüenza de mi piel "quemada", de mi nariz y mi boca grande.

Mi cabello enredado siempre ha sido un asunto de discordia con mi padre, pero las cosas se agudizaron cuando decidí estudiar antropología. Aunque hoy por hoy me ha brindado todo su apoyo, siempre me ha señalado que esta carrera tiene dos problemas muy grandes. El primero, tiene que ver con lo económico, "con qué va a comer". El segundo, con la incidencia real en las estructuras hegemónicas en las cuales están constituidos Colombia y el mundo en general. A partir de estos sucesos siempre he juzgado a mi papá y lo he tachado como "arbitrario"; pero estando en Quibdó, viviendo en su "pueblo", logré dimensionar por qué razón piensa de esta forma y no de otra. Por ejemplo, en los hogares quibdoseños desde pequeños a las niñas y los niños les han inculcado ideas sobre la "adecuada" corporalidad y estética, a través de lo que algunos denominan "buena presentación" y que se materializan en un deber ser corporal. El más evidente es el cabello, el cual debe ser domesticado y manejable; no obstante, esta práctica está atravesada por dos dimensiones que se pueden encontrar en constante tensión: los peinados "tradicionales" y las "nuevas" tendencias, como el *aliser*. Es en este punto en el que surge un interrogante que alentará la discusión y las problemáticas tratadas, ¿la idea de "buena" estética y el deber ser corporal, con la que han crecido las diferentes generaciones de la gente marcada

racialmente como “negra”, están constituidos por nociones raciales que apuntan a un blanqueamiento silenciado?

Las cuestiones “que se ven a simple vista”, es decir los cuerpos, no son las únicas que ha instaurado y naturalizado el sistema “blanco” con el que se han criado las diferentes generaciones de Quibdó, entre ellas la de mi papá. El Chocó, en general, ha sido un departamento excluido y marginado por el Estado colombiano, como consecuencia de procesos históricos de larga duración, que se anclan en el colonialismo y la esclavitud (Rodríguez, 2008). Sin embargo, es menester señalar que estos fenómenos se han desatado por toda América Latina y África y en cada región se han configurado de maneras locales y situadas.

En el caso de Quibdó, el racismo acompañado de “otros aspectos” como la clase, el género y el origen, ha trastocado las diferentes esferas, niveles estructurales y los aspectos de la vida cotidiana. Por ejemplo, a quienes optan por marcar su cabello y enredárselo, de inmediato se les ubica en la parte más baja de la jerarquía social: tienen “el pelo malo”, además se les tacha de drogadictos y pillos o en algunos casos como locos. En este contexto mi historia de vida, mi cabello, mi color de piel, mi edad y género me posicionan de manera particular en Quibdó. Dichos elementos característicos son los que hacen posible o impiden que me posicione en mi trabajo investigativo y a la hora de indagar un escenario como la UTCH, las determinaciones que hacen de mí, me van a abrir o cerrar posibilidades de análisis, como lo veremos posteriormente.

Los primeros días en la UTCH fueron difíciles para mí. Comprendí que para algunos y algunas estudiantes yo era vista racialmente como “blanca” y esto me alejaba de sus universos. Así pues, no era culpa mía ni de ellos, este rechazo corresponde, a mi parecer, a relaciones históricas asimétricas que posicionan a los sujetos de ciertas maneras. Por otro lado, al ser joven y mujer, también tuve ciertas limitaciones de acceso a los universos masculinos, pues muchos de estos hombres solo estaban dispuestos a establecer un “*vacile”*, “*retacar”* o tener una relación amorosa conmigo y al no acceder a ello la consecuencia se manifestó en que dichos hombres, así como sus círculos sociales más cercanos, “*me quitaran el habla*”. Sin embargo, durante el trabajo de campo también encontré interacciones que me permitieron acercarme con mayor confianza a las realidades

estudiadas. Durante mi indagación en campo, sin quererlo ni tenerlo planeado, me encontré con un grupo de jóvenes RastafarI, algunos de ellos estudiantes de UTCH. Esto me permitió establecer rápidamente relaciones de cercanía y confianza con ellos, sin embargo, la dificultad se presentó cuando el diálogo pasó a relaciones más cercanas y algunos miembros de mi familia de Quibdó manifestaron censura y desacuerdo.

Para algunos miembros de mi familia, y quibdoseños en general, RastafarI está marcado insolublemente como drogadicción, asunto que tiene su explicación en la manera en la que se representa de forma tergiversada RastafarI en el mundo, y más específicamente en Quibdó. A través de alguna charlas que tuve con Ramsés, un líder RastafarI de la cuidad, indagué que, lastimosamente, las primeras personas que se hicieron los *dreads*[1] y que fueron erróneamente asociados como rastas en la capital chocoana, estuvieron vinculados con el alcohol, la "*farra*" y la droga. Lo cual ha marcado la imagen estereotipada y estigmatizada sobre los jóvenes rastas de la región.

1.2 Retos metodológicos: los avatares del trabajo de campo

1.2.1 Antes de llegar al terreno

Cuando le anuncié a mi padre el interés de hacer mi monografía en su tierra natal, Quibdó, no se mostró muy a gusto; me dijo que para la monografía no valía la pena ir al Chocó, que esperara mejor a la maestría donde podría realizar un estudio más serio y con mayor impacto social. No obstante, persistí con mi idea, le expliqué la importancia de hacer un trabajo de campo que se ocupara, desde una dimensión cualitativa, de las prácticas y representaciones racistas en el contexto de las instituciones de educación superior. Mi padre señalaba que la información que le habían brindado, tanto familiares como amigos, sobre la Universidad Tecnológica del Chocó, indicaba que este no era un buen escenario para mí, pues allí, entre otras cosas, se intercambiaba sexo por notas y los alrededores del

[1] En RastafarI se razona que "no todo *dreadlock* es rasta, ni todo rasta es *dreadlock*". Es decir, no todas las personas que tienen *dreads* necesiamente siguen la cultura rastafarI, ya que este peinado ha sido tomado como moda.

campus se habían convertido en un burdel. Sin embargo, este tipo de problemáticas, yo consideraba, pasan en todas las universidades pero, quizá por ser Quibdó una ciudad pequeña, este fenómeno se acentuaba aún más.

Finalmente, después de unos largos debates mi padre accedió y mi tía preparó su casa para recibirme. Por mi parte me sentí un poco presionada pues la idea inicial de inscribirme en una carrera en la Universidad Tecnológica del Chocó como estudiante no se pudo materializar, lo que implicó un cambio en mi metodología. Sin embargo, este hecho fue positivo en la investigación porque pude reflexionar sobre mi relación con los y las estudiantes, y sobre mi presencia en el campo. Llegar como investigadora implicó una relación más transparente y ética y me posibilitó acercarme con mayor confianza con la población estudiantil.

El viernes 30 de agosto a eso del medio día arribé a Quibdó; ni mi tía ni mi padrino -donde iba a vivir- se encontraban en la cuidad, así que Iván, un amigo de la familia, me fue a buscar al aeropuerto. En el trayecto hacia la casa de mi tía, me anunció que en las horas de la tarde pasaría a buscarme para llevarme a la UTCH. Esto me generó cierta inquietud y molestia ya que aún no tenía mi primer contacto y sentía que previamente, sin consultarme, tenían definido con quién y cómo relacionarme en la universidad. A pesar de la buena intención de mi familia, este primer contacto es clave en el campo debido a que iba a marcar mi presencia en el terreno y las primeras percepciones de las y los estudiantes sobre mí. Por ello, este primer contacto debía elegirlo yo.

En casa de mi tía Luzmila, donde iba a vivir, me estaba esperando mi otra tía, Leyla, quien se quedaría conmigo mientras Luzma volvía a la cuidad. Al pasar unos veinte minutos llegó Domingo Rivas, docente y director de la maestría en Lingüística de la UTCH, esposo de mi prima Carmen, una de las hijas de Leyla. Vino únicamente para hablar sobre mi proyecto de monografía; así que le comenté, *grosso modo,* sobre lo que se trataba la investigación. Inicialmente acordamos que yo pudiera ir como asistente a algunas clases que él dicta en el programa de Español y Literatura, para posteriormente contactarme con otros docentes y negociar con ellos la asistencia a sus respectivas clases.

1.2.2 Desde el centro de Quibdó: viviendo en La Alameda

Durante mi estadía en Quibdó viví en casa de mi tía Luzmila, que está ubicada en pleno centro la ciudad, en el barrio La Alameda y es una de las zonas más importantes del comercio de la capital chocoana, así como un lugar agitado, de constante movimiento y afluencia de gente. Tiene sus particularidades, por ejemplo el "mal olor"[2], la "desorganización" y la presencia de vendedores ambulantes que "invaden" los andenes. No obstante, allí se encuentran pescados, plátanos, chontaduros, mangos, pasteles chocoanos, diversas frutas y verduras, así que diariamente, diferentes vendedores, hombres y mujeres, así como los consumidores, reinventan el espacio público a través de los usos que le dan.

Las construcciones vecinas son locales comerciales; por un lado la famosa Papelería Universo y por el otro un hotel administrado por "paisas", El Darién. Son muy pocas las residencias familiares, en comparación con otros barrios de la cuidad. Constantemente mi tía y su esposo se quejan porque los "paisas", según ellos, han cogido la mala costumbre de preguntarles todo el tiempo si su casa se encuentra en venta, a lo que ellos responden, *"¿acaso tú ves un letrero que diga que la casa se encuentra en venta o en arriendo?"* y ellos replican diciendo *"pues yo se la compro para que se vayan a vivir a otro lado, a un lugar de negros."* Mi tía señala que "los paisas" se han tomado el comercio y se han adueñado del sector y me explica que frecuentemente buscan comprar las casas de la zona, donde en su mayoría viven quibdoseños, con el objetivo de adecuarlas a locales para el comercio.

El problema de la desorganización urbana lo intensifica la mala administración y manejo de las basuras que producen las zonas comerciales. Estas generan gran cantidad de desechos, tanto así que en algunas ocasiones impiden el paso por los andenes, obligando a los transeúntes y residentes a caminar por la calle. Lo anterior ha desatado disputas constantes que van más allá de una experiencia personal o casos aislados y se enlazan con otro tipo de problemáticas: la irresponsabilidad y la corrupción de los gobiernos de turno que no han podido consolidar un plan de manejo y organización tanto urbanístico como económico que corresponda con las realidades locales. En otras palabras, La Alameda es un

[2] Recordemos que el "mal olor" ha estado en el imaginario racista que estigmatiza a la gente "negra", y se sustenta en ideas sesgadas y estereotipadas que afirman que todas las y los "negros hulen feo", así como sus lugares de origen. En este sentido, aclaro que al "mal olor" que me refiero tiene que ver con los olores diversos que se encuentran en el centro de la cuidad de Quibdó: frutas frescas, comidas deliciosas pero que se me ven opacadas por los olores del mal manejo de las basuras regadas irresponsablemente por la cuidad.

barrio en el cual se puede evidenciar alguna de las diferentes problemáticas que atraviesa Quibdó. En primer lugar la economía local se encuentra a manos de "colonos" ("*paisas"*) y son pocos los "negros" dueños de algún tipo de negocio. La mayoría de la población "negra" trabaja como pequeños vendedores ambulantes de frutas, verduras y pescado. En segundo lugar, al manejo de las basuras se suma otro problema que se evidencia a simple vista, las calles chocoanas no se encuentran en buen estado, están destapadas o en deplorables condiciones.

En este contexto, se configura un malestar entre "blancos", "blancas" y "negros" y "negras", que en algunas ocasiones es explícito y en otras es menos evidente. En el caso particular de La Alameda la cuestión apunta a que los *paisas* poco a poco han tomado el sector y esto genera malestar en la población "negra". Es relevante mencionar que no logré establecer relación con "los paisas", principalmente por dos motivos. Primero, en el círculo social que frecuentaba, tanto en la Universidad como en el de mi familia, la presencia de "blancos" era mínima. Segundo, por la marcación racial que los mismo "blancos" me atribuyeron: "negra"; en éste sentido, mi "negridad" me alejaba y generaba ciertos cerramiento del universo "blanco" en Quibdó.

1.2.3 En casa de mi tía

Al llegar a la casa de mi tía Luzmila encontré diversas situaciones que de alguna manera fueron claves y me dieron luces para comprender, desde otras perspectivas, el fenómeno que me interesa indagar: los racismos. Además, observé otros sucesos que algunas veces se interrelacionan, se superponen o se distancian de la investigación. En este sentido se hizo mucho más enriquecedor compartir con las perspectivas de los diferentes miembros que componen el hogar de mi tía: su esposo Jairo, mi primo Andrés Felipe, y una niña de 9 años, Yarlensi que mandaron de su pueblo San Miguel para que estudiara a cambio se ser empleada doméstica; por ser tan pequeña, mi tía decidió darle únicamente el estudio en vez de asignarle este trabajo, pero esta particularidad la trataremos posteriormente.

En algunas ocasiones, pero no siempre, la relación entre "blancos" y "negros" era un tanto tensionante. Los espacios más recurrentes de interacción son los del comercio, en

los cuales se dan de formas asimétricas y muchas veces los tenderos tratan de manera despectiva a los compradores, aunque en ocasiones ocurre lo contrario; por ejemplo, la gente "negra" también homogeniza y reduce a todos los "blancos" a la categoría de "paisa". Esto tiene que ver con que la mayoría de "blancos" dueños del comercio son de origen antioqueño, lo que ha generado disputas que datan de procesos históricos de larga duración, donde lo antioqueño se configura como contrapunteo de lo "negro" (Wade, 1997).

En casa de mi tía escuchaba constantemente cómo ella se quejaba de los blancos, mencionaba enfáticamente que Quibdó se ha convertido en un lugar muy peligroso y de alguna manera responsabilizaba a "los paisas", que venían de otras tierras a traerles más problemas. Por ejemplo, ella me explicaba que no tomaba *rapimoto* que fuera conducida por "paisa" pues: "*todos esos paisas son rateros, gente que uno ni conoce, vienen de otros lados a traer el caos a Quibdó*". Todas estas ideas las reforzaba con los comerciantes que constantemente le ofrecían dinero para comprarle su casa. De esta manera, ella justificaba su desprecio por los paisas, a quienes calificaba de tramposos, por engañar a la gente del Chocó "*que son de buen corazón e inocentes*". "*Los paisas son los dueños de las tierras, los que saquean el oro, el platino, son los dueños de las minas y ya ni la gente tiene derecho a explotarlas de manera tradicional, como ha hecho sus antepasados"*, afirma mi tía Luzmila.

Por otro lado, el esposo de mi tía, Jairo, me narraba diferentes historias en las que se evidenciaba cómo "los paisas" se han adueñado y saqueado las riquezas del Chocó indiscriminadamente, dejando a su gente sin recursos y sometidas a sus manejos corruptos. Sin embargo, me preocupaba que todos estos sentires lograran permearme; sentía cierta prevención por los "paisas", no obstante sabía de antemano que eran generalizaciones y que no todos los antioqueños eran así.

Pero no debo negar que me estaba llenando de prejuicios y repulsión no solo por las historias que me narraron sino por la manera en la que interactúe con algunos "paisas". A la hora de llegar de la Universidad a la casa, tenía que atravesar varias cuadras donde estaban los distintos locales de los "paisas", los cuales me miraban con morbo y me lanzaban "piropos" que me molestaban; en dos ocasiones se me acercaron de manera desagradable. En la primera, uno me toco el cabello de forma abusiva y en la segunda otro me tomó del

brazo. Sin embargo, también habían unas señoras "paisas" que vendían productos para hacer bebedizos de toda índole: para la salud, la buena suerte, la riqueza, para conseguir o retener el amor, etc. Dichas mujeres fueron muy amables conmigo y matizaron la visión negativa que tuve, en un comienzo, hacía "los no queridos paisas".

Por otro lado, mi primo Andrés Felipe no frecuentaba amigos ni amigas racializadas como "blancas" o por lo menos estos no iban a la casa. Nunca hablamos de esto, sin embargo me suscita una serie de preguntas e interrogantes más generales, pues en las diferentes relaciones que he podido observar, no solo las de los miembros de mi familia, noté que poco se reúnen los "blancos" con los "negros" o los "negros" con los "blancos". Por ejemplo, los domingos en la tarde cuando acompañaba a mi tía a la peluquería y nos sentábamos al frente a ver pasar la gente, las motos y a hablar, era frecuente el transitar de diferentes grupos de chicas en "combo"; lo particular de dichos grupos es que eran de "negras" o de "blancas", pero no se veían grupos "mezclados".

En contraste, otro escenario donde sí vi cierta "mezcla" fue en las discotecas, en donde era posible encontrar hombres "negros" con parejas "blancas" y con menor frecuencia mujeres "negras" con "blancos". Y finalmente, en el comercio se establecían relaciones cotidianas entre "blancos" y "negros", generalmente el "blanco" era el feje y el "negro" el empleado. En este sentido, mis preguntas apuntaron a las interacciones cotidianas entre los diferentes grupos raciales, pues a pesar de que a simple viste nada les impida relacionarse y compartir de manera abierta, la realidad es mucho más compleja y tiene que ver con prejuicios y marcaciones raciales que dividen y generan conflictos.

Yarlensi es una niña de 9 años, oriunda de un pueblo llamado San Miguel. Su madre la mandó a la capital del Chocó con el propósito de que fuera empleada doméstica en alguna casa de familia y a su vez, "*para que la estudiaran*". Su familia es campesina, se dedican a la tierra y según Yarlensi no tienen los suficientes recursos para mantener a todos sus miembros. Además, esta zona ha sido bastante azotada por el conflicto armado y allí actúan diferentes grupos al margen de la ley, lo que pone a la población civil en una situación sumamente vulnerable. Igualmente, la situación de la educación complica más el panorama; al rector del colegio lo mataron en las instalaciones de la institución educativa y

los docentes viven con miedo. Por estas y otras razones la calidad de la educación es deficiente.

Ante tal situación, la mamá de Yarlensi decidió mandar a sus dos hijas a Quibdó. Yarlensi de ocho y su hermana de trece. Este caso no es aislado, muchas niñas de diferentes pueblos, corregimientos, veredas y caseríos del Chocó también son enviadas desde sus hogares para ser empleadas domésticas a cambio de que "*sean estudiadas*". En otras palabras, el servicio doméstico se presta en canje al acceso a la educación básica. Yarlensi llegó a casa de mi tía para ayudar en las labores del hogar, sin embargo, mi tía no se imaginaba que fuera una tan pequeña:

> *Es tan pequeña que no se sabe ni peinar, Yarlensi no me ayuda, más bien se convirtió en una responsabilidad que tuve que asumir, decidí meterla a la escuela y ella a cambio se encarga de hacer los mandados, cuidar a Hanna y Luis Felipe, lavar los platos los domingos y en las noches, entre otras cosas; ella no es empleada doméstica, por eso yo tengo a mi empleada.*

Yo había conocido a Yarlensi en junio, cuando pasé las vacaciones en casa de mi tía. No sabía mucho acerca de dónde venía, ni por qué estaba en la casa, mi tía mencionó que la niña venía de un pueblo lejos y que tenía una vida difícil. De vez en cuando la regañaba por no saber peinarse y le decía que tenía que aprender a manejar su "pelo duro" pues no siempre la iba a mandar a peinar. Yarlensi lloraba y la tía enojada le decía que no le parecía que su hermanita no la pudiera venir a visitar ni a peinarla cada ocho días. La "patrona" donde está la hermana le prohibía verse con Yarlensi. Mi tía decía que eso es inhumano: "*cómo alguien le puede privar al otro ver a su hermanita y más sabiendo que es menor"*.

Un día un señor estaba haciendo visita en la casa y mi tía estaba regañando a Yarlensi; cuando la vio, el señor dijo:

> *Pero ella apenas es una niña, con razón es tan rebelde, yo por eso digo que es mejor que manden a las cholitas, ellas son más sumisas y se dejan gobernar. Las cholas son más fáciles de domesticar, ellas hacen más caso, son más calmadas y uno no pasa tanto trabajo, por eso cuando alguien me ofrece una niña siempre digo que me consigan a una cholita.*

Me sorprendían estos criterios para la elección de una niña para ser empleada doméstica; evidentemente tenían que ver con nociones raciales que fijan a las "cholas" como domésticas y a las "negras" como rebeldes. Por otro lado, a partir del análisis de esta problemática y de la racialización en el uso de niñas en los trabajos domésticos a cambio de educación me iban surgiendo una serie de interrogantes que volvían aún más compleja este tipo de relaciones ¿La gente cómo hace para conseguir a estas niñas y traerlas a su casa? ¿Existe alguna red encargada de ello? Si es así, ¿cómo funciona? ¿Realmente las regalan, como he escuchado, o hay que pagar por ellas? ¿Por qué sus mamás las mandan a la capital? ¿Cuáles son las motivaciones?, acaso ¿esto es solo la iniciación de un trabajo que tendrán que realizar durante todo su vida? ¿Por qué la gente apetece a las niñas tan pequeñas para este agotador trabajo? ¿Cómo serán las relaciones entre patronas y estas pequeñas empleadas? ¿Las violentaran? ¿Existirán casos de abuso sexual? ¿Qué piensan estas niñas cuando les toca asumir este trabajo? Algunas que deben cuidar a otros niños, ¿Cómo se sentirán siendo parte de la familia pero siendo evidentemente parte de otra clase social? ¿Cómo se relacionaran con los niños que deben cuidar? ¿Por qué socialmente esto no se censura? ¿Por qué mandan solo a mujeres y no hombres? Aunque esta última pregunta puede parecer obvia la respuesta no lo es tanto, pues el sistema doméstico sigue poniendo la carga en otras mujeres.

Tenía una cantidad de preguntas sin responder, pasaban los días y Yarlensi y yo construimos una relación de afecto y mucha cercanía. Sin embargo, a mis tías y a mi padrino no les gustaba mucho la idea. Tenían sus razones que estaban ancladas a la forma en que se comportaba Yarlensi: decía mentiras, tomaba comida a escondidas sin necesidad pues en la casa siempre le daban alimento sin problema.

Pese a estas advertencias mi relación con Yarlensi continuaba, yo trababa de darle consejos y comprender que se trata de una niña que vivió sucesos complicados. Inclusive, cuando ella llegó a Quibdó sus primeros días en la escuela solo hablaba de la guerrilla y los *paracos*, y de cómo trababan a la gente de su pueblo. Yarlensi fue mi mayor compañía y yo la de ella, siempre me esperaba cuando llegaba de la Universidad y tenía una sonrisita y un abrazo para mí, que fueron reconfortantes en los días difíciles.

De vez en cuando me hablaba de su familia, del día que llegó a Quibdó: lo recuerda como un viaje muy agotador, pues a las cuatro de la mañana tuvo que despertase para viajar, luego llegó a la funeraria de otro pueblo de San Juan donde pasó la noche. Después emprendió otro viaje más largo para embarcarse en canoa hasta arribar a Istmina para finalmente llegar a la terminal de Quibdó. Le pregunté: ¿y tu mamá qué te dijo sobre por qué ibas a venir acá?, ella respondió: "*a cuidar a unos niños y hacer oficio*". Un día, estaba almorzando y mi tía me comentó comentó:

> *El problema de Yarlensi es que razona como un adulto, le mete malicia a todo, no como una niña de su edad. Le estuvo diciendo a Hanna (mi primita) que Manuelita siendo blanca tenía novio negro. Entonces yo le dije a ella -para quitarle eso-, que si acaso no conocía a su papá -negro- y dijo que sí, y luego le pregunté: ¿acaso la mamá -blanca- de Manuelita no estuvo aquí? Entonces le pregunté que cuál era el problema. Yo no entiendo por qué Yarlensi le tiene que decir esas cosas a Hanna, una niña de 6 años.*

El comentario de Yarlensi, indica la manera como los y las niñas desde pequeños naturalizan y aprenden sobre las categorías raciales que operan en la vida cotidiana en Chocó. Así mismo, evidencia lo problemático y confuso de ver parejas inter-raciales. Tanto Hanna como Yarlensi tenían claro que ser "blanca" era sinónimo de tener "pelo bueno", de ser bonitas, de tener dinero, en fin todas las cosas que ellas aspiran, desean y quieren llegar a ser cuando grandes. ¿Por qué tenían dichas ideas? Entre todos los elementos complejos que podían intervenir en sus ideas, uno de ellos, evidente y palpable, era la televisión. Cómo no desear ser "blancas" si todas las princesas, las muñequitas, las protagonistas de las novelas, las presentadoras de noticias, todo lo que veían en la televisión eran mujeres "blancas" con sus pelos lisos y las pocas "negras" que mostraban aparecían como la típica empleada doméstica.

Por otro lado, todos los domingos Yarlensi se peinaba. Después de las vacaciones de junio aprendió; no tenía mucha agilidad y sus peinados no le quedaban perfectos, pero se defendía, podía hacerse trenzas, gusanillos y sabia ponerse chaquiras. Después de desbaratarse "el peinado viejo" iba al patio a lavarse el cabello; le pregunté por qué no se bañada como todos los días en el baño y me contestó: *"la tía dice que mi pelo duro se me cae y es mejor acá en el patio para no hacer reguero"*. Luego ponía una banquita para

alcanzar el espejo de la sala y se le iba casi toda la tarde peinándose, se echaba una grasa (especial para peinar) en el cabello para desenredarlo, tenía un trinche y una peineta, se hacia las carreras y empezaba a elaborar las trenzas. Algunos días se enojaba y decía que parecía una brujita que quería alisarse el cabello, que estaba cansada de la burlas de sus compañeritas.

1.2.4 Retos y dificultades en campo

> *"Acá en Quibdó son bien interesados, para que te den una entrevista, tenes que gastarles una botella de algo, sino búscate a unos bien pobres y te sale bien la investigación".*

Con la anterior frase me recibió uno de mis primos en Quibdó cuando le comenté que estaba adelantado mi investigación en su pueblo natal. Al principio lo tomé como una burla; sin embargo, él me lo aseguraba con tanta certeza que pasó de ser una broma a una dura afirmación. "*Prima tú no sabes a lo que te enfrentas pero te admiro por ello, acá la gente es muy interesada, nadie te hace los favores porque sí, siempre piden algo a cambio*". Estas aseveraciones me molestan pero me daban indicios sobre sus percepciones.

En efecto, trabajar con población juvenil es sumamente difícil y más aún cuando la investigadora también es joven, como es mi caso. Si bien esta es una característica que me brinda más cercanía en diferentes niveles con la población estudiantil de la UTCH (inclusive me puedo camuflar como otra estudiante más), también me limita en ciertos aspectos. Por ejemplo, debido a mi edad no era tomada en serio o algunos jóvenes se interesaban románticamente en mí, lo cual generaba rivalidades con las estudiantes. Este tipo de problemática me obligó a ser constantemente reflexiva sobre mi rol de investigadora; tuve que ser cuidadosa al momento de relacionarme con la población estudiantil y cómo ésta me percibía.

Los primeros días "en el terreno" me costó bastante relacionarme con los y las estudiantes. Se me dificultaba entablar conversaciones, especialmente por la forma en que me miraban, literalmente como un "bicho raro". Me daba pena mi cabello, en muchas ocasiones deseé no tenerlo, pues todos los ojos puestos en mí me ponían muy tensa.

Otro aspecto que dificultó mi trabajo de campo tuvo que ver con el mal momento que atravesó la Universidad en aquella época. Primero se presentaron pequeñas tomas y cancelación de clases, posteriormente se desencadenó un paro estudiantil que duró dos meses, durante los cuales no tuve acceso a la Universidad y tampoco al estudiantado. Alrededor del paro se escucharon muchos rumores. Por ello decidí asistir a las asambleas estudiantiles con el objetivo de dimensionar mejor lo que estaba pasando. Al parecer esta coyuntura fue fruto de la acumulación de malestares pasados, el rector de la UTCH no había ejecutado las promesas que se habían negociado tras un anterior paro estudiantil en el que los estudiantes exigían mejoras en nivel de bienestar y educación para la población universitaria. Posiciones más radicales pedían la renuncia del rector, señalando que se había perpetuado el poder por periodos consecutivos y ya era la hora de un respiro. Las problemáticas más señaladas y rechazadas por los estudiantes consistían en la pésima calidad educativa, el alza en los precios de las matrículas y los mecanismos mediante los cuales los profesores intercambian con sus estudiantes sexo, dinero o alcohol, por notas.

Otra de las dificultades que se presentó, tiene que ver con la infraestructura de la Universidad. Los salones no cuentan con un sistema de ventilación, ni acústica, haciendo las clases tediosas; el ruido se filtra por todas partes, no se puede escuchar bien al profesor y el calor es sofocante, propio de Quibdó. Además, increíblemente, los baños no cuentan con agua. Así que, tomar las clases en estas condiciones es una proeza.

Con los y las estudiantes que logré establecer relaciones de confianza, pero sobre todo de amistad, fueron claves para el proceso de la investigación, ya que con algunos logré compartir diferentes ámbitos de la vida cotidiana. En este sentido puedo afirmar que, más que ver a la población estudiantil como mi "objeto de estudio", pude establecer relaciones horizontales, de confianza mutua, de intercambio de ideas, pensamientos, sentimientos, sensaciones, de diálogo y debate. Los docentes también fueron claves, ya que con ellos exploré otras perspectivas y dimensiones del ámbito universitario, la manera como se relacionan con sus estudiantes, cómo los perciben, sus posiciones respecto a la Universidad y frente al paro, además de sus opiniones sobre el fenómeno de la raza y las formas de racialización. Además, estos fueron primordiales ya que gracias a ellos puede asistir a sus clases, me permitieron socializar con sus compañeros y me mostraron la vida del campus *utechino*.

Recapitulación

Una vez develado el lugar desde el cual hablo, y puesto en evidencia los aciertos y dificultades durante el trabajo de campo, es relevante poner de manifiesto que ya no solo es menester cuestionarse desde dónde conocemos, sino también para qué y para quién generamos ese conocimiento. Particularmente quiénes se apropiarán del cocimiento y qué fines le darán; así, la responsabilidad como investigadores sociales es clave, en el sentido de que reflexionemos y debatamos sobre qué se visibiliza y qué se silencia a la hora de indagar un fenómeno social (Mag ma, 2012).

Por mi parte, soy consciente de que mis marcadores corporales -género, raza, edad- y origen –Bogotá- me imposibilitaron penetrar con mayor profundidad en algunos universos: los masculinos, "los paisas" y "los cholos" en la UTCH. Mientras que tuve mayor acceso al entramado social de las y los estudiantes marcados racialmente como "negros". Por tanto, los resultados de esta investigación, como el trabajo de campo, están condicionados a mi lugar de enunciación, que no es fijo, ni mucho menos predeterminado; al contrario, asumirme "negra" y además de ello "rasta" implicó el acercamiento o cerramiento de diversos universos utechinos.

Asumirse de ciertas maneras y tomar algunas posturas (por ejemplo, no relacionarme amorosamente con ningún estudiante) implicó que fuera "vista" y que los estudiantes se relacionaran conmigo desde lugares muy diversos. Lo que da cuenta que las y los estudiantes en vez de ser un "objeto" de estudio, son más bien activos interlocutores.

CAPÍTULO 2

DESCRIPCIÓN DENSA: CONTAR AL "OTRO" EN MEDIO DEL RACISMO

¿Para qué ir a una tierra de "negros a estudiar el racismo? En repetidas ocasiones diferentes personas me hicieron este tipo de cuestionamientos, pues para ellos era ilógico pensar que en el Chocó existieran prácticas racistas, ¿cómo es posible, si todos sus habitantes son "negros"? En efecto según estas ideas, perdería mis esfuerzos investigativos en un problema que supuestamente solo se "ve" en Bogotá o en aquellos lugares donde converjan "negros" y "blancos". Otros comentarios más "arriesgados" sobre mi monografía, demeritaban mi problema de investigación, al afirmar que el racismo solo hace parte de la historia del ayer.

Definitivamente el Chocó no es lugar exclusivo de "negros", existen diferentes grupos humanos con distintas marcaciones raciales y toda una gama de identidades locales sumamente complejas y diversas (en el capítulo tres, desarrollo este punto). Aún en el caso que todos fuesen "negros", esto no quiere decir que no puedan existir prácticas racistas, es decir, el racismo no es un problema donde únicamente "el blanco" discrimina al "negro"; sus múltiples manifestaciones interpelan a los demás grupos humanos con otras marcaciones raciales pero de maneras contextuales y particulares.

Una vez en campo, al asistir todos los días a la Universidad, y al compartir con el estudiantado, me di cuenta que aunque el racismo sí era un fenómeno existente, no era tan sencillo identificarlo pues no siempre se manifestada de forma explícita. Por ello, la observación como herramienta de investigación fue fundamental. También fue necesaria una mirada aguda, juiciosa pero sobre todo capaz de darle prevalencia a esas *pequeñas circunstancias* que se presentaron en la cotidianidad, no solo dentro de la UTCH sino en otros escenarios donde los estudiantes interactuaron.

Opté entonces por elaborar *descripciones densas* de los sucesos cotidianos y consignarlas en mi diario de campo. A través de estos "relatos" puede pensar el racismo de manera más teórica, ya que me detuve en lo "ordinario" de lo que trascurre en la vida "común" en Quibdó para ver en qué momentos y cómo afloran o no los racismos.

En este capítulo presento pequeñas “pistas” etnográficas que desentrañan una multiplicidad de estructuras complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas, que me resultaron extrañas, y no explícitas (Geertz, 1973). Una vez analizadas, estas estructuras develaron las lógicas soterradas y, también, las más evidentes expresiones del racismo. Mi principal afirmación es que muchos estudiantes utechinos y utechinas piensan con la "raza”, es decir, organizan al mundo y clasifican las demás personas o grupos humanos a través de criterios raciales. Sin embargo, “el racismo y las prácticas y estructuras racistas suceden con frecuencias en algunos pero no en todos los sectores de la formación social; su impacto es profundo pero desigual; y su misma disparidad en términos de impacto pueden ayudar a profundizarse y exacerbar esos antagonismos sectoriales y contradictorios” (Hall, 2005, p.251).

2.1 En el terreno

2.1.1 Mi llegada al terreno

Domingo Rivas, mi primer contacto de la UTCH, pasó a recogerme en su moto para llevarme por primera vez a la Universidad. Durante el trayecto emprendimos una charla sobre las motos y me explicó que la mayoría de población en Quibdó se moviliza en ellas, “*hay más motos que personas*”. La *rapimoto,* es uno de los medios de transporte público más usado en Quibdó, se caracteriza por ser un servicio puerta a puerta y su valor es de mil pesos por carrera. Sin embargo, su costo se incrementa en dos casos, el primero depende de la distancia que el *rapimotero* deba recorrer, y oscila entre los cuatro mil pesos o lo que éste determine. En el segundo caso, aumenta mil pesos en las horas de la noche. Lo relevante de esto es que la *rapi* además de ser uno de los medios de transporte más demandados, se puede considerar como una de los prácticas que ayudó a la disminución no solo de las tasas de desempleo sino de la delincuencia común en la cuidad. No obstante, no se puede negar que los hurtos también se presentan a manos de los que se hacen pasar por *rapimoteros.*

Por ello, existe toda una serie de disposiciones a la hora de tomar una *rapimoto;* lo que a primera vista parece ser un asunto “sencillo”, tiene tras de sí múltiples complejidades

que vale la pena examinar. A través de diferentes charlas, tanto con familiares y estudiantes *utechinos*, puedo mencionar que a la hora elegir el *rapimotero* el pasajero hace un ejercicio de elección complejo, el cual está mediado por categorías como clase, "raza" y edad, entre otras.

Por ejemplo, los criterios para elegir el *rapimotero* se manifiestan en diferentes niveles. El primero tiene que ver con el estado de la moto, una moto bien cuidada que no esté *mogosa*, es decir, llena de fango, ni destartalada, indica supuestamente que el *rapimotero* no es ladrón. En segundo lugar, la edad del rapimotero es otro elemento importante ya que, según las personas, no se debe elegir a un hombre muy joven sino a un señor, porque esto es sinónimo de "seriedad" y "sobriedad", lo cual se ve reflejado a la hora de manejar. En tercer lugar, la vestimenta juega un papel relevante. Estar "bien vestido" es lo que hace que el pasajero elija al rapimotero. Si este, por ejemplo, tiene casco cerrado o chaqueta, inmediatamente se descalifica y se tacha de sospechoso. Es curiosa la manera como algunas y algunos estudiantes "negros" afirman que no es confiable tomar una *rapi* de "paisa" ya que estos son considerados ladrones. En contraste algunas y algunos "paisas" aseguran que los *rapimoteros* "negros" son quienes roban en la cuidad.

Al llegar al campus interrumpimos la conversación sobre los *rapimoteros* y las *rapi*. Domingo le anunció a los vigilantes de la UTCH sobre mi presencia en la Universidad y me presentó como estudiante de intercambio de la Universidad Nacional. Este suceso me sorprendió, por ello le pregunte por qué razón me presentó de ese modo. Él respondió que lo hizo con la intención de ingresar a la institución de forma más "espontanea" y menos "rígida", como lo sería si fuese anunciada como investigadora. Si bien, esto evidenciaba que Domingo entendía a la perfección las relaciones asimétricas que configura un investigador social con su grupo de estudio, estaba en juego la ética que se debe mantener en el ejercicio de la etnografía.

Llegamos al bloque número cuatro, al salón donde le correspondía dictar clases. Al iniciar la sesión le ordenó a sus estudiantes organizar el lugar en filas pues al parecer ya tenían sus puestos determinados. Yo me senté desprevenidamente en la primera fila, pero al trascurrir la clase me arrepentí y pensé que en una próxima ocasión debería elegir un puesto que me posibilitara una vista panorámica del salón y me permitiera relacionarme con más

alumnos. Una vez organizados las y los utechinos, Domingo me presentó de la siguiente manera:

> *Manuela viene de Bogotá y nos va acompañar en las clases de todo el semestre, con el objetivo de compartir, que le cuenten las experiencias y sepan las de ella. El papá de Manuela, es oriundo de Quibdó y ella vino a la tierra de su padre, a ver sus raíces.*

Al finalizar la clase Domingo me llevó a su oficina para tramitar un permiso de ingreso a la Universidad. Allí redactaron, junto con su secretaría una carta, en la cual indicaba que, supuestamente, hacía parte de un convenio de cooperación académica. Al constatar el contenido de dicha carta reflexioné sobre la ética y sobre cómo esta debería incidir en torno a dos situaciones. La primera de carácter institucional y la segunda sobre mi presencia y, a su vez, mi relación con los estudiantes utechinos. ¿Institucionalmente cómo debo presentarme? ¿Cómo se debe presentar la investigación, teniendo en cuenta que el tema toca sensibilidades y nociones de lo políticamente incorrecto? Finalmente decidí entregar una carta de carácter institucional que presentara brevemente mi proyecto de investigación donde se solicitaban los permisos correspondientes. Sin embargo, Domingo no se mostró muy preocupado al respeto, dijo que esta carta no iba a generar ningún tipo de problemas, "*en esta universidad tan desordenada no pasaba nada*", no obstante, recibió mi carta y manifestó entender mi punto.

2.1.2 Las clases en la UTCH

Domingo fue quien me conectó con otras y otros docentes para negociar mi presencia como investigadora en sus clases. Durante todo el semestre, tomé las siguientes clases: Redacción y Comprensión de Textos, con estudiantes del segundo semestre. Con los estudiantes de cuarto y octavo semestre asistí a las clases de Literatura Afrocolombiana y Literatura Colombiana. Con Domingo vi Didáctica y Evaluación de la Literatura, con los estudiantes de octavo semestre, en la jornada de la tarde y la noche. Igualmente, después del paro estudiantil me vinculé a los programas de Enfermería y Hotelería y Turismo. En Enfermería tomé la clase de Socio-Antropología con estudiantes de primer semestre. En

Hotelería y Turismo asistí a las clases de Historia y Geografía y Gerencia de Recurso Humano, con los estudiantes de cuarto semestre.

Las clases en las que estuve como asistente se caracterizaban por que la mayoría de estudiantes eran mujeres.; me explicaron que este tipo de carreras es más demandada por mujeres que hombres, inclusive, para muchos, estos programas son diseñados únicamente para mujeres. Estos imaginarios también sostienen que las carreras "serias" son Derecho, Medicina, Arquitectura y por tanto supuestamente son exclusivas para los hombres. Dicha situación me llevó a pensar cómo la empresa académica está vinculada a nociones de poder, en las que unas carreras tienen mayor estatus que otras y casi son diseñadas para grupos específicos.

Al pasar los días sentía que establecer relaciones con las y los estudiantes era muy difícil. Nadie me hablaba y por más que yo intentara tomar la iniciativa las estudiantes eran distantes. Las mujeres conformaron grupos cerrados y existían rivalidades entre ellas de hace tiempo. Al transcurrir los días, logré establecer relación con algunas chicas y chicos de los salones. Leidy, estudiante de octavo semestre de Español y Literatura, me explicaba que las chicas no hablaban conmigo, debido a que los grupos de cada salón tenían ciertas prevenciones con las "nuevas". A continuación, presento un fragmento de una de las conversaciones que tuve con Leidy por medio de "papelitos", durante la clase:

***Leidy**: ¿Qué estudiaste?*

***Manuela:** Antropología y ¿cómo te llamas?*

***L**: Leidy y ¿tú? Para iniciar este salón es muy difícil (son bien jodidas).*

***M**: Manuela ;)…. jodidas y difícil ¿en qué sentido?*

***L**: Son muy hipócritas y están por grupos y se mantienen en guerra, tirándose indirectas y todo eso, se fijan cómo vienes vestida, peinada, qué haces y todo eso.*

Hay que anotar que no todos los actos de diferenciación deben ser leídos únicamente a través del lente de la "raza" y por tanto entenderlos como racistas *per se*. Los discursos, así como las prácticas de diferenciación y jerarquización, están relacionados con

distintos criterios que van de acuerdo a los contextos concretos. Estos criterios no pueden ser considerados de forma aislada, es decir, las y los estudiantes evalúan a los y las otras estudiantes a través de ideas fundamentadas de "raza", "clase", "género" y "origen" que son leídas a partir de diferentes elementos, según lo que se "ve" y lo que "parece".

En otras de las clases de Español y Literatura, aproveché que Domingo puso trabajo en grupo para hacer fuera del aula, así que le pedí a Yusy y Anny si podría acompañarlas durante la elaboración de dicha tarea. Nos reunimos casualmente en Chambacú barrio donde residen ellas y mis primas también. Nos ubicamos al frente de la casa de Yusi. Ella sacó una mesa y dos sillas de plástico, a mí me tocó sentarme en la puerta y allí hicimos el trabajo. Es necesario explicar que Chambacú es un barrio que queda en la yesca, y la estructura de las casas es elevada. Allí atraviesa un puente que comunica a todas las casas y el río se encuentra totalmente contaminado. Literalmente la basura se encuentra debajo de las casas porque además de que los habitantes arrojan los desperdicios al cauce, el barrio no cuenta con un sistema de recolección de basuras.

Mientras íbamos haciendo el trabajo, también charlábamos entre las tres de diferentes temas. Nos preguntábamos la edad, y ellas me indagaban sobre mi investigación, de dónde venía y cuánto tiempo me iba a quedar en Quibdó. Al explicarles brevemente sobre mi proyecto de grado, Yusi me pregunto si acá sí encontraría racismo, y sin que yo le respondiera me dijo lo siguiente:

> *Le doy un consejo, si usted quiere ver racismo vaya a un salón donde estén los indios y verá cómo los tratan. Aunque ellos ya se están educando bastante y ahí es donde viene el choque, porque el que estudia progresa*.

Anny, interrumpió y contestó, "*Yusi a ellos no se les dicen indios"*, Yusi replicó y le preguntó, "*entonces ¿cómo se le dice?, espere yo lo llamo y le pregunto"* (señalo a un indígena que iba pasando). "*Venga haga al favor, una pregunta ¿a ustedes se les dice indios o cómo?*", el indígena solamente respondió sí e inmediatamente se marchó, al parecer se molestó por la pregunta de la chica. Después de este suceso incomodo, nuestro tema de conversación se enfocó en los "grupos raciales", Anny me explicó:

> *Mami usted aprende a distinguir a la gente* ("su raza") *dependiendo de su pelo, rasgos de la cara y ropa. Los cholos tienen el pelo negro y liso, mientras*

que los paisas lo tienen liso y pues ya sabe, nosotros los negros tenemos el pelo duro y abundante.

La explicación de Anny fue interrumpida por Yusi, ya que esta pasó a la casa del frente, un hogar comunitario (CAI), a recoger a su bebé. Le pregunte a Yusi cuántos meses tenía el bebé, cómo se llamaba y si tenía más hijos. Ella respondió, "*Manuela, mi otra hija no quiere vivir conmigo porque soy negra, ella es paisa, eso sí es racismo*". No profundizamos sobre este comentario. Al rato Yusi decidió traernos varias fotografías para que conociéramos a su hija. Una de las fotos que llamó mi atención, tenía recortada la cara de su ex pareja y padre de su hija, solo se veía su silueta. Al observar a su hija me sorprendí, pues contrario a las afirmaciones de Yusi, a mi parecer la niña no era "paisa" sino "negra".

Cunin (2003) afirma que el color es una categoría subjetiva, construida socialmente, cuyo significado y empleo varían de acuerdo a los individuos y situaciones. De tal manera me lo hizo entender Yusi al presentar a su hija como "paisa", pues al movilizarla a otra categoría racial, que históricamente se ha configurado y ocupado una mayor jerarquía social, su noción entra en tensión y en contraposición a lo "negro", pensado y vivido en Quibdó.

El interés por esta ambigüedad de la clasificación del color y grupo racial donde es puesta la hija de Yusi, no pretende buscar la "verdad" y "desenmascarar" las percepciones de esta estudiante, sino, más bien, comprender cómo lo que se "ve", es decir las apariencias determinadas y a su vez determinantes, está fundamentado en la capacidad de los individuos para la designación del entorno físico sobre las formas de la percepción de la realidad y sobre "el sentido de estar en el mundo" sin evocar, para clasificar la situación, responder las expectativas y posicionarse en ciertos momentos. (Cunin, 2003).

2.1.3 El bus y los "cholos": el racismo en vivo

Era la una y cuarenta minutos de la tarde, el sol estaba muy intenso, el calor era sofocante. Tenía mucho afán y caminar las tres cuadras para coger el bus se me hacían eternas, el sol me daba en toda la cara. Pasar las calles quibdoseñas parecía una hazaña. Las motos siempre van muy rápido, casi nunca le dan la vía al peatón. Al pasar la cuarta y

doblar por Calzado Cali el andén se vuelve muy angosto, además algunos comerciantes ocupan la mitad de la calle con mercancías, así que preferí caminar por la orilla.

El olor a pescado y a río se incrementaba cada vez que me acercaba al malecón, divisé el rio y la catedral. Logré pasar la calle casi corriendo, me dispuse a esperar el bus. Una de las señoras que venden jugos y frutas, en el malecón, me dijo:

> ***Vendedora de jugos****: ¡Amiga, córrase a la sombra, no lleve tanto sol! (indicándome que me hiciera debajo de la sombrilla de su puesto de ventas).*
>
> ***Manuela****: (respondí con una sonrisa) sí seño tiene toda la razón.*
>
> ***V****: ¡Sí mami, este es mucho sol!*
>
> ***M****: ¿Que si qué?, ¡este sol está muy duro y yo que traigo este afán!*
>
> ***V****: Mami usted no es de acá ¿verdad?*
>
> ***M****: ¿Por qué seño?*
>
> ***V****: Pues por su acento y por su cabello, acá ninguna mujer acostumbra a tener el cabello así, y yo no la había visto antes, ¿su cabello es natural? (mientras me preguntaba me estaba tocando el cabello).*
>
> ***M****: si señora, es natural*
>
> ***V****: ¿cómo hizo para ponérselo así?*
>
> ***M****: Pues mire yo me hice trenzas y me las peine al revés y me las enredé con la mano y como mi cabello es crespo pues se va enredando más fácil*
>
> ***V****: (ella interrumpe) pero no, su pelo no es duro, se nota que lo tenía buenecito….*

Nuestra charla se vio interrumpida por los gritos del ayudante del bus: "*Medrano, Ciudadela, Coliseo, Margarita, Los Rosales"*. Me despedí rápidamente de la señora: *¡amiga que le vaya bien en sus ventas*! A lo que ella me respondió: ¡*Chao amiguita, gracias, que le vaya bien*! Mientras tanto el ayudante del bus me dijo: *"súbase mami que hay puesto*". Después que me subí le dio un golpe a la puerta y le dijo al conductor *¡vámonos!*

Una vez en el colectivo, me senté al lado de una chica de piel de ébano y cabello alisado y así fue la conversación con ella:

> ***M****: ¿tiene horas?*
>
> ***Chica****: Sí, faltan 10 para las 2, con esta paradera nunca voy a llegar.*

***M**: Yo también voy tarde…*

***C**: ¿A qué horas tiene que estar?*

***M**: A las dos.*

***C**: Sí ya llegó tarde, ¿y usted para dónde va?*

***M**: Para la Universidad y ¿usted?*

***C**: Voy para Istmina y tengo que estar a las 3, no sé si alcance.*

Mientras sosteníamos nuestra pequeña charla el bus se iba llenando, algunos pasajeros que subían saludaban al entrar, "*buenas tardes*" y todo el bus le contestaba, "*buenas tardes*". Los primeros días que empecé a tomar el bus, llegué a pensar que las personas que saludaban solo eran las y los más viejos, quizá un poco "rezagados" en el tiempo, sin embargo, después noté que a pesar de que el grueso de la población no saluda, los usuarios que sí lo hacen no son únicamente los más viejos, sino también niños, jóvenes y adultos.

Por otro lado, es particular la presencia del ayudante que, como su nombre lo indica, es el encargado de ayudar tanto al conductor como a los pasajeros. Ayuda a los pasajeros a subir al bus, bajar y subir los paquetes pesados, y también indica dónde hay puestos libres. Él es quien se encarga no solo de recoger el pasaje puesto por puesto, sino de indicarle al conductor cuándo debe parar y cuándo debe continuar. En algunas ocasiones se baja y va a la tienda a comprar agua y, comida para el conductor o simplemente "*sencilla*" la plata. La manera en que el ayudante se relaciona con los pasajeros es mucho más personalizada, o por lo menos hay una interacción cara a cara. En algunas ocasiones el ayudante conoce a las personas e intercambian chistes.

Al pasar por el mercado, en toda la esquina, una familia de "*cholos*" paró el bus, al parecer este suceso se constituyó como un acontecimiento que paralizó la "normalidad" del trayecto o por lo menos eso noté en las expresiones y en las caras de las personas cuando se subió la familia. Primero subió uno de los hombres, cargaba una maleta que se notaba muy pesada, tenía una pantaloneta color azul clara, una camiseta azul oscura y unas sandalias. El hombre habló algo con el ayudante y el conductor pero desde mi puesto no alcancé a escuchar qué dijeron. Luego el "*cholo*" se bajó, habló con los demás miembros de la familia y les ordenó subir en el colectivo.

Subió otro hombre, tenía en sus manos palos que ocuparon todo el corredor del bus e impidieron la circulación dentro del vehículo. Luego subieron cuatro mujeres, una de ellas, la más vieja, descalza, no tenía blusa, solo una falda corta. Llevaba puestos muchos collares coloridos y su piel pintada, en su espalda cargaba a un bebé, sus senos le colgaban y ella no sintió vergüenza por su desnudez. Pero, al parecer, su cuerpo sin ropa produjo choques en algunos pasajeros. La miraron con asombro, como si viniera del planeta más extraño o más bien como si fuera el ser más "salvaje" y "atrasado".

Dicha mujer se sentó en el piso, en la parte delantera del bus, las otras 3 mujeres tenían un aspecto más joven. Llevaban puesto faldas y esqueletos de colores, además su cuerpo no estaba pintado y no estaban descalzas, traían sandalias. Una de estas mujeres se sentó al lado de otra pasajera de piel de ébano, haciéndola compartir su puesto. Se notó la incomodidad de la mujer "negra". Las otras indígenas se quedaron paradas en la parte de adelante del bus.

El primer hombre que se subió se quedó parado en la parte de atrás del bus, cerca de mi puesto, con dos niños de aproximadamente 3 y 5 años. Le pregunté al señor si cargaba al niño, él asintió con su cabeza. La chica de al lado, la de piel de ébano con la que estaba hablando, reaccionó de inmediato, con su mirada censuró mi propuesta y se incomodó, se corrió un poco y tapó su nariz con su mano, diciendo: "*los cholos sí huelen a feo"*. La miré sin repudio alguno y le pregunte amablemente, *¿Te parece?* A lo que respondió, "*sí, ¿no los ves? todos sucios"*. Después de unos minutos de silencio, la chica me preguntó qué estudiaba en la UTCH. Le conteste que ninguna carrera, solo que estaba elaborando una investigación en la Universidad. Aproveché para preguntarle qué estudiaba y mencionó: "*soy docente para ir a los corregimientos y veredas, ser profesora como para esos niñitos de por allá"* (señaló al niño que iba cargado en mis piernas).

Mientras tanto, otro hecho llamó mi atención. Noté que la mayoría de personas que paraban el bus, no subían en él. A ciencia cierta no supe cuál fue la razón de dicha elección, si tenía que ver con la presencia de la familia indígena o más bien porque el colectivo estaba muy lleno. Pero de lo que sí estuve segura fue que una niña "negra", de aproximadamente 8 años, vestida con el uniforme de algún colegio de Quibdó, cuando paró el bus gritó: "¡*no! En bus de cholo yo no voy. ¡Sigan!"*.

Sin duda alguna presencié un evento racista y debo confesar que esto me produjo diferentes sensaciones. Por un lado, cierta "emoción", por el otro, rechazo y frustración. Fue "emocionante", en el sentido de que el fenómeno que me propuse estudiar por fin lo veía de manera manifiesta. No estaba encubierto ni era sutil ni soterrado. Sin embargo, condenaba la manera en que los pasajeros hicieron de este suceso algo "natural". Nadie decía nada, no escuché ningún comentario ni mucho menos "vi" una "mirada" de censura. Inclusive, de cierta forma, los pasajeros se hicieron participes de este suceso racista. Me surgieron algunas preguntas, ¿Cómo es posible que operen estas ideas racistas en una niña tan pequeña? ¿Por qué la gente ve como natural este tipo de sucesos? los mal llamados "cholos" ¿cómo perciben esté suceso? ¿Por qué soy la única persona que se ofrece a cargar el niño "cholo"? Teniendo en cuenta que mi experiencia me ha demostrado que las personas generalmente se ofrecen a cargar a otros niños "negros" que no conocen.

Entonces mi "emoción" por presenciar "mi fenómeno de estudio" se transformó en incomodidad, visceral, triste, reprochable, un sin fin de sensaciones que indicaron mi descontento con esta realidad. ¿Cómo era posible que lo más evidente del racismo o por lo menos este suceso, a nadie más le incomodara?, todos estaban tan "campantes", nadie se interesó por ayudar a la familia que venía tan cargada y por el contrario las miradas de rechazo o asombro evidenciaban las lógicas del racismo en todo su esplendor.

Hall (2011) sostiene que "el estereotipo como práctica significante es central a la representación de la diferencia racial" (p. 429). De esta manera podemos pensar lo que ocurrió en el bus. La chica "negra" cuando sostuvo que todos los "cholos" olían feo, basó su afirmación en ideas estereotipadas alrededor de los indígenas. "Los estereotipos retienen unas cuantas características 'sencillas, vívidas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas' acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad" (p. 430). En este sentido, cuando la chica condenó a los "cholos" a tener mal olor de manera categórica *redujo*, *esencializó*, *naturalizó* a los indígenas a ser asociados y pensados desde el "mal olor" como la evidencia de una supuesta "incivilización", "barbarie" y "suciedad".

Recordemos las mujeres indígenas que se encontraban dentro del bus, especialmente la más vieja, sus senos "al aire" estaban por fuera de los *límites de la normalidad.* Rompió con las normas sociales de *la buena presentación personal*, que de hecho se enseña en la Universidad. Así, todo lo que no encaja con esa *buena presentación* y la estética socialmente aceptada en Quibdó, se expulsa o se excluye. Hall (2011) lo explica como una estrategia de *hendimiento* de la *estereotipación,* donde se divide lo "normal" y lo "aceptable" de lo anormal e inaceptable, y en este caso lo inaceptable fue la desnudez de la indígena, que rompió con todos los parámetros de una sociedad "civilizada" (p. 430).

Por último, la niña "negra" que no subió al bus debido a la presencia de los indígenas, es un claro ejemplo de lo que hall (2011) explica sobre la *estereotipación* como una práctica de "*cerradura"* y *exclusión.* Es decir, la niña estableció una barrera simbólica de un "nosotros los negros" y excluyó todo lo que no pertenece a este "grupo racial". Al mencionar "*en bus de cholo no me subo, sigan"* exilió simbólicamente a los "cholos" -"los otros"- y los mandó al margen (Hall, 2011).

Finalmente, las dinámicas que se configuraron dentro del bus fueron particulares, no solamente fue la obtención y la prestación de un servicio público sino fue el espacio donde se constituyeron relaciones e interacciones cara a cara, fue el escenario del encuentro y desencuentro.

2.1.4 El racismo también pasa por el cabello

Leidy tiene 24 años, su piel es color ébano y su cabello es largo, ensortijado, enredado: luce *dreadlocks* o las mal llamadas "rastas". Para muchos su *look* es motivo de crítica ya que se sale de la norma al no tener su cabello domesticado a partir de alicer o extensiones. Es estudiante del programa de matemáticas de último semestre en la Universidad Tecnológica del Chocó, Diego Luis Córdoba y del Sena en el área de sistemas.

La UTCH ha decretado que como requisito de grado, todas y todos los y las estudiantes de su programa del último semestre deben realizar una práctica docente en algunos de los colegios de Quibdó. Así pues, la Facultad, como está estipulado, mandó a sus estudiantes a cada una de las instituciones correspondientes para que realizaran sus prácticas. Sin embargo, vaya sorpresa que Leidy se llevó. El rector del Colegio donde la

Universidad la mandó no la quiso recibir como practicante, pues alegaba que Leidy no estaba "*bien presentada"* y no les daba buen ejemplo a sus estudiantes, por tener su *cabello duro* y además con *dread*s. Ella replicó al rector, expresando que tener el cabello con *drelos* no es sinónimo de mala presentación, sino hace parte de una expresión cultural "negra", señalándole además que si ella es "negra" no tenía por qué estar alisando su cabello. En medio de la "acalorada" discusión el rector de la institución manifestó su postura y señaló que lo mejor era que Leidy se fuera del Colegio. La estudiante narra el suceso de la siguiente manera:

> *Me dice que no, que gente como yo no puede estar en su institución, porque yo era un mal ejemplo para sus alumnos, que yo no le podía enseñar nada, que yo era lo peor, que yo era lo más malo que pude haber pasado, que yo era terrible, que me fuera, y yo le dije, pero esta es mi identidad, yo soy rasta, yo no puedo ser diferente, yo no puedo ser igual a todos los demás para ser mujer. Yo también soy persona, que yo tenía el conocimiento que le podía trasmitir a los alumnos, me dice que no, que no y que no, que yo no puedo dar un buen ejemplo a los alumnos que me fuera, que me fuera, que me fuera a donde me pudieran aceptar porque él no aceptaba gente como yo. Eso pa' mi fue algo terrible, yo nunca voy a poder olvidar eso, nunca en la vida, eso fue una humillación terrible, yo lloré mucho esos días, todos los días, lloraba, lloraba por culpa de ese señor.*

Frente a la arbitraria posición del rector, Leidy optó por contarle a su padre este hecho que le había causado no solo un "mar" de lágrimas, sino una indignación que no se podía quedar en la impunidad. El padre de Leidy, a pesar de que nunca estuvo de acuerdo con la manera como ella lleva su cabello -"tener esa arrechera en cabeza", como el mismo padre lo expresa- decidió interpelar al rector en una charla no muy "pacífica". No obstante, eso no cambió en lo absoluto la posición del rector, al contrario, éste se dio a la tarea de desprestigiar a Leidy en los demás colegios de la cuidad para que no fuera aceptada como practicante.

Frente a la mala disposición que mostró el rector del Colegio, Leidy decidió poner la queja verbal en la Universidad. Conjuntamente fue apoyada por todos los que tienen

dreads en Quibdó, incluso se sumó a su apoyó uno de los docentes de la Universidad, que también lleva *dreads* en su cabeza. Se argumentaba sobre la "incoherencia" de un rector "negro", al exigir una apariencia "blanqueada" a una estudiante que se revindica como "negra". Sin duda, esta incoherencia evidencia que las prácticas racistas también incluyen "negros" que discriminan a otros "negros". En este caso, un rector que no acepta unos "pelos cimarrones" que resisten a la domesticación del "blanqueamiento".

Debido a la presión y el apoyo brindado a Leidy por parte de algunos estudiantes y rastafaris de la cuidad, la UTCH se vio obligada a mandarla a otro colegio para realizar sus prácticas docentes. Paralelamente, el rector que discriminó a la utechina, acorde a su arbitrariedad, canceló o prohibió la presencia de estudiantes utechinos como practicantes en la institución educativa. Sin embargo, este hecho quedó en la impunidad pues no hubo denuncias públicas y la Universidad no tomó las medidas correspondientes. Leidy, de alguna manera, fue amedrantada para que no formalizara la denuncia ya que funcionarios de la Universidad le sugirieron seguir sus prácticas "calladita" en otro Colegio para no tener más "problemas".

Y como si fuera poco, el rector racista averiguó en qué Colegio se encontraba haciendo las prácticas Leidy, con el único objetivo de hacerle la vida imposible. Descaradamente le reclamó a la otra rectora por haber aceptado a la utechina, afortunadamente, como lo dice Leidy la rectora "*no copió"*. En cuanto a las prácticas docentes dice haberse sentido muy bien:

> *El profesor confiaba mucho en mí, inclusive se iba a su centro y me dejaba sola con las niñas, yo daba derivadas, y a mí, ese tema siempre se me olvidada, pero yo estudiaba día y noche, estudiaba muchísimo, para que nunca me fuera mal.*

No obstante, Leidy tiene claro que la asignación a otro colegio, así como la aceptación por parte de la institución educativa, no fue por las buenas voluntades tanto de la Universidad como del Colegio, sino que, más bien, tenían que ver con la presión de Leidy y algunos estudiantes que medianamente visibilizaron su caso en la UTCH:

> *Pues en la U. se dieron cuenta de mi caso y decidieron enviarme un abogado a través del representante estudiantil. Entonces cuando ellos vieron que yo*

tenía mi abogado, que yo podía dar la pelea y que podía ganar, entonces ahí decidieron aceptarme para que no se perjudicaran, ¿ya?, lo que ellos tenían era ganas de hacerme mal ambiente, de tratarme mal, de pisotearme porque no les gusta rasta.

Por esta razón no fue sorpresivo el trato que recibió por parte de algunos docentes en el colegio, especialmente por la coordinadora, la cual le exigía que debía llevar su cabello tapado:

Que yo estaba muy mal presentada, prácticamente las mismas palabras que me decía el rector de esa otra institución, por que como ellos tan amigos, ellos se hablaron como para hacerle mal ambiente, porque ellos acá en Quibdó ya me conocen, ya me hacen mal ambiente la coordinadora del Cañizales y el rector del Domingo Sábila, que yo estaba muy mal presentada, que, qué me pasaba, que me tapara la cabeza, mejor dicho que me tenía que alisar, que me tenía que alisar, que me tenía que alisar, que me tenía que tapar la cara, que me tenía que tapar el cabello, que me tenía tapar mi identidad, que tenía que cambiar mi identidad, porque si no, sería un mal ejemplo.

Leidy asegura que algún día le gustaría irse de Quibdó, se siente cansada de "ese pueblo", de que todos le pongan apodos, se burlen de ella y le inventen *corrinches* por tener *dreads.* Aunque a Leidy sí le gustaría irse de Quibdó, tampoco se proyecta en una ciudad como Medellín: "mis papás me querían mandar a estudiar allá y yo soy muy peleona, que alguien me saliera con el cuento racista, no mami yo no me quedo callada, y pues después imagínate el problema que me gano".

En efecto, Leidy es consciente de que no domesticar su cabello le ha traído consecuencias concretas en su vida. Ha sido catalogada como loca, lesbiana y marihuanera. Incluso algunos "amigos" de ella le han dejado de hablar desde que tiene sus *dreads.* Sin embargo, a pesar de todos estos problemas, para Leidy el mayor conflicto por su cabello se ve reflejado en la relación con su padre. Según ella por algún tiempo dejaron de hablar, o en otras ocasiones le ofrecía dinero a cambio de que domesticara su pelo. Pero a raíz del

problema que tuvo con sus prácticas docentes su padre ha cambiado, le ha mostrado más apoyo. En resumen para Leidy: "definitivamente ser RastafarI en Quibdó es lo peor".

Los estereotipos estéticos no se reducen únicamente a una simple cuestión de moda y a un idea sobre lucir bien, sumado a esto se encuentran anclados a modelos de regímenes corporales que impugnan *un deber ser*, por supuesto en contraposición de *un no deber ser*. El cabello alisado o para el caso de los hombres con sus cabezas al estilo "*prieto*", la tez más clara, parecer "blanco" hace parte de los modelos aceptados en Quibdó. Lo problemático de este caso es que dichos estereotipos configuran efectos de verdad amarrados a cuestiones raciales, donde se denigran, excluyen y marginalizan a las cabezas femeninas que han decidido dejar de alisar su cabello o usar extensiones. Es decir, a las personas que llevan cierto tipo de cabello, si no lucen de ciertas maneras, por ejemplo blanqueadas, se les niega el acceso espacios, recursos, escenarios, diálogos y se les borra como interlocutores.

El hecho de que este tipo de racismos trascurran en escenarios educativos, como la escuela y la Universidad, son las alarmas para evidenciar que las prácticas racistas todavía perviven en la actualidad. Pero quizá afirmar esto no es nada nuevo, algunos intelectuales (Cunin, Mosquera, LaÓ-Montes, Rodríguez, entre otros) han reunido sus esfuerzos para reiterar y poner en la agenda política este fenómeno que ha sido negado y silenciado bajo los diferentes aparatos discursivos, entre ellos el multiculturalismo. Lo clave del suceso que narra Leidy es examinar la complejidad del racismo, cómo opera de formas múltiples y, además, cómo desde las mismas personas racializadas como "negras" se discriminan a los cuerpos con un "mayor nivel" de "negridad".

2.1.5 "La letra con hambre no entra": hablemos del paro estudiantil

Después de dos meses de paro estudiantil se retomaron las clases en la UTCH. Volvió la normalidad académica y yo pude asistir de nuevo a la Universidad. Estaba en clase con los estudiantes de octavo semestre, cuando un grupo de estudiantes miembros de la Mesa Amplia Estudiantil (MAE) le solicitaron al docente dar una pequeña información. Presentaron brevemente un pliego de peticiones que se elaboró en el marco del paro. Luego

de que los estudiantes de la MAE se fueron, el docente a cargo hizo el siguiente comentario:

> *Estos chichos pidiendo comida, y los del kínder realmente sí la necesitan; estos son unos marihuaneros. Manuela le puede decir a estos chichos que andan pidiendo subsidio de transporte, que allá en Bogotá, la Nacional, la Distrital, la Salle, no van a uno, uno tiene que ir a allá.*

En efecto, el docente me puso en aprietos, sabía que lo que dijera afectaría mi trabajo de campo y la manera como los demás estudiantes me verían. Me vi obligada a tomar una posición frente a un tema. Expliqué que los estudiantes en Bogotá también luchan por este tipo de cosas, particularmente los estudiantes de las universidades públicas, que se ven afectados con problemas "parecidos" pero no iguales a los de acá.

La UTCH como cualquier universidad pública de nuestro país presenta problemas por la pésima calidad en la educación y por la falta de inversión en la misma, a lo que se debe sumar los problemas locales de la región, confinados a las lógicas racistas del país. Uno de los estudiantes de la Mesa Amplia me explicaba que la Universidad es el reflejo, a menor escala, de los múltiples problemas que presenta el departamento: corrupción local, abandono estatal, aislamiento, violencia, racismo, salud precaria, entre otros elementos. Para ejemplificar mejor lo anterior, veamos una de las consignas del pliego de peticiones que surgió en el marco del paro:

> *Durante mucho tiempo los distintos gobernantes de esta hermosa tierra chocoana, se han servido del poder con malicias para saquear y oprimir a nuestras comunidades, sin embargo toda madre tiene un buen hijo que siempre estará dispuesto a luchar por ella, por esta razón hoy luchamos desde nuestra UTCH, para demostrar que las grandes luchas generan cambios en una sociedad y que los oprimidos pueden liberarse y conquistas mejores condiciones de vida y un mejor mañana.*

Las principales demandas por parte de las y los estudiantes a las directivas universitarias son la mejora de algunos elementos para que puedan estudiar en mejores condiciones. Reducción de costos en el centro de fotocopiado, del restaurante estudiantil y

del transporte público (específicamente en el colectivo urbano), veamos cómo lo explica una de las estudiantes que pertenece a la MAE:

> *Bienestar Universitario es más que todo… está destinado a evitar la deserción estudiantil, ¿ya? Porque hay mucha gente que se sale de la Universidad, porque no tiene para la fotocopias, no tienen para los pasajes y no tiene comida, tu sabes que uno con hambre, viniéndose a pie y sin fotocopias no rinde lo mismo con respecto a una persona que tenga todas esas comodidades, entonces, lo que nosotros estábamos pidiendo básicamente era eso, qué bueno que al menos un restaurante universitario para que las personas se les facilitara un poquito más, pues estudiar.*

En efecto, la situación de las y los estudiantes del Chocó, tiene sus particularidades en relación con el estudiantado de todo el país. La condición racial es un factor neurálgico en la explicación de las profundas desigualdades que enfrentan la población "negra" frente a la no "negra". Es decir, la situación de desigualdad de los utechinos no se explica únicamente por sus orígenes sociales inferiores, sino también por el racismo estructural propio de Colombia (Correa, Urrea & Viáfara, 2009)

En el marco del paro estudiantil, se recogieron diferentes demandas y peticiones que fueron presentadas en un pliego de peticiones que elaboró la MAE. Pidieron mejoramiento y la buena financiación del Bienestar Universitario, reformas estatutarias, entre otras cosas. Uno de los puntos que llamó mi atención está consignado en el pliego de la siguiente manera:

> *4) Por último, tanto los estudiantes como al pueblo chocoano en general "(…) le corresponde dar una fuerte por la rebajo y posterior gratuidad de las matriculas en nuestra UTCH, esta es una lucha contra del gobierno nacional y es por la dignidad de las comunidades negras, las cuales deberán dejar la mendicidad y ponerse de pie, levantar su voz y su puño y arrancar sus derechos a la luz de lo establecido en los artículos 37, 38, 39, 40, 41 de la lay 70*[3].

[3] Ver pliego de peticiones M.A.E *Luchar vale la pena,* 2012.

Los estudiantes hablan de dignidad para sus *comunidades negras*, critican la mendicidad en la que se encuentran sometidos en una Colombia "blanqueada", y tratan de interpelar a través de leyes y políticas, que desde mi perspectiva no reparan de manera seria e histórica la desigualdad en la que se han visto sumidos los pueblos negros en el país.

Sin embargo, para muchos chocoanos y chocoanas, la UTCH, con todo y sus problemas, es una de las pocas opciones o la única opción, que les permite acceder a la educación. Es el "tesoro" que puede tener una población, puesta al margen durante varios períodos de la historia, para movilizarse en una sociedad supremamente racista. Por tanto, no es sorpresivo que la educación en el Chocó históricamente sea muy valorada. Pero, más que la educación en sí misma, lo que se valora es la posibilidad de poder acceder a mejores condiciones económicas y sociales en un futuro.

En relación con otro de los problemas que se presenta en la Universidad, el famoso intercambio o trueque de notas, me lleva a pensar que no se trata únicamente de estudiantes "cómodos" que dan comida, trago, dinero o las más "flojas" que entregan su cuerpo por una nota. También, estamos hablando de utechinos y utechinas que en su afán de ser "alguien" en la vida recuren al camino más "practico".

Recapitulación

Las ideas sustentadas en la "raza" crean alteridades. En cada proceso de alteridad hay una marcación de norma; lo "normal" en oposición de lo "desviante", lo que "pertenece" y lo que no "pertenece". Por un lado, el caso de una "chola" "desviada" que al mostrar su desnudez contrapone las ideas de una *"adecuada" presentación personal.* El otro caso, el de una utechina "negra", "anormal", que no domestica su "terrible melena" a pesar de los regímenes de corporalidad que indican que para ser aceptada debe alisar su cabello, hacerlo mentiroso, más "blanco".

La construcción de alteridades afecta las identidades, las subjetividades y las diversas formas de ser. "Se clasifica a la gente según una norma y se construye al excluido como "otro" (Hall 2011, p.431). Leidy por tener *dreads* en su cabello se ve agredida, marginada y discriminada por parte del rector del Colegio que no solo la rechaza como

practicante, sino que hace una seríe de cosas para impedir que sea aceptada en otras instituciones en Quibdó.

CAPÍTULO 3

CONFIGURACIONES RACIALES Y RACISMO

La "raza" no tiene ningún fundamento como categoría biológica, más bien, la idea de "raza" se ha consolidado como el instrumento de dominación social más eficaz inventado en los últimos quinientos años. Se produjo en el comienzo de la formación de América y del capitalismo, durante el transito del siglo XV al XVI, y en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial europea (Quijano, 2010). Sin embargo, el concepto de "raza" es útil como categoría analítica para comprender y sobre todo combatir los racismos (Wade, 1997).

Los racismos, como dimensión de las relaciones sociales cotidianas, no son las únicas manifestaciones que producen desigualdad y marginación, pero sí son las más perceptibles y presentes. Por tanto, no ha dejado de ser el principal campo de conflicto; su poder ideológico se hizo tan fuerte, que se llegó a presentar la "raza" como una teoría científica -una raza superior y otras inferiores-. No obstante, estas ideas se han venido re configurando, principalmente con nociones tales como el *multiculturalismo* y lo *pluriétnico*. A pesar de dichos cambios, para la mayoría de la población mundial, tanto opositores como víctimas de los racismos, la idea de "raza" como un elemento de la "naturaleza" que trastoca y organiza las relaciones sociales, se mantiene igual de vigente como desde sus orígenes. Por tanto, no es sorpresivo que las víctimas luchen por conseguir relaciones de igualdad entre las "razas" (Quijano, 2010).

Este capítulo quiere poner en cuestión no solamente los racismos sino la idea misma de la "raza". Para ello, indago cómo operan las dinámicas de la racialización y los elementos que están en la base de la construcción racial, los cuales definen las ideas de un "nosotros" y de unos "otros", tanto desde la perspectiva de la gente "negra", como de "paisa" y "chola"', en el contexto de la UTCH. Me pregunto, entonces, ¿cuáles son las categorías raciales que operan en el día a día en la UTCH? ¿Cómo se produce y funciona la marcación racial? ¿Cuáles son sus rasgos? ¿Existe diferencia entre racialización y racismo?

Exploro cómo la "raza" atraviesa las diferentes dimensiones de la vida cotidiana de los estudiantes de la UTCH. Me interesa examinar la corporalidad, específicamente el

cabello; lo que a simple vista parecen solo peinados nos permiten entender las maneras en las que los discursos raciales definen un orden racial y dictan normas sociales sobre cómo se debe llevar un rasgo de la corporalidad misma según aparentes nociones estéticas de "buena" presentación. Finalmente, lo que quiero dar a entender es que todo lo anterior, promueve un blanqueamiento corporal.

En segundo lugar, presento las categorías raciales que operan en la vida cotidiana, que son diversas y dinámicas. Es decir, la marcación racial produce categorías e identidades que sitúan a los estudiantes en lugares determinados, unos más valorados, otros denigrantes. Finalmente me pregunto: *¿Aquí, en Quibdó, no hay racismo?* Para responder que el racismo, en efecto, es una práctica cotidiana, naturalizada, que en algunos escenarios aflora más que en otros. Pero que también es en la Universidad, como en otros espacios, donde se producen y reproducen imaginarios, representaciones y prácticas racistas normalizadas.

Señalar la ambigüedad y el contexto de lo racial nos permite ver que las marcaciones raciales que operan hoy en día en la UTCH, no han sido así siempre. Es posible cambiarlas, re configurarlas y valorar de manera positiva a lo "negro" y lo indígena, para así revertir el orden racial y jerárquico impuesto por el colonialismo.

3.1 Pelo "malo"

> *¿Quién te enseño a odiar el color de tu piel? ¿Quién te enseño a odiar la textura de tu cabello? Tú debes preguntarte ¿Quién te enseño a odiar lo que Dios hizo en ti?*
>
> Malcolm X

La mayoría de domingos durante mi estadía en Quibdó pasaba mis tardes en el barrio Chambacú, donde residen algunas de mis primas. Allí nos sentábamos al frente de la

casa, escuchábamos música, hacíamos comida, o simplemente me quedaba observando a las otras mujeres del barrio jugar bingo. Uno de esos domingos mi prima Denise me presentó a Susi, estudiante de trabajo social en la UTCH; ella trabaja de manicurista haciendo domicilios para ayudarse con los gastos de su universidad. Confieso que me sentí muy mal cuando Susi sin rodeos me dijo que yo parecía un "mostro", me reprocho por tener el cabello con *dreads*; para ella era inaceptable que hubiera "dañado" mi "cabello "bueno".

Mis *dreadlocks*, más conocidos como "rastas", en un escenario como la Universidad Tecnológica del Chocó Diego Luis Córdoba, se configuran como un marcador corporal negativo y poco atractivo a la luz de los estereotipos de belleza que operan en la vida cotidiana. Para muchas y muchos estudiantes tener el cabello con *dreads* es sinónimo de fealdad, delincuencia y drogadicción. Pero no solo llevar el cabello enredado es valorado de manera negativa, quien traiga su "*pelo malo*", es decir, duro, ensortijado, grande, sin alisar, en el caso de las mujeres, y sin "motilar", en el caso de los hombres, se les califica como "feos", "mal presentados" y "poco serios".

En este contexto, surgen diferentes interrogantes alrededor del cuerpo, ¿Cómo se configuran las nociones de belleza y no belleza a partir del cabello de los y las estudiantes? Más específicamente me pregunté, ¿Hablar de "pelo malo" y "pelo bueno" tiene en la UTCH una connotación racista? de ser así, ¿El "pelo bueno", es decir lacio, alude al cabello de "los blancos" con quienes los estudiantes se quieren identificar, en contraste con el "pelo malo" o duro, al cabello de los "negros" de los que quieren denegar? (Hernández, 2012).

Este tipo de cuestionamientos empezaron a surgir a partir de las interacciones del día a día en las aulas de clase. Por un lado, observé cierta homogeneidad en la manera en que llevaban el cabello tanto hombres como mujeres; los primeros con el cabello "bajito" pero con diferentes marcados y cortes, y las segundas, con el pelo alisado, recogido en forma de "cebollita" o con extensiones.

Por el otro lado, las primeras conversaciones que tuve con las estudiantes tuvieron que ver con el tema de mi cabello. Para ellas era inaudito que una mujer como yo (con "pelo bueno") dañara mi cabello mientras ellas deseaban tenerlo. Según las estudiantes, a las "negras" poco les crece el pelo y tenerlo así de largo y enredado era un desperdicio. De

este tipo de comentario, sumado a diálogos constantes al respecto enunciados de forma parecida, empecé a indagar por el tipo de imaginarios de belleza relacionados con el cabello y encontré la noción de "pelo malo", que por supuesto llamó mi atención.

El "pelo malo", según este sistema de corporalidad, constituye una de las principales características fenotípicas que inscriben a los cuerpos a la negridad y son poco o nada deseados. Es decir, para ser marcada racialmente como "negra" o "negro" en Quibdó, los sujetos deben tener "el pelo malo" o "duro", de lo contrario a pesar de tener la tez "oscura" se les clasifica como "cholo" o "mulato" (dependiendo de qué tan "suelto" tengan o no el cabello). Este marcador racial no es valorado de forma positiva, por el contrario, como su misma denominación señala, se le considera un "pelo malo" en todo el sentido literal de la palabra. "Malo" porque supuestamente no es fácil de peinar, ni de manejar; pero más allá de su aspecto práctico se le asocian ciertos valores negativos. Por ejemplo, si un individuo tiene "el cabello malo" y grande se le clasifica de irresponsable, poco atractivo, menos inteligente y en algunos casos como pillo. Otras formas de llamar al "pelo malo" son *chontado*, *duro*, *brillo de ollas* y *macho* mientras que si el cabello es supuestamente "menos duro", más "suave", se le dice *hembra*.

Las conversaciones que tuve con algunos estudiantes de la UTCH recrean la forma como los cuerpos marcados racialmente como "negros" se les atribuye ciertas características y valores asociados tanto a la belleza, como al aspecto moral, intelectual y del comportamiento. En este caso, particularmente demuestran cómo operan los imaginarios sobre el "pelo malo" y cuál es la forma adecuada (bella) de llevarlo, tratarlo, peinarlo y córtalo.

Yunier, estudiante del programa de español y literatura de segundo semestre, me contó que antes tenía su pelo más grande, una cresta larga que le llegaba más o menos a la barbilla. Le gustaba su pelo grande y ensortijado, pero decidió quitárselo debido a los comentarios que hacían los otros; lo tenían tan *azarado* que se cansó y se lo quitó. Según Yunier:

> *El principal problema en este pueblo (Quibdó) es que la gente cree que por tener el pelo grande uno es un desadaptado, es mal estudiante, no está bien presentado y se ve feo. Pero si la gente supiera, pues, que el pelo duro y*

grande es bonito… pero yo tuve bastantes problemas con los profesores por mi cabello, y más en mi carrera, que lo analizan mucho a uno, que verse bien presentado, que estar bien peluquiadito, entonces usted sabe, preferí … aunque yo antes decía ¡no y no! ¡No me lo quito! pero a raíz de tantos problemas con los profesores, y más que ellos tienen en cuenta la presentación personal, decidí quitarme mi pelo, y ya todos después me decían que parecía otro, que sí parecía persona. Entonces usted se da cuenta que la gente acá tiene la costumbre de discriminarlo por verse distinto, si usted rompe con esa homogeneidad lo critican mucho, cuando iba por la calle la gente se burlaba de mi cabello y ajá, eso me cansó.

En contraste Yusi, estudiante de Español y literatura de octavo semestre, a los trece años decidió alisarse su cabello por primera vez. Un día, después de salir del colegio, a escondidas de su mamá compró un alicer y se lo aplicó. Su madre le había advertido de no alisarse el cabello, ya que este tipo de productos dañan el pelo y hacen que se caiga. Sin importar los consejos de su madre, Yusi quería lucir "bonita", ese "pelo malo" la tenía cansada. Además, para completar sus compañeras de estudio casi todas traían el cabello alisado, se sentía presionada, las burlas y comentarios la tenían al límite, por tanto tenía que resolver ese "problemita".

Para alisar el cabello rizado o "duro" existen diferentes opciones. El método más popular implica el uso de un alisador químico, sin embargo, estos productos han sido bastante cuestionados debido a los daños y prejuicios que han producido en la salud de sus usuarios. Inclusive en los Estados Unidos, un Panel de la Academia Nacional de Ciencias, los han etiquetado como un cancerígeno humano y se ha exigido sacar de los mercados[4].

En los últimos años, se han venido comercializando una serie de tratamientos para alisar denominados queratina o alisados brasileros. Aunque, supuestamente, estos tratamientos se caracterizan por ser un proceso "sano", las sustancias usadas en estos métodos que tienen como fin domesticar los "cabellos malos" o rizados para que luzcan lacios, contienen hidróxido de sodio (soda cáustica) o tioglicolato de amoniaco que rompen

[4] Para mayor información consultar en: http://www.ewg.org/hair-straighteners/our-report/executive-summary/

los enlaces químicos del cabello y alteran su estructura. El cuero cabelludo de los clientes o usuarios deben cubrirlo con estas soluciones mínimo 30 minutos, sin imaginar el peligro al que se exponen al usar un cancerígeno por mucho tiempo (Carrillo, 2012).

Yusi narró cómo se aplicó el *aliser* por primera vez, haciendo énfasis en el compuesto químico del producto que "increíblemente" lograba alisar su cabello "duro" de inmediato. Sin embargo, ella concluye que estos productos son dañinos, no solo por las quemaduras y la picazón que produce en el cráneo y cuero cabelludo, sino por los efectos posteriores, como la caída del cabello. Según ella, desde que empleó el *aliser* su pelo se le dañó y para poder recuperarlo debe esperar más de un año para que le nazca natural.

Ahora bien, si aplicarse el aliser para tener el cabello liso es algo casi generalizado en las mujeres quibdoseñas, también se debe mencionar que es muy común ver a las niñas desde edades muy tempranas luciendo peinados con trenzas, gusanillos, moñas, chaquiras o hilos con diferentes estilos y formas. Durante mis trayectos habituales hacia la universidad en Quibdó, fue frecuente ver en las niñas, inclusive a las marcadas racialmente como "blancas", este tipo de peinados. La inquietud que surge de ver estas interacciones y nociones sobre la corporalidad en un rasgo específico como el cabello, en las circunstancias concretas de las mujeres en Quibdó, lleva a pensar en la serie de contradicciones y tensiones que se forman al momento de asumir históricamente la trasformación de las marcas raciales.

La problemática, en este caso, radica en por qué las mujeres deciden alizar su cabello si desde pequeñas las prácticas y el sistema de corporalidad les representa ese cabello "duro" de forma natural, como parte de los peinados que algunos han llamado *las rutas de escape* de los esclavos africanos. Por qué y cómo se dan estos cambios en la corporalidad de la mujer quibdoseña desde el impulso por la transformación de su cabello. Debemos entender que el hecho de alisarlo no es fortuito, y es fundamental analizar los cambios que produce esta práctica en los imaginarios sociales de la mujer. ¿Será acaso que al asumir esta corporalidad las marcas raciales se confunden y socialmente les permitiría sentirse incluidas?

A los 15 años la mayoría de mujeres en Quibdó alisan su cabello por primera vez, es la edad de transición, de ruptura, donde se pasa de los peinados tradicionales a "suavizar" o

domesticar el “pelo duro”. Sin embargo, cada día son más las mujeres que alisan su cabello a edades más tempranas, incluso algunas madres disiden alisar a sus hijas a los 6 años o antes. La decisión de alisar el cabello para algunas está justificada en la “facilidad” que ofrece el alisador (“suaviza”) para peinar los cabellos “imposibles de manejar. Para otras, suma también la idea, y creo que esta es la de más peso, de lucir “bonitas”. Ese deseo, esa presión social, se manifiesta e instaura en un imaginario cultural, que establece que la belleza es sinónimo de tener el cabello liso.

Sin embargo, cada 15 días las raíces aparecen, el “pelo malo” no es tan fácil de ocultar, por ello las estudiantes, en el ámbito universitario que hemos venido tratando, se ven esclavizadas permanentemente al uso del *aliser*. Esto resulta en un condicionamiento económico para sostener dicha corporalidad en los márgenes que los imaginarios sociales de su entorno les proponen; cada cierto tiempo deben rehacerse a sí mismas para configurarse dentro de lo que consideran aceptable.

En efecto, la presión social y los imaginarios culturales sobre la belleza y la “buena presentación personal” influencian a las mujeres a alisarse. Recordemos a Leidy, la estudiante que también usaba *dreads* y que fue discriminada y le negaron realizar la práctica docente en un colegio en Quibdó, solo por llevar su corporalidad de esa manera. Esto es un claro ejemplo de cómo ese modelos de belleza, asociados a la buena presentación personal, tiene efectos reales en la vida cotidiana. Quien no se rija bajo ellos se le niega el acceso a ciertas actividades sociales. Entonces alisarse el cabello no solamente es “práctico”, también abre las puertas para acceder a espacios y trabajos que de lo contrario les serían negados.

3.1.2 Las extensiones: que parezca “natural” lo “prestado”

Las famosas extensiones son otro elemento que hace parte de la corporalidad y de las nociones de belleza de algunas mujeres en Quibdó. Las extensiones son lazos de cabello, ya sea natural o sintético, que pueden ser adherías en el cuero cabelludo a partir de distintos métodos, con el fin de lucir el cabello más largo o liso. Las extensiones, usadas por las mujeres en Quibdó, se presentan como una alternativa para ocultar “el pelo malo”

con uno “bueno” y es, además, un sistema “práctico” donde la mujer constantemente puede “jugar” con su *look*.

La letra de la canción de chirimía titulada “La chinininga” de Alex Pichi, narra de forma coloquial y crítica cómo el sistema de extensiones y el *aliser* es un componente relevante en la estética, la corporalidad de las mujeres y sobre todo cómo este adquiere significados sociales en la vida cotidiana:

> *A las chicas de hoy en día les gusta la perfección, lo primero que te piden es regalame una “estensión” pero solo pa’ lucirla en muy poquita situación. Te llevo a piscina no bañás, que cae aguacero, te encerrás, si no es con blower no pasa na’, te llevo al bunde no saltás, porque la gente ya te empieza es a gritar -el pelo te huele rico- me lo lavo es con tampico- el pelo te creció mucho, - la mano bendita de mi tío pelucho, que come poco pero peina mucho. Pero ese pelo no es natural- respetame si querés tocá. Por eso no querés bundear porque ese pelo te empieza a sudar, después de un rato, el pelo te huela a coco,- respetame so baboso-, el pelo te huele arroz, -eso no te importa a vos, -el pelo te huele a coco- so metido, so baboso.*

Si bien el imaginario de belleza en la capital del Chocó apunta a un cabello lacio, algunos hombres se quejan de las mujeres que se someten a tratamientos y uso de extensiones para obtener un pelo liso. Por un lado, las consideran “complicadas”, al no querer realizar casi ninguna actividad, ya que ellas argumentan que sus alisados se les dañan. Por el otro, entra en tensión la estética deseada con la naturalidad, es decir, lucir un “pelo prestado” no es socialmente aceptado; es más, para algunos estudiantes son más bellas las mujeres que tienen su cabello natural.

Aunque algunos hombres “negros” no gustan de las mujeres que usan extensiones, se yuxtaponen los otros, que se las compran a sus parejas. Leyla, estudiante de la UTCH, narra su experiencia de la siguiente forma: “*Mi novio me las regaló (las extensiones), me dijo: <quiero que te las coloques> y me llevó donde me las iban a colocar y todo y me dijo en la noche paso, te recojo para que salgamos. Y decía hay preciosa, te quiero, estás muy linda*”. Es cierto que alrededor del uso de las extensiones se construyen diferentes opiniones donde entran en tensión los imaginarios de belleza. Si bien aunque esté

generalizado en Quibdó un estereotipo de belleza "blanca", también conviven otros modelos que no corresponden a estos.

A través de los cuerpos, especialmente del cabello, con sus diferentes formas y peinados, es posible comprender cómo se construyen las nociones de belleza que cruzan diferentes categorías, tales como "raza", género, edad, clase, estatus y jerarquía social. Por ejemplo, no todas las mujeres pueden acceder al mismo tipo de extensión ni a las extensiones mismas. Las extensiones varían en su precio, si son de cabello natural son más costosas en comparación con las sintéticas; así mismo, las de color rubio son más caras que las de otro color. En suma, las extensiones son otro marcador y un diferenciador corporal que nos dan luces tanto de los procesos de racialización, como de clase y género ocurridos en estos espacios específicos.

En este contexto, en Quibdó y en la UTCH se han construido nociones de "pelo malo" y "bueno". El "pelo malo" solo existe cuando hay uno "bueno"; esta no tan simple oposición nos muestra que hay una configuración e implantación de estereotipos de belleza que llevan a un tipo de blanqueamiento de los cuerpos que no corresponden los modelos aceptados.

Según los imaginarios de algunos estudiantes de la UTCH, las personas de "pelo bueno" son los "paisas" y "cholos". Sin embargo, entre estos dos grupos marcados racialmente existen diferencias abismales, en cuanto a las jerarquías, clase social y estatus. A las y los "cholos" se le asigna la menor escala en la jerarquía social, son catalogados como "salvajes" y "exóticos". Además, corporalmente se les fija como individuos "pequeños" pero bastante "fuertes", de "pelo bueno" y a las mujeres por tenerlo bastante largo. También, según dichos imaginarios, existen "los cholos" que se han civilizado, se visten "normal", van a la universidad, tienen parejas de otras "razas" y en algunos casos son vistos como una posible amenaza por acceder a educación y a las mezclas raciales. En contraste, "los paisas" caracterizados por su piel "blanca", cejas "finas", su acento y por ser "la raza pujante", ocupan el lugar de mayor estatus y jerarquía social, pero a su vez, se les rechaza por acaparar todo el comercio del Chocó.

Lo anterior quiere decir que a pesar de que estos dos grupos, "cholos" y "paisas", corporalmente tengan el "pelo bueno", socialmente no son valorados de la misma manera.

Existen imaginarios que posicionan a “los paisas” por encima de “los cholos”, lo cual tiene que ver con procesos históricos que han configurado relaciones desiguales entre estos grupos. Los paisas tienen acceso a ciertos recursos económicos, por medio del comercio, que los “cholos” y “negros” no tienen. En este sentido, cabe preguntarse, ¿es posible afirmar que el interés por lucir una corporalidad y estética “blanca”, por encima de la “chola” y “negra”, tiene que ver con relaciones asimétricas y de poder de un grupo sobre los otros?

De hecho, en la vida cotidiana, especialmente en los espacios de diversión, es posible observar que los sujetos marcados racialmente como “blancos” no se relacionan frecuentemente con los “negros”. En el caso de los “cholos” la relación con estos dos grupos raciales es mínima. No obstante, lo anterior se matiza en algunos casos, particularmente cuando existen vínculos a partir del trabajo, relaciones amorosas y de consanguinidad.

Otros aspectos que reflejan dichas jerarquías y relaciones asimétricas se evidencian a través de las diferentes interacciones que he tenido con algunas niñas en Quibdó. Ellas mencionaron en varias ocasiones su deseo de ser “paisas”; me afirmaron enfáticamente que no les gusta su pelo de “brujitas”, su cabello “duro” y que quisieran tenerlo liso, así mismo, que desearían ser de piel “blanca”. Este tipo de ideas las expresaron de diferentes maneras. Por ejemplo, Hanna, mi prima de 6 años, me dijo en diferentes oportunidades: “*¡Ay manuelita, regáleme su piel! ¡Cambiemos de cuerpecitos, usted negra yo blanca! Es que yo quiero ser paisa, así como usted*”.

En ese mismo sentido me realizaron comentarios donde señalan que las paisas son más bonitas, principalmente por su “cabello bueno”. Si bien, estas concepciones de belleza y fealdad son el resultado de procesos históricos concretos que han clasificado y atravesado a unos cuerpos, en el caso específico de la UTCH al cabello “afro” se le denomina “malo” y, por tanto, se le valoriza como negativo y no bello. Lo anterior tiene implicaciones concretas en los cuerpos de las y los utechinos. Como dije anteriormente las que no tienen el pelo domesticado se les dificulta acceder a ciertos espacios, trabajos y experiencias.

Finalmente, no es lo mismo llevar el “pelo malo” y grande, que corto, drelado o alísalo. El cabello habla sobre los individuos, tiene diversos significados, menos inocentes

de lo que se ve a simple vista: los pelos son moda, pero también son política. En otras palabras, el cabello se configura como un clasificador social, distingue entre géneros, generaciones, clase y jerarquías. Por tanto, el cabello es un elemento clave de la corporalidad, dice mucho sobre lo que somos y lo que queremos llegar a ser. En el caso concreto de la UTCH, el "pelo malo" debe ser disciplinado, domesticado, es decir, se le exige una obediencia a través de diferentes métodos para que este luzca como un "pelo bueno".

El debate sobre el cabello todavía sigue abierto; no se puede afirmar que todas las estudiantes utechinas que alisan su cabello necesariamente lo hacen por connotaciones raciales, pero sí se puede afirmar que, en la vida cotidiana, la gente no es fácilmente aceptaba ni en la UTCH ni en el trabajo por llevar un cabello grande o con *dreads*. Lo cual nos indica que el sistema de corporalidad hegemónico y aceptado es el de los cuerpos blancos, como su nombre lo indica, es el del "pelo bueno" en contraste con el "pelo malo" que caracteriza la corporalidad negra.

3.1.3 "Cabello malo": entre tensiones y resistencia

Leyla es estudiante de primer semestre de trabajo social y hace un par de meses decidió dejar de alisar su cabello "duro", argumentado que se siente orgullosa de su raza "negra" y no tiene por qué seguir tratando de lucir como europea. En uno de los diálogos más dicientes que entablé con ella afirmó, "*Estaba en clase y se empezaron a burlar de mi cabello, me dio mucha rabia, todas me señalaban y se burlaban*", y el motivo por el que sus compañeras ejercían las burlas fue "*Porque para ellas mi cabello es feo, me dio una rabia, así que yo les dije, ¿de qué es lo que tanto se burlan? ¡Yo tengo mi cabello así porque soy negra y soy orgullosa de serlo! Con eso las deje frías, ninguna fue capaz de decirme nada más, pero se les notaba sus ganas de criticarme, yo me sentí mal ¡así que me dio una rabia*!".

Leyla, además de ser estudiante de la UTCH, es parte de la Mesa Amplia Estudiantil de la Universidad y hace un par de meses se vinculó con el centro de documentación RastafarI Kush en Quibdó. La conocí, junto con otras jóvenes, algunas también estudiantes de la UTCH y otras niñas de colegio, en una charla que dicté sobre RastafarI y el papel que

tenía la mujer. En este escenario, tuve la oportunidad de hablar con algunas jóvenes quienes me contaron que en Quibdó se está dando una nueva tendencia que consiste en dejarse el cabello natural, lo que ellas llaman el "*afro*". Algunas argumentan que es pura moda influenciada por los Estados Unidos, otras hablan de resistencia y auto-reconocimiento. No obstante, sea cual sea la razón, las nociones rígidas sobre lo que debe ser bello en dicho espacio, se han visto desestabilizadas, trastocadas y ahora es más común ver mujeres orgullosas de lucir sus "*afros*" y no recurrir al alisar. No obstante, estas no se salvan de las críticas y la presión social por no lucir de manera "adecuada", "bonita" y "presentada".

3.1.4 Venta y robo de cabello: el mercado "negro" del cabello/ el "cartel" del pelo

Diciembre es una época bastante agitada en Quibdó, la mayoría de las personas pintan su casa y se preocupan por el *estrene* de la Nochebuena y del año nuevo. En las mujeres entra el afán por lucir un nuevo look. Una de las tantas tardes que pasé en Chambacú, una estudiante de la UTCH y amiga de mis primas llegó a la casa de ellas un poco preocupada, pues su papá le había regalado 400.000 mil pesos de cumpleaños y ese dinero no le alcanzaba para comprar las extensiones que ella quería. Una de mis primas, Denise, sugirió que se comprara una cápita pequeña, compuesta por cabello natural y sintético.

Mi otra prima, Karol, le habló de varios lugares en la ciudad pero en ninguna parte pudo conseguirlas. Las extensiones naturales son muy caras y no se ajustaban a su presupuesto. Karol sí pudo comprar unas que le costaron ochocientos mil pesos, de color rubio y largo. Se la veía orgullosa con ese cabello claro y le aconsejó a la estudiante de la UTCH que ahorrara su plata para poder comprar después unas para ella. El problema, según Karol, era que los "paisas" se aprovechan y las venden muy costosas. Otra de las vecinas se vinculó a la conversación problematizando el tema que estábamos tratando. Según ella era difícil conseguir cabello en esta época porque los precios eran muy altos. Y comentó con énfasis: "*el otro día unas paisitas me contaron que estaban asustadas, a esas mujeres les están robando el cabello, una iba saliendo de su casa y ¡ran, le cortaron su pelo¡"*.

El problema se tornó mucho más complejo pues ya no solo se trataba de adoptar un rasgo corporal, que conlleva ciertas marcas de racialización, sino que, también, la necesidad

por adquirir este modo de representación de sí mismo llevó a transformar esta práctica en un tipo de contrabando, con todos los conflictos violentos que esto conlleva. Es así como Denise, contestándole a la vecina dijo: "*el otro día yo empecé a molestar a las cholitas y les dije: <cuídense que cuando se vaya la luz les corto el pelo> y, ayer que en efecto se fue, esas cholitas se encerraron en su casa y ninguna salió*.". A esto Karol respondió que las cholas también venden el cabello sin importar cualquier consecuencia en sus comunidades y, finalmente, terminó Denise concluyendo: *"¡manitas! el otro día que mataron a una cholita, una amiga me llamó para que le fuera a cortar el cabello, pero ve yo no fui capaz, me dio impresión pero esa, la de la fiscalía saz le fue cortando su pelo y se lo llevo para ella. En cambio yo así no, me atortolé*.".

Algunos medios de comunicación nacionales como Caracol, El Espectador, El País de Cali, entre otros, han denunciado que en Colombia están presentado casos de robo de cabello a mujeres en ciudades como Cali, Medellín, Barranquilla y Quibdó. Lo curioso del caso es que dichos medios, a la hora de presentar las noticias sobre los hurtos, llegan a la conclusión que estos pelos circulan en el mal llamado "mercado negro". Si bien, el cabello humano es vendido en las industrias encargadas de las extensiones y pelucas, que por cierto es un negocio rentable, ya que el precio del cabello humano oscila entre 400.000 a más de un millón de pesos, lo paradójico es que en este supuesto mercado "negro" no circula ni un solo cabello de "negros" ("duro").

Chris Rock, actor afroamericano, en su documental titulado "*Good Hair*", demuestra que en temas de estética y belleza, el cabello lacio acapara el mercado. De manera jocosa, Rock intenta vender el cabello "afro" en las distintas tiendas obteniendo un rechazo rotundo, supuestamente nadie quiere lucir un "pelo malo". Uno de los puntos más relevantes del documental tiene que ver con el lugar de donde provienen las extensiones. La mayor parte del cabello que se comercializa es exportado de la India. Lo particular es que estos pelos son obtenidos de los templos, ya que las mujeres tienen la creencia de que para obtener purificación espiritual deben *afeitar* su cabello como rito de ofrecimiento. No obstante, lo que ellos no se imaginan es que sus cabellos son vendidos, para luego ser comercializado como extensiones para muchas mujeres en el mundo, entre ellas las que repelen su "pelo duro" y prefieren lucir un "pelo bueno" al precio que sea necesario.

En el caso concreto de Quibdó las preguntas siguen abiertas ¿de dónde provienen las extensiones humanas? ¿Cómo opera "el mercado negro del cabello"? lo que por ahora puedo afirmar es que el cabello de "las paisas" y "las cholas" sigue siendo apetecido y circulan en la industria local del cabello; algunos son vendidos otros robados, lo relevante del caso es que el negocio del cabello se ha constituido como un imperio de pocos y la salida económica de muchos

3.2. Entre "negros", "paisas", "cholos" y "enrazados": vista de otras categorías raciales

El Chocó es una tierra que ha sido imaginada, pensada y racializada por el sentido común, por discursos políticos hegemónicos de diferentes periodos, medios de comunicación, hasta por la misma academia como un lugar únicamente de "negros". Este tipo de ideas reproducen estereotipos que fijan la diferencia y a su vez concretan y visibilizan una particular comprensión sobre el departamento (Serna, 2010). Pese a estas nociones erróneas, en el Chocó, particularmente en Quibdó, también existen otros grupos humanos con otro tipo de marcaciones raciales, como los llamados "*cholos",* "*paisas"*, "*cumbaza"*, "*chamón"*, "*mulatos*", "*costeños*", entre otras categorías que constantemente se configuran, reinventan y operan en la vida cotidiana. Cada grupo históricamente ha sido configurado de maneras disímiles y cada uno ha ocupado una escala distinta dentro de las jerarquías sociales que se han establecido en la cuidad.

En este apartado, quiero desestabilizar esa relación entre Quibdó-"negros", mostrando la existencia de una gama de identidades locales. Por ello, me ocupo de indagar y señalar las diferentes categorías raciales que se construyen en el diario vivir en la UTCH. Dichas categorías son entendidas no solamente como un conjunto de rasgos físicos -color de piel, forma de nariz, boca y ojos, el cabello, el cuerpo- que toman diversos significados sociales contextuales, sino también donde intervienen otras pertenencias sociales, tales como el género, la edad, la clase social y aspectos morales e intelectuales.

Por otro lado, quiero aclarar que las categorías raciales que identifiqué son el resultado de un trabajo de investigación concreto, que no desconoce sus limitaciones.

Además, no quiero decir que éstas siempre sean así o que sea la verdad última, apenas es un acercamiento a una realidad social sumamente compleja y dinámica.

La configuración de las diferentes categorías raciales en el contexto de la UTCH y su percepción es considerada no solo como objeto de estudio sino también como herramienta metodológica. "Lo visto" nos informa sobre los mecanismos prácticos de la evaluación e interpretación de una situación y lo que es "dado a ver" sobre los principios que rigen las normas sociales y ordenan el sentido común. Por ello, es clave el rol que cumplen las apariencias en las interacciones sociales. Por una parte, está el espacio de la interacción (entorno físico y humano), la capacidad de un individuo al evaluar al otro e interpretar una situación concreta y la presentación de sí mismo. Por otra, el cuerpo es el territorio sobre el cual se expresan y toma forma una identidad individual y unas normas sociales (Cunin, 2003).

En este sentido, me pregunto ¿en Quibdó desde la perspectiva de las y los utechinos, qué significa ser "negro", ser "chamón", ser "paisa", ser "blanco", ser "cholo, ser "enrazado", ser "mulato" y ser "costeño"? Para el sentido común estos cuestionamientos son evidentes y se responden, fácilmente, a través de realidades biológicas que se imponen por sí solas. Sin embargo, de lo que realmente se trata es de categorías cognitivas que, a partir de nuestra percepción de las diferencias "visibles" en el aspecto físico, son ampliamente heredadas de la historia del colonialismo (Cunin, 203: 11).

Para poder responder estos interrogantes es fundamental comprender cómo los atributos biológicos son socialmente interpretados, cuáles son los códigos sociales atribuidos a la "raza", cuáles son las normas de comportamiento que integran la diferencia racial y cuáles son las convenciones a las que se adhieren los individuos. Pensar o reflexionar sobre las categorías raciales, tomando en serio la relevancia de la apariencia física, es clave para los estudios de los racismos, ya que hacer del color y la apariencia física -el cuerpo- un signo social, nos permite develar las múltiples interpretaciones y manipulaciones sobre los discursos de clasificación y diferenciación social (Cunin, 2003: 20).

3.2.1. Diferentes maneras de ser "negro"

> *Hombre blanco "se traduce en lengua hombrecito kolorá es decir, hombre de color". Hay un chiste palenquero al respecto: "Ustedes los blancos se ponen rojos con el sol, amarillos cuando están enfermos, verdes del susto, y morados cuando están muertos. ¿Cómo será que a nosotros nos dicen que somos la gente de color?*
>
> (Moñino, 1999).

Preguntarse por cómo se configura la negridad, en un espacio que históricamente ha sido concebido como tal, podría ser considerado como una tarea embarazosa y obvia. Ya que la presencia del color -"lo negro"- parecería ser el rasgo que por excelencia juega el papel determinante para definir si un individuo es "negro" o no. Sin embargo, el color o mejor la referencia racial a la cual remite, lejos de ser una característica objetiva inherente a los individuos, es ante todo el producto de la interacción y un vector de clasificación social del otro. En ese sentido, en Quibdó no se es "negro" únicamente por tener la tez oscura, esto más bien depende tanto de las evaluaciones sociales como raciales que hagan los unos de los otros. Dichas evaluaciones remiten la una a la otra, además, las expectativas relacionadas con determinado *status* social llegan a condicionar una parte de las identidades raciales (Cunin, 2003, p.7). De esta misma manera, la negridad no es una categoría racial homogénea, por el contrario, en la vida cotidiana constantemente se configuran diferentes maneras de ser "negro".

Para muchos estudiantes, uno de los signos de la negridad tiene que ver con lo que es evidente a "la vista", la corporalidad, así como la forma de vestir y de hablar. Se es "negro", si se tiene la piel de ébano, el "cabello malo", la nariz y boca grande, si se camina con sabor y cadencia y, por supuesto, si se habla golpeado. Recordemos de nuevo, una de las conversaciones que tuve con las estudiantes Yusy y Anni:

> *Mami usted aprende a distinguir a la gente dependiendo de su pelo, rasgos de la cara y ropa. Los cholos tiene el pelo negro y liso mientras que los paisas lo tienen liso y pues, ya sabe, nosotros los negros tenemos el pelo duro y abundante.*

En este sentido, el aspecto físico, que pareciera corresponder únicamente a realidades biológicas irrefutables y por ende "naturales", más bien evidencia cómo las y los *utechinos* organizan y clasifican a los individuos a partir de los diversos atributos biológicos y los ubican en las diferentes categorías raciales. Sin embargo, estas no son fijas ni mucho menos estáticas, pueden cambiar a través de los distintos elementos que son asociados a los individuos tanto en aspectos físicos como sociales.

Un sujeto para pertenecer a la categoría de "negro" irreparablemente debe tener la piel "negra", el *"pelo malo"* (así lo domestique con productos alisadores), la boca y la nariz grande. Sin embargo, pensemos en Mónica, estudiante del programa de trabajo social; ella tiene la mayoría de las características anteriores, pero nació con el cabello lacio, esto automáticamente la hace "*chola"*, inclusive así la llaman sus familiares y amigos. En Quibdó, todos los negros nacidos con el pelo liso son considerados "*cholos"* y a su vez, *los "cholos"* o indígenas ocupan la peor posición dentro de la jerarquía social, son el grupo más devaluado. En contraste, el cabello lacio o "pelo bueno" como su nombre lo indica, es un atributo positivo y deseado por todas las mujeres negras, ya que es sinónimo de "belleza" y de "buena presentación".

En este contexto, Mónica, "la chola", en el ámbito de la belleza tiene un mayor status que otras mujeres "negras" con el "pelo malo" ya que para la "vista" es más bella y atractiva. De nuevo, la apariencia no remite únicamente a las características objetivas de quien ha sido ubicado dentro de una categoría racial, igualmente, dependen del status socioeconómico, ya sea real o impuesto del individuo y de la situación de la interacción (Cunin,2003, p.8). De esta forma, "parecer menos negro" se ve reflejado tanto en los rasgos físicos (ser más "claro", tener los rasgos de la cara "más finos", el cabello lacio) como en los aspectos socioeconómicos (ser o parecer de clase social alta).

Las categorías raciales no se constituyen únicamente a través de los aspectos biológicos, también entran en juego otros elementos, entre ellos las prácticas, las cuales son interpretadas por los estudiantes como aspectos diferenciadores entre los "unos" con los "otros". En este sentido, el género musical que se escucha, la manera en que se baila, la manera como se lleva la rumba y la comida que se consume, identifican y diferencian a los "negros" en Quibdó con los otros. Con respecto a la música, la chirimía, la salsa romántica,

salsa choque y el reggaetón son los géneros insignia de los y las "negras", diferenciándose tajantemente de los y las "paisas", a los cuales se les asocia con los corridos, la ranchera, entre otros. Recordemos la explicación de Manuel, estudiante de Español y Literatura, sobre la música de "negros" y de "paisas":

> *¡Ey! los paisas para escuchar corridos están es ¡solos! La carrangas, los vallenatos y esa música de los Castores de Chicuco… que yo no sé cómo se llama eso (…) mira, corrido, carranga, vallenato, ah! tecno carrilera y boleros, (…) ese charanga, ¿cómo es que es?, carrangas ¡carrangas! que es una música pues exclusivo de ellos, puras guitarras, carrangas, ajá y la música pues de paisa, los vallenatos que hacen los paisas, esa música de comerciante… y todo (…) la música de negros, es la música ¡movida!, vos querés ver un negro, colocá música que mueva, que incite un golpe, que se sienta. La música de negros ¡vea! su chirimía, el negro y su chirimía no le falta, donde haya chirimía allá está un negro. El reggaetón ahora que se culturalizó… ¡la salsa! y el vallenato, eso es la música del negro, no le busque que venga a colocarle que una ranchera, no se la coloque, colóquele su música movida, que él se pueda mover, que esa música para escuchar ¡no!... los negros siempre hemos sido ¡calientes de ambiente!, entonces, esa es la música.*

En cuanto a la rumba, los estudiantes entrevistados mencionan dos diferencias importantes entre los "paisas" y los "negros". La primera, tiene que ver con el lugar que se frecuenta. La segunda, la manera como se baila y se lleva la rumba. Manuel considera que los "paisas" tienen círculos sociales muy cerrados, por lo tanto, los lugares que frecuentan son únicamente para "blancos". En contraste, los "negros" son más abiertos y se relacionan "mejor" con los otros grupos raciales, veamos:

> *Los paisas por lo general… se mantienen en la zona rosa, en la zona rosa por ahí por el parque y otros en rumbas caseras pero de ellos apenas, más que todo rumbas caseras, o sea, ellos mismos, o sea, ellos casi discotecas muy poco, los paisas discotecas muy poco, discotecas… en las discotecas que ellos más frecuentas son discotecas de paisas (…) o sea, algún paisa que sea*

administrador de una discoteca por ejemplo, cuando estaba Capricornio, que lo administraba un paisa, iba bastante paisa, pero de resto… ellos más que todo sus rumbas en casa y se relacionan ellos.

La rumba es un escenario importante en la vida cotidiana de los chocoanos, es un espacio socializador pero, además, es donde se "muestra" por un lado la capacidad económica, qué se toma de alcohol y cada cuánto se asiste a la disco, y por el otro, cómo se baila y en dónde se baila. Asistir con frecuenta a la disco y tener una botella de whisky sobre la mesa o en su defecto de aguardiente o de ron, es equivale a tener un status económico ostentoso. El negro en la rumba se caracteriza, según los estudiantes, por la *calentur*a, la *arrechera* y el *yenyeré*, que se ve reflejado en la manera de bailar, cadenciosamente, con *tumbao* y sabor. En contraste, los paisas que son amantes de otros géneros musicales, muy pocos gustan de la rumba de "negros", por ello, prefieren asistir a otras discotecas que la gente las asocias como exclusivas de "blancos" por ejemplo, la discoteca El Parche. Recordemos la frase de Liseth, estudiante de Enfermería:

Por lo general, nosotros los negros somos muy desordenados en esa rumba, en esa fiesta así, y pues hay algunos blancos que no les gusta eso, entonces ellos tienden como a retirarse a sus propios espacios, pues no son todos, hay algunos que sí les gusta rumbear con negro y eso es un sólo desorden.

Felipe, estudiante de Español y Literatura, matiza esta idea, ya que él considera que la música y la rumba puede ser un espacio socializador entre "paisas" y "negros":

Las fiestas también es un espacio importante, la fiesta permite esa interacción entre muchas personas y a veces la rumba. En la rumba pienso que se da más, yo lo he notado, siempre en una discoteca y en una mesa, donde hay dos o tres chicos, por llamarlo así, paisas, pero sus parejas son morenas, son de aquí, ¿ya?, no sé por qué, o sea, que la música puede ser un factor, un factor que integre, integra paisas con morenos.

Otro elemento asociado a la negridad es el gusto por la comida regional (plátano, queso, pastel chocoano, pescado, borojó, chontaduro, etc.,), la cual es sumamente valorada y toma un papel importante al organizar las relaciones sociales. A un individuo se le puede ubicar en cierta categoría racial dependiendo de lo que coma. Como lo comenta Felipe a

través de una experiencia menciona nos deja entender cómo la comida puede ser un factor identificador o de diferenciación con "el otro":

> *Mira que acá una vez llegó a una tienda (un paisa) y estaba comprando algo y le trajeron una comida y la comida acompañada con un jugo de borojó y el jugo de borojó acá es típico, entonces, cuando él ve el jugo de borojó ¡guacala! ¡Qué asco!, o sea, ¿cómo me voy a identificar con una persona que piense de esa forma?*

3. 2.2. De "chamón" a "negro fino"

En Quibdó, existen diferentes maneras de ser negro y a su vez otras categorías raciales que articulan, complejizan y matizan la negridad. *Chamón* o *chumbazá* son unas de ellas, las cuales hcen referencia a los "negros" "con la piel más oscura" y que, además, son pensados como los peores "negros" y "negras", ya que se les asocia a la pobreza y a la delincuencia. *Chamón* al igual que "negro", son nociones que se han consolidado bajo ideas racistas pero, a su vez, se reinventan y resignifican en sus usos diarios, así dice Felipe al respecto:

> *A un parcero, que estaba negrito, yo le decía chamón, porque el chamón es como un ave que es negrísima, negrita, negrita, entonces por eso (…) o sea, uno se refiere por el pájaro que es negrísimo, entonces para joderlo, pues depende de la persona, uno le dice que así, que chamón, como éramos amigos, nada, normal, no me respondía.*

Como lo explica Felipe chamón es el nombre de un pájaro negro de tamaño pequeño y pico cónico. Los machos por su parte se caracterizan por su plumaje oscuro y muy brillante, que refleja diferentes tonalidades del morado. Mientras que las hembras y los jóvenes son más opacos. De esta manera, "al individuo más negro" se le llama *chamón* para denotar su negridad predominante, evidenciando que ocupa la menor escala en la jerarquía social y racial de los y las negras. Sin embargo, Liseth menciona que el sentido peyorativo de *chamón* puede cambiar, únicamente si entre amigos se emplea de manera jocosa:

Eso es una especie de joda disque mucho negro revuelto, entonces uno lo dice porque ajá, por molestar entre uno mismo se hace chanzas. No lo hace uno con malicia porque uno también es negro, uno dice ey y ¿vos qué sos? ¡También sos negra! entonces normal, pues sí, pues nosotros ajá y pues yo lo veo de esa forma.

En este sentido, la noción de *chamón* toma diferentes significados que en ocasiones se yuxtaponen, por un lado, puede ser una expresión racista y despectiva, por el otro, se re - significa cuando dicha categoría refiere a un *negro fino*, veamos lo que nos explica Lady:

Le dicen chamón, que es un negro fino, le dicen azul oscuro (risas) yo estudie con un muchacho en la universidad que es negro pero de esos negros ¡negros! ¡Negros finos! y le dicen es azul (risa), así le dicen, pero es por molestar.

En Quibdó *Chamón* o *negro fino* se define a quien en apariencia no tiene mezcla racial, es decir, es supuestamente "*un negro puro", bien parecido*, *bien plantado*, es alto, de piel negra y tersa, elegante, declama poesía y es distinguido en la sociedad quibdoseña. Los jóvenes, son consideramos los más populares entre las mujeres, "el tumba locas". El "*negro fino"* se caracteriza por su elegancia, usa ropa de lino importado (por lo general es traída de Panamá), sombreros y zapatos elegantes, además, añade accesorios de oro a su vestimenta, tales como cadenas, relojes de bolsillo (ferrocarril de Antioquia*)* y *leontinas.* Sin embargo, ser un *negro fino* o *puro* es una cualidad que no todo quibdoseño puede tener, ya que se trata de la ausencia de mezcla racial. En este sentido, los "negros finos" pueden ser, por un lado, los campesinos con un *status* social alto y por el otro, el quibdoseño destacado.

Ser un *negro fino* tiene connotaciones positivas o más bien es valorado por la población quibdoseña como un atributo positivo. La supuesta ausencia de pureza racial está relacionada con otros aspectos de carácter social deseados, que también dan cuenta del orden racial establecido en Quibdó; la rebeldía y el no sometimiento hacia los "blancos" es una de ellas. Históricamente encontramos que las relaciones entre "blancos" y "negros" son polarizadas, jerarquizadas y discriminatorias. Pero también vemos la adaptación "negra" a la sociedad "blanca". A comienzos del siglo XX existía una fuerte oposición entre "blancos" y "negros". Los "blancos" por su parte, constituyeron una elite muy exclusiva y

discriminatoria que retenía el poder y las riquezas. En contraste, los "negros" eran pobres y de baja condición. Sin embargo, no todos los "blancos" eran ricos, ni los "negros" pobres, existía además una "elite" negra, basada más que todo en la minería, que además adoptó un estilo de vida similar al de los "blancos", por tanto, de manera muy condicional, eran aceptados por esta elite "blanca" (Wade, 1997, p.145).

Manuel Saturio Valencia héroe del folclor negro en el Chocó, ejemplifica de la mejor manera la categoría racial de *negro fino*. Su vida y obra simbolizan la resistencia y la ambigüedad del *chamón fino*. Saturio nació en la capital chocoana en 1867 de padres pobres, su madre "negra" y su padre "mulato. Sin embargo, gracias a su relación con los monjes capuchinos obtuvo una educación literaria y musical, como lo hicieron otros tantos quibdoseños que se beneficiaron de las pequeñas escuelas que los monjes abrieron en Quibdó. A los dieciocho años Saturio ya era reconocido como una figura política en la capital, debido a sus posiciones contestatarias, de oposición y batalla en contra de la opresión de los "blancos" (Wade, 1997).

Los capuchinos, al ver los talentos escolares de Saturio, deciden enviarlo a Popayán para completar sus estudios. Allí hace amigos de la elite "blanca" que lo ayudan a entrar en la burocracia y consigue diferentes empleos, entre ellos fue juez de renta de la década de 1890 en Quibdó. En este contexto, los "negros" con status y poder económico podían ser contestatarios con los "blancos" de la elite de la carrera Primera (Wade, 1997).

La Primera simbolizaba el poder y la riqueza de los blancos, sus casas de madera de tres o cuatro pisos eran predominantes, el primer piso dedicado al comercio y los otros a la vivienda. Además, se estar ubicados al frente del rio Atrato, tenían cercanía con los barcos provenientes de diversos lugares que traían mercancías. Allí se ofrecían ostentosos bailes aristocráticos con licores y comidas refinadas, servidas por criadas negras (Córdoba, 1983). Esta elite de blancos estaba compuesta por los descendientes de los antiguos moradores coloniales españoles, familias del Valle del Cauca, algunos comerciantes antioqueños y los "turcos", inmigrantes sirios que tras la Primera Guerra Mundial controlaron gran parte del comercio en Quibdó. Jorge, egresado y profesor de la UTCH, lo explica así:

> *Lo que pasa es que el departamento del Chocó en este momento (...) la mayor parte de las personas que contribuyen a la economía eran turcos, árabes,*

eran personas que venían de otras partes y eran personas como tú sabes, que los turcos ellos producen mucho lo que es tela, lo que es tapetes, aquí habían empresas de telas, de tapetes, habían empresas de velas, de escobas, de gaseosa, cosas que nosotros no, en Quibdó no se produce nada, Quibdó todo se compra de otras regiones y se trae a vender aquí, pero en esos momentos sí había y pues esas personas como tenían su propia empresas, esas personas contaban con privilegios especiales como vivir en las mejores casas, las casas mejor situadas, porque anteriormente no había aeropuerto pero sí había algo que los aviones aterrizaban en el agua, eran aguati, digamos "aguaeropuertos" (risas) *digámoslo así, ¿ya me entiendes?, entonces como ellos vivían tan cercano al agua tenían mucha facilidad que les llegaran las materias primas.*

Si bien, la "elite negra" no tenía todos los bienes económicos y la infraestructura para igualar los niveles comerciales de otros grupos sociales, sí tuvo las herramientas para rivalizarlos en otros niveles, como por ejemplo, las prácticas sociales. En el caso del *negro fino*, Saturio Valencia trastocó las normas sociales al tener una relación amorosa con una mujer de elite "blanca". Cabe señalar que la relación de la elite "blanca" con los "negros" era esencialmente de tipo amo-sirviente, pero también existió un mestizaje, generalmente entre los hombres blancos y sus amantes negras, que por lo general eran las sirvientas. Sin embargo, la familia legítima era la de la esposa blanca. Solamente los "turcos" reconocían a sus hijos por fuera del matrimonio; los "paisas" anteriormente no se mezclaban, construían sus casas en Medellín, en contraste con los "turcos", quienes construyeron casas e hicieron familia y se mezclaron en Quibdó (Wade, 1997). No obstante, las reglas de no mezcla racial eran contundentes; Jorque explica esto a través de las experiencias de sus familiares:

Los turcos querían mantener un linaje, ¿a qué me refiero con eso? no permitían que sus hijos, sus sobrinos, sus nietos tuvieran relaciones amorosas con personas de acá de la región, entonces había de uno u otro modo cierto grado de discriminación, ¿por qué? Porque por ejemplo, mi mamá, mi abuela le lavó mucho la ropa a las de aquí. Pero la ropa no la podía llevar ningún hombre a la casa de ellas, le tocaba llevarlas a las mujeres. Para evitar que las niñas tuvieran algún tipo de roce con personas de color, eran unas niñas

que las emparentaban entre ellas mismas, cogían sobrinos con sobrinos, se casaban, tenían hijos, eh, que las mejores familias se preocupaban porque se relacionaran, tuvieran descendencia entre ellos mismos y pues de una u otra forma excluían a las personas, al resto de personas que había aquí en el municipio. Entonces siempre habían como dos tipos de sociedades, bien marcadas, que era una la gente económicamente muy bien, de las empresas y todo, y la otra que era el resto del municipio que era la gran mayoría.

En este contexto, Saturio cometió una falta grave para las normas sociales de la elite "blanca", al establecer una relación amorosa con una "blanca". El padre de dicha mujer tomó represalias en contra de Saturio; a través de un complot, acusaron al *negro fino* del incendio del 1 de mayo, que destruyó a Quibdó y revirtió el orden de las clases sociales del momento, y lograron que fuera fusilado públicamente el 7 de mayo de 1907 (Wade, 1997).

El *negro fino* es una figura ambigua pues conservaba algunos rasgos fenotípicos asociados a la negridad (color de piel, únicamente, ya que tiene rasgos faciales consideramos más finos) pero a su vez adoptaba prácticas imitativas de la elite "blanca". Es decir se podría considerar como un "negro" "blanqueado"; un cuerpo "negro" que exalta lo menos "negro", en otras palabras, un negro que desafía el racismo, las jerarquías de clase, pero que no deja de imitar al blanco.

En este punto, la teoría de la interseccionalidad cobra importancia, pues es útil para superar la conceptualización aritmética de las desigualdades socio-raciales (Dorlin, 2008 en Viveros 2009, p.7). Viveros explica que la intersecciones de clase, género y "raza" hacen referencia a una articulación concreta de las formas de dominación experimentadas de acuerdo con las características sociales de los grupos concernidos (Viveros, 2011). En este caso, podemos pensar que la categoría de "negro fino" o "chamón" en la UTCH es producida por la imbricación de las relaciones de clase, género y "raza" y además, por la corporalidad.

Ya hemos advertido que la supuesta "pureza racial" de un "negro" sin "mezcla" es la característica principal para ser marcado racialmente como "chamón" o "negro" fino; sin embargo, estas dos categorías son opuestas en términos de clase social e incluso corporal.

El “negro fino” tiene estatus dentro de la sociedad quibdoseña no solo porque puede estar a la par de la elite “blanca” a nivel económico, sino por que también tiene *capital cultural* y *simbólico*: es un “negro bien hablado” y “bien vestido”, que declama poesía, es intelectual y por supuesto cuenta con una red social amplia que le permite cierta movilidad. Además, sus rasgos físicos son considerados “finos” y por tanto “bellos”, su nariz no es “chata” y su pelo no es “tan duro”.

En contraste, los “negros chamones” ocupan el peor lugar en la escala social en Quibdó. Son pobres, muchas veces clasificados como delincuentes, sus redes sociales son limitadas y no tienen acceso a una movilidad social. Según los criterios de belleza que se manejan y reproducen en la UTCH los rasgos físicos de los “chamones” son asociados a la fealdad por ser “negros africanizados” con marcas corporales “bruscas”: la nariz “chata” y la boca “grande”. En este contexto, la interseccionalidad ayuda a descubrir cómo los “chamones” encarnan dobles prejuicios: por pobres y por “negros”.

La interseccionalidad también nos permite pensar en clave de género cómo se construyen las masculinidades en la UTCH. A través del “negro fino” podemos analizar cómo las ideas estereotipadas alrededor de la identidad masculina se sustentan en dicha categoría racial. Así mismo, y aunado a lo anterior, el desempeño sexual, la capacidad de seducción y conquista son elementos que algunos utechinos y utechinas ponen, de cierta manera, en relación con la identidad “negra” y con la masculinidad (Viveros, 1998).

Viveros (1998) plantea que en Quibdó las masculinidades se han erigido según las masculinidades de los varones no-negros que conviven con ellos. Sus significados derivan en parte de estas relaciones de oposición-diferencia constituidas en un marco jerarquizado. Esto se ve reflejado en el caso de la UTCH pues, según algunos utechinos, el “negro fino” es apetecido entre las mujeres por su “elegancia”, “como viste”, porque es “bien parecido”, porque tiene educación y por supuesto porque tiene dinero. En este sentido, las características de “negro fino” tienen que ver con el deseo de los utechinos “negros” de estar a la par de los “blancos” a través de estrategias de blanqueamiento. En contraposición, encontramos las ideas estereotipadas que definen y marcan a los varones “negros” como sujetos carentes de riqueza, cultura y desarrollo, es decir “chamones”.

Es necesario precisar que, debido a mi condición de mujer joven, durante mi indagación en campo no tuve un mayor acceso al universo masculino; pero también debo reconocer que las interacciones cotidianas que establecí con los estudiantes me permitieron examinar algunos "pequeños" elementos que dan cuenta de estas identidades. A saber, la mayoría de estudiantes al entablar relaciones conmigo me planteaban abiertamente querer tener un "*vacile"* y muchos al escuchar un no por respuesta, dejaban de hablar conmigo y su círculo social tampoco volvía a hablarme. Esta encrucijada me permitió hacer visibles lógicas sociales que construyen algunos varones en la UTCH. Por ejemplo, Jorge, uno de los estudiantes de la UTCH, comenta a este respecto lo siguiente:

> "*Manuela, el hombre es quien le da estatus a una mujer, esto no ocurre solamente en Quibdó. Una mujer sin marido es "solterona", pero cuando tiene marido ya tiene estatus en la sociedad. Ahora, cuando este estudiante te estaba pretendiendo, enamorando,* osea*, retacando, tú tenías acceso a su núcleo de amigos varones; él era el que te daba estatus, por él era que se estaban relacionando contigo sus amigos. Entonces como vos no quisiste tener nada con él, él perdió su interés amoroso hacia a ti y por ende sus amigos no te frecuentan más, a menos que un miembro de ellos tenga un interés de retacarte, te hablan, de lo contrario no, ¿entendés?"*

Finalmente, existen una serie de estereotipos racistas sobre los varones negros que los describen como seres obsesivos con la sexualidad, machistas y sexistas. Si bien estos estereotipos algunas veces se encarnan en dichas identidades masculinas en la UTCH, también cabe resaltar que no todos los estudiantes son así; más bien, constantemente está en juego y se re-inventan estas identidades. Soy consciente de las limitaciones que tuve en campo y considero que sobre el tema queda mucho por explorar.

3.2.3 "El loco del machete"

> *"Por el barrio se la pasa un loco, que se la pasa gritando, gritando cositas locas que la gente va entonando, el grita a las jovencitas y a las señoritas y lo canta borracho, eso que dice así: viene el loco, el loco, el loco del machete"*

La anterior cita es un fragmento de una de las canciones de la chirimía de Alex Pichi, titulada "*EL Loco del machete*". La traigo a colación para explicar la noción del *machetero* que es otra manera de ser "negro" en Quibdó. Justo en las fechas de inicio de las fiestas patronales de San Pacho, estamos hablando del 20 de septiembre, escuché a varias personas mencionar que el *platichorro* de Alex Pichi lo iban a prohibir debido a que éste reunía muchos *macheteros* a quienes los responsabilizaban de los conflictos y los episodios de violencia dentro de los *bundes.* Frente a este acontecimiento encontramos dos reacciones comunes, por un lado el desacuerdo de sacar a Pichi de los *bundes*, ya que éste es bastante popular y tiene acogida entre la población y, por el otro, se refuerzan las ideas alrededor de los *macheteros* como sujetos generadores de violencia y faltos de civilización, veamos lo que piensa uno de los estudiantes al respecto:

> *(…) Un machetero es una personas que […] utiliza el machete con el objetivo de causarle daño a las demás personas ¿ya me entendés? Es una persona que todos sus problemas, que todas sus discusiones y problemas los soluciona haciéndoles daño a las demás personas, eso es un machetero. Claro que eso se convirtió en alguna ocasión, bueno digamos en algún momento de la historia, parte de la cultura ¿ya me entendés? Porque los antepasados, digamos el arma que utilizaban para defenderse de los animales (…) de los demás era el machete, fue como que quedando como parte de la cultura ¿ya me entendés?*

Los *macheteros* son asociados a ciertos sectores y regiones del Chocó, específicamente a campesinos que se han venido de las cabeceras o corregimientos a fomentar el "desorden" en San Pacho, supuestamente debido a su "intolerancia", "ignorancia" y "falta de civilización", Liseth lo explica de la siguiente manera:

> *Por lo general son personas que se ven que económicamente son de estrato humilde, no son personas que digamos, y son personas que con la pinta no se le ve pues pinta de cosas buenas, digámoslo así, se ve pinta de malandros, de pelaos de la calle, así, en pocas palabras de gamines, porque los pelaos, todas las peleas que yo he visto eran entre gamines, era de gamines y ajá.*

La noción del *machetero* se encuentra profundamente ligada al campesinado del Chocó, al "negro" que trabaja la tierra con su herramienta indispensable, el machete. Es el sujeto rural que se opone al individuo citadino; se opone en la manera de vestir, de hablar y de resolver los problemas. Al campesino se le imagina como bárbaro y violento, en contraste con el quibdoseño quien, supuestamente, resuelve los altercados a través del diálogo. Además, al *machetero* se le asocian otros elementos como la delincuencia común, que sin embargo corresponde a las realidades locales de la cuidad, en donde han aumentado la presencia de bandas criminales organizadas y grupos al margen de la ley.

La Defensoría del Pueblo, en el periódico Chochó 7 días, denuncia que en 43 barrios de Quibdó hay injerencia de actores armados, en particular desmovilizados de las AUC. En 24 barrios de la zona norte, una de las periferias consideradas las más peligrosas de Quibdó, se encuentran los Urabeños, mientras que en 12 barrios de la zona sur, se encuentran los Rastrojos. Estas dos bandas criminales se disputan el territorio en otros 7 barrios de la cuidad. En este contexto, los *bundes* se han configurado como los escenarios perfectos donde los delincuentes ajustan deudas pendientes, uno de los estudiantes entrevistados nos cuenta su experiencia, veamos:

> *Sí, una vez mataron un* man *al lado mío, o sea,(…) o sea, no es que Alex Pichi reúna mucho machetero, lo que pasa es que el como toca tan rico, todo el mundo se quiere meter y cuando, (…) esos que son todos raritos, maleantes, quieren, o sea, hay una bandas aquí en Quibdó, todo eso se conoce, pues ellos, muchos de ellos esperan hasta que llegue San Pacho; como en San Pacho saben que todo el mundo se reúne en los bundes y van y matan a gente en el bunde. Entonces eso se desaparecen y qué, nadie los ve, y nadie dice nada, porque igual nadie quiere que le tomen represalias contra uno, porque ajá, igual la policía siempre está disque ahí atrás, ¡pero no hacen nada!*

Se puede ver la tensión y yuxtaposición entre los diversos significados que los estudiantes le atribuyen al *machetero.* Por un lado, es la figura del campesino tradicional, ancestral y, por el otro, es el delincuente, ignorante e incivilizado que fomenta la violencia. Sin embargo, el ser campesino es algo de lo cual el estudiante *utechino* se quiere diferenciar

y esto se evidencia a través del uso del leguaje (expresiones y jergas), del cabello y el vestir.

Por otra parte, la presencia de la chirimía de Alex Pichi también entra en tensión y contradicción. Se puede decir que es apreciada por los estudiantes, no solo por ser la música tradicional del Chochó, sino porque narra la vida cotidiana de la gente del común, exalta las figuras populares. Pero, también, Alex Pichi en los *bunde*s, representa un problema debido a que este convoca personas de los barrios periféricos que están asociados al vandalismo y por consiguiente produce casos conflictos y violentos en dicho espacio.

No obstante, es necesario aclarar que la presencia de la delincuencia común en Quibdó se ha venido incrementando de manera descontrolada y alarmante. Por tanto, no es una sorpresa que en el día a día, especialmente en San pacho, las diferentes bandas criminales, así como pandillas, ajusten sus cuentas y en escenarios públicos.

3.2.4 El cuerpo también es racializado: la negridad ambivalente

La "negridad" es contextual y situada, es decir, no todos los individuos son clasificados y pensados como "negros" en todos los lugares del mundo; una persona puede pasar de ser "negro" a no "negro" en dos lugares diferentes. Pensemos en la relación Bogotá-Quibdó. La primera es la capital del país pensada como un espacio de progreso, ascenso y, por ende, donde supuestamente se alberga la diferencia: la gente de todo el país que viene en busca de mejores oportunidades que, sin embargo, se ha denotado como un lugar de "blancos", de "*rolos"*, "*cachacos de cepa-cepa"*. Por el otro lado está Quibdó, la capital del Chocó, la cual se ha leído erróneamente como un lugar homogéneamente de "negros", pobreza y corrupción. En estos lugares los imaginarios e ideas alrededor lo "negro" no son los mismos, más bien se han construido acorde con sus historias y sus realidades sociales y culturales locales.

En este contexto, los cuerpos -la corporalidad- cobran mayor relevancia en el momento de la clasificación racial de unos individuos sobre otros. La interpretación de los rasgos físico - *lo visto*- da cuenta de las asociaciones, códigos y valores culturales

específicos de cada región del país. En este sentido, no es incongruente que una persona clasificada como "negra" en un lugar específico pase a ser vista como "blanca" en otro lugar de Colombia.

En "carne propia" vivencié y pasé de ser "negra" en Bogotá a ser "no-negra" en Quibdó. Esta situación, fuera de ser un caso personal, ejemplifica la complejidad de la construcción de las categorías raciales. Si bien a lo largo de mi vida me construí y concebí como "negra", es más fui discriminada por "negra", lo cual desde mi perspectiva era la mayor prueba de mi "negridad", en otro escenario, en la UTCH pro ejemplo, algunos y algunas estudiantes me clasificaron como "blanca", "mulata" o "enrazada",

Según lo anterior, las marcaciones raciales son completamente móviles y las clasificaciones de los unos sobre los otros son transitables. En mi caso, mi corporalidad fue totalmente re-ubicada de lo "negro" a lo "blanco-mestizo". En la clase de Comprensión y Redacción de textos, la profesora les pidió a los estudiantes conformar parejas para resolver unos ejercicios de comprensión de lectura. Yo me hice con una estudiante "negra", quien me clasifico como "paisa", veamos:

> ***Manuela**: ¿por dónde vives?*
>
> ***Chica**: por la Zona Norte, ¿conoces?*
>
> ***M**: no, ¿es por la Zona Minera?*
>
> ***C**: no*
>
> ***M**: ¿por Cabi? ¿Por las Américas?*
>
> ***C**: no, es muy lejos, me toca tomar un bus en el centro y otro del centro para acá ¿tú conoces el balneario de allá? a los paisas como a ti les gusta mucho ir por allá.*
>
> ***M**: (Repliqué) yo no soy paisa, con decirte que en toda mi estadía acá en Quibdó nunca me he relacionado con un paisa.*
>
> ***C**: ¿en serio?*
>
> ***M**: ¡sí, en serio!*
>
> ***C**: pero ¿tú de dónde eres?*
>
> ***M:** Soy de Bogotá*
>
> ***C**: ¡ah por eso!, ¿algunos de tus papás son negros?*
>
> ***M**: si, mi papá y mi mamá es blanca, pero yo acá no frecuento ni paso con paisas, no tengo ningún conocido paisa.*

C: *¡ya se!, sos como un compañero de nosotros que casi no viene a clase, el es enrazado y tiene su color. Yo no frecuento tampoco con paisas.*

M*: ¿por qué?*

C*: no gusto de ellos, nunca me he tratado con ellos…. pero bueno mirándola bien usted es más oscura que los paisas. Primera vez que me trato con una rola (mientras sonríe).*

A partir de una "primera impresión" la estudiante "negra" me clasifica como "blanca". Quizá, mi color de piel "más clara" jugó un papel relevante para la clasificación. Lo revelador es cuando la estudiante, a partir de nuestra charla, donde además le señalo que no soy "paisa" y que ni conozco ninguno en Quibdó, inmediatamente me reubica en otra categoría racial. Los "enrazados", según me explican algunos estudiantes, son el resultado de los matrimonios inter-étnicos, entre "negros" y "blancos". Sin embargo, esa categoría no la pude explorar a profundidad.

En otra clase del mismo programa de Español y Literatura, en el octavo semestre, uno de los estudiantes, David, en medio de una conversación me hizo saber que para él soy "paisa", a pesar de que yo le expliqué que no me identificada ni era "paisa":

Paisa, rolo, es lo mismo usted es paisa, ¿no se ha mirado en el espejo? Mija, usted es como un profesor, es de su mismo color y se cree negro ¡hombe! ustedes pues podrán ser chocoanos por dentro pero por fuera son paisas.

Lo relevante de estos sucesos es que nos ayudan a pensar y dimensionar el asunto racial en clave de los cuerpos, a pesar de que algunos autores han señalado que los cuerpos racializados existen dentro de un régimen de corporalidad situados. Se explica, por ejemplo, que la marcación racial de un cuerpo determinado depende de un contexto específico, lo cual muestra que un cuerpo considerado como "negro" en Bogotá, en Quibdó puede pasar como "mestizo" o inclusive como "blanco" (Restrepo, 2010, p.22). Encarnar estas realidades teorizadas es un asunto más complejo, no comprendía por qué razón era tratada y vista como "blanca" por los estudiantes de la UTCH, si durante toda mi vida me sentí como "negra"; para mí era inaudito este acontecer ¿Si en Bogotá no pasaba de "blanca", ni de riesgos, cómo podía pasar de "blanca" en Quibdó?

Quiero detenerme en el problema de los cuerpos racial izados; ellos, los cuerpos, están sometidos a múltiples marcaciones, unas más evidentes que otras, por ejemplo el

género y la edad, en contraste, con otros marcadores que requieren ciertos códigos para ser leídos, tales como la clase y el origen. En este sentido, y siguiendo a Restrepo (2012) podemos afirmar que no existen cuerpos al margen del entramado de las prácticas significantes y las tecnologías sociales que constituyen los marcadores corporales. La racialización hace parte de una marcación constituida de los cuerpos. Dicha marcación se deriva del sistema colonial europeo donde ciertos rasgos humanos adquirieron mayor jerarquía que otros; los cuerpos europeos se han posicionado como racialmente superiores mientras que los "negros" ocupan el peor lugar de la jerarquía. El tamaño del cráneo, la forma del cabello, y el color de la piel hacen parte de los rasgos que históricamente fueron configurados como indicadores raciales para imaginar las razas.

En este sentido, como indica Antonio Prieto Stambaugh ("s.f."), el imaginario del cuerpo mestizo surgió en el contexto de violencia colonialista de América Latina. Como discurso clasificatorio fue utilizado con el fin de segregar a los grupos humanos en una sociedad altamente racista que, en su momento, negociaba su identidad entre las culturas europeas, indígenas y negras. El sistema de castas, que en gran parte residía en el sistema de corporalidad de la época, aunque fue abolido, aún sobrevive por medio de algunas clasificaciones dentro del imaginario de las nuevas naciones. Es decir que los cuerpos que no se ajustan a este mestizaje, que en efecto apunta a un blanqueamiento, se configuran como "el cuerpo del otro", el de menor estatus. Por ello, no es una sorpresa que los cuerpos "negros" en Quibdó quieran lucir "blancos", usen extensiones lisas, se alisen su cabello y en casos más graves usan el *bleeching*, el decolorante o blanqueador para aclarar la piel.

Lo clave de las construcciones de la corporalidad es que éstas no son homogéneas, son situadas y dependen de contextos concretos. En otras palabras, las formaciones de "lo negro" y "lo blanco" varía, lo que puede ser negro en Bogotá no lo es en Quibdó, lo cual tiene que ver con las construcciones de las categorías raciales en cada lugar. Lo fundamental del asunto es que lo negro no es una idea exclusiva y basada únicamente en la corporalidad y los "niveles" de melanina, esto tiene que ver con las ideas de lo "negro", "blanco", indígena, etc., que reside en los proyectos políticos de cada región. Otra manera de explicar mejor esta idea, es recodando al "*negro-cholo"*, el "negro" de pelo liso que es clasificado en una categoría ambigua, devaluada por un lado y valorada por el otro.

Lo más complejo viene para los cuerpos, como el mío, que no alcanzan o no hacen parte de las clasificaciones raciales de lo "negro" y lo "blanco" en el contexto de la UTCH. Estos cuerpos son clasificados o denominados "mulatos" o "enrazados"; es un cuerpo hibrido pero que tiene la posibilidad de supuestamente "mejorar la raza". El imaginario cultural considera que entre menos "negro" sea esa cuerpo, es más "bonito" y tiene mayor estatus dentro de la sociedad quibdoseña.

En Quibdó la negridad se construye a través de diferentes elementos que pasan desde el color de piel hasta por costumbres y prácticas. Esto evidencia que los regímenes de corporalidad varían dependiendo de las diferentes formaciones de alteridad que se construye en cada cuidad. Por su parte, en Quibdó tener la tez un poco oscura no es un signo de negridad. Se requiere tener el "pelo malo" o si no se pasa a ser "cholo" y además se necesita de otras características más complejas que se han construido históricamente, por ejemplo gustar de la fiesta o el "bochinche", saber bailar, comer comida de "negros", ser alegres, etc. Otro aspecto central que se debe mencionar, es que muchos sujetos que a simple vista se pueden marcar racialmente como negros no se auto-identifican como tal, sino como "mulatos" o de otra manera. Esto hace que la clasificación también dependa de aspectos propios de reivindicación e identificación.

Existen otros tipos de marcadores que a simple vista no son tan evidentes pero que sumados con el cuerpo son indicadores que posicionan a los individuos. El origen, es uno de ellos. Aunque deducen que soy de Medellín y unos pocos de Bogotá, cuando me preguntan, regionalmente soy caracterizada a través de imaginarios y valores que históricamente han sido construidos en un país sumamente regionalista.

Finalmente, con los estudiantes con los cuales he podido establecer relaciones de cercanía o, por los menos, que han interactuado en escenarios diferentes a los de la Universidad, se sorprenden cuando me ven bailar o por el tipo de comida que como, pues según ellos parezco más "negra" que las propias Quibdoseñas. Es allí donde el color de piel no es el único signo de negridad, sino todo un engranaje que pasa por el aspecto corporal pero no se reduce en él.

3.2.5 Los "paisas"

> *"Mami acá es una ciudad muy racista, el paisa todo el tiempo se queja del negro, pero el negro es quien le compra todo lo que él trae, entonces es muy paradójico, el paisa discrimina y discrimina, pero sin el negro su comercio no tiene éxito. Realmente la única relación que establecen es por el comercio, usted mira en las discotecas o los lugares así y no ve blancos. Bueno pero no falta la paisita que gusta del negro y más o menos ya se mueve bien y todo a la hora de bailar"*

Otra categoría racial que opera en la vida cotidiana en Quibdó, son *"los paisas",* "los blanquitos que vienen de afuera". Antes de entrar a revisar dicha categoría, quiero resaltar la dificultad que tuve para acceder al universo "blanco" en la UTCH. El primer factor, y el más revelador, tiene que ver con "mi negridad", pese a que los estudiantes "negros" en algunas ocasiones me clasificaran como "blanca", los utechinos "paisas" irrefutablemente me consideraban "negra". Esta contradicción o *negridad ambivalente* fue la que me impidió establecer una mayor cercanía con un grupo que históricamente, en Quibdó, se ha consolidado de manera antagónica frente a los "negros".

Otro factor importante, que no se puede desconocer, es que la población "blanca" es minoría en relación con la "negra" en Quibdó, lo cual también se ve reflejado en el porcentaje de estudiantes "blancos" que acceden a la UTCH. Sin embargo, tampoco se puede obviar que los antioqueños, al igual que los quibdoseños que tienen los suficientes recursos económicos, mandan a sus hijos a estudiar en otras Universidades fuera del departamento, ya sea Medellín, Bogotá, entre otros lugares. Por otro lado, algunos estudiantes explican que muchas familias "paisas" de comerciantes no consideran necesario enviar a sus hijos a la Universidad, debido a que prefieren que estos hereden el negocio que se ha pasado de generación tras generación, el cual también les asegura el futuro.

Confieso que, irónicamente, sentía cierta prevención y malestar hacía "los paisas". Esto se vio reforzado por los sucesos que me narraron de dominación y abuso de manos de los comerciantes hacia los "negros". Además, por la manera morbosa en la que me miraban los comerciantes y los "piropos" que me gritaron día a día. En efecto, esto sesgaba mi investigación, de ahí que el ejercicio de reflexividad tomó un lugar importante.

En suma, si llegué a sentir que establecer relación con los utechinos "negros" y "negras" era difícil, con los "paisas" ni se diga. Simplemente no pasé de ser "cliente" de

algún "blanco". En mi trabajo de campo, solo logre entrevistar un estudiante "blanco", así que lamentablemente no cuento con más voces de utechinos y utechinas "paisas". Sin embargo, las y los estudiantes "negros" revelan y nos dan a conocer sus percepciones sobre lo "blanco" en Quibdó.

Para acercarme a la categoría racial "paisa" tomare algunos ideas de Peter Wade (1997) de su texto "*Gente negra, nación mestiza*", en el cual plantea que para comprender la identidad "paisa", es decir, la construcción histórica de la identidad de los antioqueños en Quibdó debe ser a través de 4 factores: 1) Identidad étnica regional, 2) El mito de "pureza racial" (blanqueamiento) que fundamenta parte de esta identidad, 3) colonización comercial del Chocó y la Costa Atlántica, 4) Antioqueños como contrapunto de lo no negro.

En Quibdó los sujetos que son clasificados como "paisas" deben tener ciertos atributos biológicos y sociales para ocupar esta categoría. En cuanto a lo fenotípico, está la idea de una supuesta "pureza racial", es decir, la ausencia de mezcla con otro grupo humano marcado racialmente de forma diferente a la de ellos. Así mismo, los "blancos" en Quibdó son pensados por las y los estudiantes, como "entradores", "echados pa adelante", "verracos", "trabajadores" y con un "don" para el comercio.

A su vez, estas ideas alrededor de su identidad ha justificado que los "paisas" sean dueños del comercio chocoano durante años, pues irrisoriamente el imaginario "común" pero también las condiciones de desigualdad en el del Chocó, permite que el comercio sea un asunto exclusivo de "paisas". Wade (1997) nos recuerda que la identidad antioqueña y el éxito económico antioqueño hacen parte de un mismo proceso de desarrollo histórico regional. Para él este desarrollo tiene algunas características inusuales: un colonización dinámica, una elite comercial y empresarial; a pesar de la desigualdad, una historia notable del crecimiento económico que ha beneficiado tanto a ricos como a pobres.

Danilo, un estudiante indígena del programa de Español y Literatura, considera que los "paisas" se han adueñado del comercio en el Chocó porque los mismos "negros" lo han permitido:

> *Desde el punto de vista de los blancos, el negro no sirve para nada, los ponen a trabajar y no les hacen lo que ellos, sino se quieren adueñar del negocio, y más que todo porque cuando un negro monta un negocio como tiene la*

tendencia a vender todo más caro. Viene un blanco monta el mismo negocio, pero vende las cosas más baratas, por eso, por eso también hay un conflicto. Otra, la reclamación que tienen los negros contra los blancos, porque los blancos vienen a robarse las cosas, y yo lo único que les digo es ustedes los dejan venir, las cosas de acá las sacan, las llevan para Medellín, Pereira y otra vez las traen acá como la madera, el pescado también lo sacan, se lo llevan los blancos, mientras la raza negra no es capaz de hacer eso.

Y no es que los "negros" no sean capaces de ser los dueños del comercio en el Chocó, sino que historiadamente se han visto confinados a no serlo. Son las mismas razones que expone Wade (1997), los colonizadores o "paisas" tienden a tener una fuerte identidad "paisa", cooperación entre ellos y a forman enclaves étnicos, especialmente en el Chocó (1997, p.107) que no ha permitido que "negros" compitan antes ellos de forma exitosa. Sin embargo, en el imaginario cultural se ha naturalizado la asociación "paisa"-"comercio":

*Porque ellos ("l*os paisas*") vienen con la mentalidad de que el negro no sirve y el negro demuestra que es así… el blanco cuando viene siempre monta un negocio pequeño pero vende las cosas súper baratas… en cambio que el negro no, las vende más caras. El blanco tiene, pone un ratico una mentalidad de comercio muy buena, da crédito, el negro no da crédito, es diferente. (Silencio) por que usted va a comprar en una parte que sea un blanco y si le faltan 100 pesos te la deja, ¿ya me entendés? Y el negro no, dice que no, que tiene que ser el precio exacto.*

Estudiantes "negros" y "negras" me han confesado que ellos prefieren comprarle a un "paisa" por las rebajas que dan, aunque siempre hacen la claridad que primero van a donde el "paisano", el otro "negro". Pero las cuestiones económicas los limitan, si encuentran un producto más económico donde un "paisa" lo compran por encima del color. Y esto es lo que precisamente no pasa con los "paisas", Wade (1997) advierte que dentro de los "paisas" existen fuertes lazos de cooperación y enclaves étnicos, que de alguna forma contribuyen a que se mantengan el orden hegemónico del comercio a manos de los "blancos".

LOS “PAISAS” SON “GOTA A GOTA”, COMERCIANTES O “PARACOS”

La constante tensión entre “paisas” y chocoanos no es nada nuevo, pero esto no quiere decir que siempre haya sido así. La colonización paisa en el territorio chocoano es el resultado de procesos locales, económicos y políticos, como precisa Wade (1997). Además, como venía señalando, es precisamente la identidad “paisa” un factor relevante al organizar y justificar, de una manera informal, su colonización en el Chocó.

En este sentido, ciertas características o rasgos que definen la identidad “paisa” han sido interiorizadas, no solo por los antioqueños sino por la población quibdoseña y los colombianos en general. Por ejemplo, esa idea del que “paisa” es “verraco” y “negociante de nacimiento”, y por tanto, dado al comercio, fue lo que dio a lugar, no solo a las percepciones de los chocoanos sino a que hayan aceptado que los “paisas” sean los dueños y patrones del comercio de la región. Veamos lo que dice Manuel:

> *Los paisas son los dueños del comercio, los paisas por lo general son comerciantes por naturaleza. Comprar a precios más bajos y a la vez venden a precios más bajos, entonces fomentan negocios como rentables, ¿ya me entendés? Montan como la zona estratégica para montar sus negocios y ellos son los comerciantes de aquí.*

El comercio es el campo de mayor conflicto entre “paisas” y “negros”. Los “paisas” con discursos racistas y con la colonización “paisa” en el Chocó, tratan de anular a las y los “negros”. En contraste, las y los “negros” luchan a diario en contra de esta realidad. Sin embargo, esta pelea se ve apaciguada por el miedo de enfrentar a un “paisa” de dudosa procedencia, no se sabe si es “*gota a gota*”, un comerciante “duro”, o en el peor de los cosas un miembro de las *bacrim* o un paramilitar. Esto intimida y genera miedo entre las y los quibdoseños, que se han visto inmersos en un histórico conflicto armado y de violencia que azota el departamento.

Esto no quiere decir que todos los antioqueños sean de esta forma y que mucho menos todos los “negros” los piensen así. Más bien, estas ideas afloran en contextos muy particulares, como por ejemplo, en el comercio. Este escenario, históricamente ha sido uno de los mayores conflictos y disputas entre “blancos” y “negros”. Ha dado lugar a prácticas racistas tanto explicitas como silenciadas. Además, cobran relevancias los estereotipos,

"paisa-trabajador" y "negro- perezoso" consolidando efectos de verdad sobre los pobladores y las lógicas del comercio mismo en Quibdó.

3.2.6. Los "cholos"

> *El negro tiende a discriminar al indígena, y ¡a él no le gusta que le digan cholo! en primer lugar le incomoda (...) Y no sé por qué una discriminación en contra de ellos e igual que los indígenas tienen contra los negros, es un conflicto de parte y parte. Y uno ve más que todo eso con ¡los negros! Sí, aquí son muy racistas, los negros sí; tanto que aquí hay un barrio que viven no más indígenas, en el Obrero. Y yo sé qué es lo que se siente eso, porque a mí una vez me pasó. Uno se da de cuenta eso hasta cuando va en el colectivo, yo me subo en el colectivo, siempre me siento al lado de la ventana, frente a la puerta, sube la gente, sube la gente y queda siempre ese espacio vacío, esa silla vacía ahí, sube la gente. Pero si viene una persona un blanco, se sientan normal, y no pasa nada pero en cuento sea un negro si y si se sienta, se sienta de medio lao o deja un espacio, eso es una discriminación.*

Dejar esa "silla vacía", no sentarse al lado del "otro" en los autobuses, es una de las manifestaciones más comunes y recurrentes de los racismos, así lo narra Danilo, un indígena y estudiante del programa de Español y Literatura. Además, precisa que las prácticas racistas en Quibdó, vinculan a los diferentes grupos humanos con diversas marcaciones raciales: "negros" y "cholos" y "paisas", por ejemplo.

En Quibdó, la relación entre indígenas y "negros" no siempre ha sido conflictiva pero ha estado trazada desde estereotipos que marcan la otredad. Losonczy (2006) a través de su trabajo de campo, realizado en el alto y medio Chocó entre 1995 y 1992, nos muestra que los "negros" consideran a los indígenas "feos" y "salvajes". En contraste, los indígenas, hallan a los negros "torpes", "ridículos", "ignorantes" y "feos". Sin embargo, la investigadora también expone que el acercamiento entre "negros" e indígenas a través de matrimonios y bautismos (compadrazgo) ha permitido una relación menos conflictiva y racista. El intercambio terapéutico y de saberes populares y medicinales, igualmente ha sido un canal de dialogo y alianzas estratégicas. No obstante, también existen formas de

agresión entre unos y los otros. Los indígenas, le temen al *mal de ojo* de las comunidades negras, a su vez, los y las "negras" temen a ciertos espíritus muy poderosos, como la *madreagua* y los *jais* (Jaramillo, 2006).

Las explicaciones de Losonczy sobre las relaciones entre indígenas y "negros", se expresa de esa manera en la UTCH. Los y las estudiantes tienen visiones estereotipadas sobre los "otros" marcados racialmente diferentes y lo expresan a partir de representaciones y prácticas racistas. Durante mi indagación de campo, observé agresiones de parte de los "negros" hacia los indígenas de diferentes envergaduras.

Expresiones tales como, el "*cholo no es gente*" fueron comunes en las aulas de clases del programa de Hotelería y Turismo. Inclusive en una entrevista, un estudiante de dicho programa manifestó sin censura su opinión racista sobre los indígenas, veamos:

> *"Es que los cholos como son criados, o sea, se mantiene más que todo en el monte, como que son muy cochinos que no les gusta bañarse, porque no sé, la cultura y la tradición de ellos es como así, vivir en el monte y que tal, ellos pueden allá, mantener desnudos, si quieren se bañan, si quieren no, les da lo mismo. Pero acá, salen unos muy despercudidos y que si, emanan, aspiran un olor "gediondo", entonces a uno no le gusta de eso, los cholos son muy cochinos mano, yo no sé (risas) entonces es por eso es el racismo entre cholos y negros, o sea, uno puede que más despercudido entonces, sí, pero el cholo no es gente (...) por lo mismo, porque en el pasado, los cholos, sus olores, por eso la discriminación hacia ellos, a mí a veces los cholos los veo y me da pesar con ellos, pero es que de todas maneras, si ellos se mantuvieran más "asiados" entonces ya la gente lo iba aceptando más, pero ellos su cultura no la cambian, entonces es muy difícil que ese racismo acabe"*

Ideas como la higiene, la limpieza y el aseo personal, cobran mayor fuerza, en estos imaginarios *estereotipificados,* ya que se le condena a los "cholos" como "sucios" debido a su supuesta cultura "bárbara" y "salvaje". Lo cual entra en tensión con las nociones de un deber ser -blanqueado- y naturalizado a través de las normas de una "buena presentación personal". En este contexto, las representaciones raciales que elaboran los utechinos

"negros" sobre los "cholos" se estructuran a partir de oposiciones binarias, lo "negro" como sinónimo de "civilización" y lo "cholo" de "salvajismo".

Siguiendo a Losonczy (2006) vemos que las y los estudiantes "negros" reconocen en los "cholos" un poder superior, especialmente en las cosas del "diablo" (p. 331) en la espiritualidad y la medicina. De esta manera, las y los "cholos" son pensados como "sabios" pero sin dejar de ser "incivilizados", veamos lo que piensa una estudiante del programa de Hotelería y Turismo:

> *Uno piensa que a ellos* (los cholos) *les falta* (se toca la cabeza para indicar inteligencia) *pero ellos cargan el celular en 5 minutos… conectan una antena con el sol y en 5 minutos queda cargado pero no se puede pasar porque si no se quema. A mí me tocó ir allá a una cosa de la Universidad y me picó una araña y un indígena me dio algo que masticó y eso se me puso morado pero se me recogió el veneno. Vomité y los soldados me pusieron antibiótico porque vieron que no era chola. Los soldados me dijeron que menos mal estaba con los cholos que sabían porque si no…. y bueno. En la noche había un señor que estaba que moría y tenía los labios moraditos y empezaron con el Jai…y eso es impresionante, pero eso también da miedo porque cuando uno siente todos esos espíritus yo empecé a temblar y todo, me tocó es irme… y yo me acosté asustada y temblando. En el Jai invocan al diablo pero con eso conjuraron al cholo enfermo y al otro día, pues no estaba así que brutos pero ya estaba parado y todo. Es que los cholos cuando toman se les cruzan los cables porque son tan sabios que se enloquecen.*

Localmente a los indígenas de la región se les denomina "cholos" categoría que borra y homogeniza a los diferentes pueblos que viven en el Chocó. Es además, la categoría racial de menor estatus y jerarquía dentro de la escala social en Quibdó, la más denigrada y discriminada en el día a día. Sin embargo, algunos atributos biológicos, como el cabello lacio, son valorados y apetecidos.

Danilo y otros estudiantes afirman que las prácticas racistas no solamente provienen de los "negros" hacia los "cholos", sino que los indígenas también discriminan a los "negros". No obstante, durante mi trabajo de campo, no observé este tipo de prácticas, no

porque sean inexistentes sino porque no establecí relación de cercanía con estudiantes indígenas y su presencia en la Universidad es minoría.

En efecto, mi marcación racial "negra" redujo mi posibilidad de acercamiento a los indígenas, por las relaciones asimétricas que se han construido históricamente entre "cholos" y "negros". Al mismo tiempo, la población indígena en el Chocó se encuentra sumida no solo en la pobreza, sino en conflictos armados que han causado desplazamientos masivos de los pueblos a otras regiones del departamento y del País. Quizá, por ello, y por otros factores, los indígenas no acceden de igual manera que los "negros" o "paisas" a la UTCH.

Hasta ahora expuse algunas de las categorías raciales que operan en Quibdó, *negro, chamón, negro fino, machetero, cholo y paisa* pero quedaron otras sin examinar, entre ellas "*costeños"* y "*enrazados*", las cuales valen la pena examinar en otra ocasión. La relevancia de exponer las categorías raciales que se constituyen en la UTCH y la adopción de criterios fenotípicos son reveladores del modo de la percepción y las interacciones de quien "racializa" (Cunin, 2003, p.86). La manera como se organiza a los grupos humanos en Quibdó a través de criterios raciales no es gratuita, es el resultado de procesos históricos locales, que corresponden a la ideología colonialista.

3.3 ¿Aquí no hay racismo?

> *"Muchos dicen que los negros somos únicamente rumberos y toma trago, pero dime ¿qué más hace uno si en este pueblo* (Quibdó) *solo hay discotecas y nada más? ¿La gente qué más hace en su tiempo libre?"*

El enunciado "aquí no hay racismo" hace parte de una forma de pensar mediante el sentido común en Quibdó o, más bien, fue uno de los planteamientos más habituales por parte de los estudiantes alrededor de mi investigación. Los primeros días en campo en la UTCH, los más duros por cierto, esta afirmación parecía que fuese la realidad; a simple vista las manifestaciones racistas se veían inexistentes. Sin embargo, esta afirmación evidencia la manera soterrada y normalizada en la que operan los racismos.

Este fenómeno tiene diferentes aristas ya que sus manifestaciones son múltiples y complejas. Por un lado, si es que la realidad social pudiese disociar de esta manera, encontramos lo que es más evidente: el racismo estructural, el cual atraviesa todo el Chocó. El Chocó es uno de los departamentos con mayor población "negra" y a su vez es una de las zonas con mayores índices de pobreza, corrupción y marginación. Lo anterior tiene que ver con procesos históricos tales como la esclavitud y por estar inserta en las lógicas de un país sumamente racista.

En este contexto se encuentra inmersa la UTCH, la cual en una menor escala refleja el racismo estructural que vive la capital del Chocó. La infraestructura de la Universidad, como la calidad académica, el bienestar universitario, entre otros aspectos, son pésimas. Si las universidades públicas en Bogotá presentan estos problemas, en Quibdó se acentúan en mayor medida. Por ejemplo, el acceso a la educación es limitado, no todos logran ingresar ni siquiera al bachillerato, y otros tantos terminan desertando de la Universidad por diversos motivos, entre ellos el monetario.

Por otro lado, encontramos el regionalismo, mecanismo mediante el cual se constituyó el país, lo que ha repercutido en odios, disputas y racismo. En el caso de Quibdó, están presentes las relaciones asimétricas y de racismo entre "paisas" y chocoanos. Se puede decir que la colonización paisa ha generado una lucha desigual por el acceso al mercado laboral, construyendo pugnas locales y disputas de carácter económico.

En este mismo sentido, los tratos o las expresiones que se utilizan en la vida cotidiana para referirse los unos sobre los otros, y entre ellos mismo, evidencia lo anterior. Por ejemplo, a los que tienen la melanina más oscura se les dice de forma despectiva "chamón" o "negritin", o a los "blancos" se les dice "paisa" (en algunos contextos es despectivo y fija al otro, pues se le llama paisa a todo "blanco" sin importar el lugar de procedencia). Ahora, la cala de estos fenómenos son de mayor envergadura y no se reflejan únicamente en el lenguaje, sino en las relaciones asimétricas en todos los aspectos de la vida, particularmente los que tiene que ver con acceso a recursos y poder.

En las diferentes charlas que he tenido con algunos y algunas estudiantes de la UTCH, me han manifestado, de manera abierta, que si quiero encontrar racismo debo buscar a la población según ellos más vulnerable, los "cholos" y los "negros" pobres, pues

de lo contrario no voy a encontrar nada, en primer lugar, porque supuestamente la gente en Quibdó está acostumbrada hacer todo por un interés de por medio, en cambio, "los más necesitados" son más abiertos hacer las cosas de forma desinteresada. En segundo lugar, dicen que los tratos racistas solo se materializan hacia "los cholos", quienes se les han constituido como la otredad en Quibdó.

Contrario a esto, otros estudiantes me han manifestado que las prácticas de racismo residen entre los mismos "negros", lo que algunos autores han denominado Endorreísmo o auto discriminación, articulándose con otro tipo de fenómenos tales como la corrupción local, la desigualdad, entre otros. En este sentido, se discrimina al sujeto que tenga la melanina más oscura, pero que, además, provenga de ciertos barrios o pueblos considerados pobres.

En este contexto, el enunciado "aquí no hay racismo", evidencia que aunque no sea un fenómeno aceptado abiertamente pervive en el día a día de forma normalizada y naturalizada. Una conversación que tuve con unos de los profesores de la UTCH manifiesta lo anterior:

> *Manuela, acá no se encuentra racismo, pero sí te digo que hay algo que no me gusta de los negros, que pa' donde uno siempre va son muy bulliciosos, el negro es así. Pero van pa' otro lado y sí son callados, con la cabeza baja y unidos, pero acá si se tiran duro.*

Este tipo de discursos que sostiene que "aquí no hay racismo" son los que camuflan la manera como opera el racismo, fenómeno que no es del pasado, ni de unos pocos.

3.3.1. Ese "negro", venga mi "negrita", ve ese "chamón", la "paisita", el "cholito"

En una de clases del programa de Español y Literatura, uno de los docentes estaba explicando a sus estudiantes la siguiente situación: "cuando ustedes pelean con su pareja o un amiga, muchas veces han dicho: 'no es por lo que me decís sino por la manera en la que me la decís'". Traigo a colación esta idea para explicar que la entonación de las oraciones o las expresiones son sumamente relevantes para comprender cuándo un enunciado se puede

considerar racista y cuándo no. En continuas oportunidades los y las estudiantes me han expresado que es muy diferente cuando una persona te dice "negrita" con cariño a cuanto te lo dicen de forma despectiva, y, evidentemente, eso depende del tono en que se diga y cómo se enuncia, sumándole a ello el contexto especifico de la situación.

En este sentido, para las y los estudiantes palabras como "negro", "negrita", "chamón", "paisa" o "cholo" no son racistas *per se* sino depende del tono en que se enuncien. Este tipo de palabras se han resinificado y revalorado por la población. Por ello, es clave, a la hora de estudiar los racimos, ser contextual para entender bajo qué dinámicas se usan este tipo de expresiones. De lo contrario, se caería en la trampa de afirmar erróneamente que el uso de palabras como "negro" o "paisa", es sinónimo de racismo y, por tal motivo, no se tomarían en cuenta los usos cotidianos y sus significados.

Esto no quiere decir que estas palabras estén libres de sus tintes y cargas raciales, pues "negro", "chamón" o "cholo" tienen un origen sumamente peyorativo y racista, pero el uso ha reinventado este tipo de expresiones. Por ejemplo, en algunas ocasiones escuchar enunciados como: *"¿pero esto qué es? ¿Qué es toda es negramenta?"* puede cobrar diferentes significados, ya sea de una manera despectiva para referirse sobre la población negra o por el contrario, una forma de referirse cariñosa: "*esa gente es mi gente negra"*. En este sentido, el problema de las expresiones racistas depende en el modo en que se digan las cosas, como se enuncie el discurso, la forma en que se quiera significar o expresar la idea; pero además, esto está amarrado íntimamente con el contexto del discurso.

4. "El profesor es un espejo donde el alumno se refleja"

Mara Viveros (2002) señala que la educación en Colombia ha estado en manos del sector privilegiado para que las distintas regiones entren en relación con el proceso de desarrollo nacional y el modelo cultural dominante. Además, a través de la educación se han difundido y democratizado la lectoescritura -como tecnología del intelecto consustancial a la modernidad- y un conjunto de saberes descontextualizados, deslocalizados y homogéneos para todos, indispensables para el desarrollo del país como una sociedad moderna, urbanizada y con una fuerte división del trabajo. Podemos afirmar

que la Universidad es un escenario, al igual que la escuela, donde se imparten conocimientos, que Viveros (2012) denomina impersonales y necesarios para desempeñarse en una sociedad urbana industrial. También, en estas instituciones se pretende inculcar a las diferentes generaciones nociones asociadas a la pertenencia de una comunidad nacional que se debe construir como una unidad histórica y cultural (p. 194).

Viveros (2012), también explica que en el país solo a partir de la década del cincuenta, conjuntamente con el proceso de modernización, se consolidan diferentes esfuerzos estatales en el ámbito de la educación, con el objetivo de reducir las tazas de analfabetismos y aumentar la escolaridad. Sin embargo, el Pacífico, la región con mayor población negra, las tazas de analfabetismo pueden ser hasta seis veces más altas que el promedio nacional. Según los censos arrojados por el DANE, en el año 2005 la asistencia escolar según grupos de edad es menor para la población "afrocolombiana"[5] en comparación para el total nacional. En particular, en la educación superior, el grupo de 18 a 25 años, presenta una tasa del 24% para el total nacional y un 21% para la población "afrocolombiana". Estos datos, nos permiten apreciar la existencia de la desigualdad en cuanto al acceso a la educación en todos sus niveles para las comunidades negras en el país. (Quintero, 2012, p.127).

Las ideas de la construcción del proyecto nacional a partir de una sola lengua fueron reestructuradas en la constitución de 1991, la cual propone nuevos preceptos nacionales, tales como lo pluricultural y multiétnico. Así que, se puede afirmar que la UTCH se constituyó como una Universidad donde la educación da cuenta de las particularidades, necesidades y potenciales regionales. Sin embargo, también se encuentran en tensión y contradicción los saberes regionales con los nacionales. No obstante, a pesar de que estén en pugna los conocimientos, los de carácter nacional cobran mayor relevancia. Pero no solo es en la educación formal donde ocurre esto -el currículo- ; sino también en todo aquello que sucede tanto en el aula como fuera de ella, lo cual se ve interiorizado y trasmitido por los docentes e inclusive por los mismos estudiantes (Viveros, 2012).

[5] Utilizo la categoría de afrocolombiano debido a que en los censos se emplea y no se hace alusión a la de negro. Es importante resaltar esto, debido a que los censos han presentado relevantes fallas a la hora de identificar y censar toda la población negra de Colombia.

"Los docentes debemos ser los modelos de la sociedad, debemos imponer la pauta. El profesor es un espejo donde el alumno se refleja". Estas fueron una de las tantas explicaciones que da el docente Domingo Rivas a sus estudiantes de Español y Literatura, durante sus clases. En este contexto, es pertinente pensar cómo la Universidad se configura como un espacio socializador, donde se pueden develar las ideas de un deber ser, que atraviesan elementos de la corporalidad y del lenguaje. En el caso particular de esta licenciatura (Español y Literatura) de la UTCH, es interesante analizar, no solo las normas del comportamiento que se imparten en la institución, sino cómo se enseña el ser docente. Felipe, estudiante del programa, lo señala de la siguiente manera:

> *Cuando tú te estás formando, cuando te están instruyendo para formar personas, tienes que ser un ejemplo y el educador, por ende, es un ejemplo y un ejemplo en la sociedad y tú desde la academia debes ir como en ese camino, ¿ya? Y los profesores y yo comparto mucho eso, presentación personal, porque es una Universidad Pública, no puedes ir a una Universidad como se te dé la gana.*

Las clases del docente Rivas fueron las más enriquecedoras en este sentido. El profesor, durante sus sesiones, siempre hizo mayor énfasis en la importancia de la "buena presentación personal" del docente, y por ende del estudiante. Dicha presentación debe ser impecable, lo cual se refleja en el saber elegir un "buen peinado", "buen atuendo" y usar el lenguaje de manera "adecuada". Un buen peinado, para los hombres, es estar bien *motiladito,* un buen *prieto* o un *jersey*; y para las mujeres, llevar su cabello "bien organizado", es decir, alisado o "bien recogido". *El docente debe estar bien chévere y claro, no debe faltar el caché: bien perfumadito para oler rico*, afirma Rivas. En cuanto al uso adecuado del lenguaje, tiene que ver con la idea de hablar "correctamente" el español, no desafiar el castellano "correcto" con expresiones locales, ya que se tiene la idea de que "*aquí* -en Quibdó- *se habla mal"*.

La ropa es otro elemento importante que debe caracterizar al docente, por ello a los estudiantes del programa se les exige ciertas reglas asociadas al "buen vestir". Los hombres deben traer medias; las mujeres, por su parte, no pueden usar ningún tipo de escotes. Además, tanto hombres como mujeres se les prohíbe el uso del *mocho.* También, para

ciertas ocasiones, tales como exposiciones, evaluaciones, entre otras, se les solicita al estudiantado usar el uniforme del programa.

Estas normas de presentación personal, como el uso del uniformen, toman diferentes significados y en ocasiones son legitimados o cuestionados por los mismos estudiantes:

> *(...)la presentación personal debe ser integral, tiene que partir desde la cabeza hasta los zapatos, no vas a ir con unas medias rotas a la Universidad, eso no vende, eso no te ayuda (...) vuelvo e insisto en el tema, es que a nosotros nos están formando para que formemos (...) o sea, como voy a llegar a la Universidad mostrando el ombligo, cómo voy a llegar a la Universidad mostrando la espalda, con unos "shortcitos" o con unas minis, ¡no!, yo debo, desde acá, empezar a vestirme como debe ser. Es como por ejemplo las enfermeras, las enfermera que están estudiado enfermería desde ya empiezan a vestirse como debe ser, con su atuendo para cuando estén laborando no tenga, no pueden llegar allá con una faldita color roja y una camisa así manga larga, un sombrero, no, entonces, allá es que sí se mantiene. Allá sí es que se establecen unas condiciones de higiene, no sé.*

Manuel, otro estudiante, menciona que para él la "buena presentación personal" consiste en la uniformidad y la elegancia:

> *Es ir uniformado, bien uniformado, bien "motiladito", con el pelo bajito, zapatos bien lustrados, uniforme bien planchando, camisa por dentro y todo lo demás. Las mujeres, pues lo mismo, bien peinaditas y todo, o sea, menos moda y más digamos, más formalismo. Entre más formal estés vos, así no sea con el uniforme eso es, o sea, las pintas muy informales, muy abiertas no son las adecuadas para el salón de clase, pueden, eso lo exigen algunos profesores, dicen que eso hace parte de la ética profesional, porque ella debe saber cómo se va a vestir, cómo se va a presentar dentro de un aula de clase, que no puede ir digamos así como anda en su barrio, en su casa no puede ir a la Universidad, todo y bueno, ellos se montan en su royo y vos sabes que las personas por lo general, no exigen, no exigen valiéndose de los estatus*

generales sino de, de su propia digamos de su propia presentación de su propio pensamiento, percepción de la vida, si es una persona que considera que es elegante que siempre está, él va querer que las demás personas están igual, entonces más que todo eso es una cuestión personal pero generalmente los uniformes, si hay uniformes en el salón."

Por ejemplo, otro estudiante menciona que el uniforme lo beneficia en su economía en dos sentidos. Primero, debe invertir menos en comprar ropa. Segundo, el uniforme como instintivo lo identifica como estudiante y por tanto, cuando usa el transporte público los precios para el estudiantado son más económicos. Así, que aquí podemos evidenciar otros sentidos que se le da al uso del uniforme:

El uniforme me gusta, a mí me gusta el uniforme, chévere pero no para todos los días, no para todas las ocasiones, es que hay días, los que no me gustan son los días asoleados, porque con ese uniforme da mucho calor pero generalmente sí me gusta el uniforme, ¿te digo una cosa? Bobamente así uno no crea, el uniforme es digamos una herramienta de ahorro económico, porque por lo general cuando tú estás utilizando todo tu closet durante una semana, un mes en la Universidad, tu ropa se va gastando más rápido, tu ropa se va gastando más rápido, entonces ¿qué pasa? Cuando tú para la Universidad te metes todo tu closet el día que hagan, una, digamos, digamos una operación o un evento extra clase ¿con que puedes ir?, ¿si ya todo te lo gastaste en la Universidad? Entonces el uniforme es parte de eso, como que tu ropa independiente siempre este limpiecita, siempre este nuevecita y por otro lado factores económicos, factores del transporte, ya.

Sin embargo, esas ideas de buena presentación personal también son cuestionadas por algunos estudiantes; veamos:

Yo creo que no tiene sentido, ¿por qué digo que no tienen sentido?, porque en la Universidad como vienen personas de todos los lugares es para que allá un shock*, intercambio cultural sí, si miras, vos con tus rastas, chévere y tus balacas, si en tu cultura se visten así, les gusta así y todo y son tus costumbres, vos obvio que vos siempre lo vas a tener, ¿cierto? y cuando se*

hace intercambio es la otra persona por ejemplo, Ay me gustó tu balaquita, yo compro una así de las mismas, o sea van como relacionarse las demás culturas, entonces va haber un enriquecimiento, una expansión cultural pero aquí consideran de que… o sea, por encima de todo el formalismo, el formalismo lo cual ellos lo llaman la elegancia, ellos consideran que en solo estar bien formal es estar bien elegante, ¿ya me entendés?

Esto me lleva a preguntarme ¿a través de estas normas y valores, desde la Universidad, se difunden y se refuerza las ideas de un blanqueamiento silenciado: domesticar el cabello, el lenguaje y la ropa? Rivas, en sus clases, señala que los y las docentes deben desarrollar el componente de "saber hacer" y "saber conocer" que está relacionado con los siguientes elementos: vocación, amor, pedagogía, investigación, cientificidad, innovación y didáctica. Son algunos de los ejes en los que deben trabajar los docentes en Quibdó pues estos tienen una labor muy importante en la comunidad, son los modelos de la sociedad. Rivas afirma al estudiantado:

*El campesino, en su ignorancia, cree que el docente sabe todo, así que ustedes como futuros docentes deben tener claro cuál es el rol en la comunidad. En el caso que un docente deba ir a veredas y corregimientos allí lo buscan para que este solucione los problemas y conflictos de la comunidad. Por ello el docente debe trabajar en su ejemplo (*corporalidad y comportamiento) *para poder exigir y proponer soluciones.*

En este sentido, es importante señalar, que los docentes chocoanos han ocupado un lugar prestigioso en el país y por supuesto en el departamento. En el Chocó, tiene un lugar centran y relevante en la vida de sus pobladores, debido a que son la figura que difunde los valores éticos y del buen comportamiento –un deber ser- y además, se caracterizan por ser líderes comunitarios. Si bien la figura del docente es valorada en Quibdó, la persona que "habla bien", tiene conocimiento de todo y por ende, puede solucionar ciertos conflictos en la comunidad, no podemos dejar de mostrar, cómo el papel del docente y la Institución misma construyen y refuerzan un "blanqueamiento".

Recapitulación

Las manifestaciones de los racismos, aunque algunas sean soterradas, son sumamente poderosas. Pensemos en la presión social que se ejerce sobre los cabellos, peinados y estilos que deben llevar las y los utechinos. Desde pequeños se les enseña y se les representa en el imaginario social que algo está mal en sus cabellos ensortijados; la primera lección es que "hay que cambiarlo", cambiar su textura o naturaleza. Por tal motivo, deben someterse a dolorosos y tortuosos procesos de alisado, uso de extensiones o pelucas que camuflen el "pelo malo". Es decir, se ha configurado todo un engranaje social basado en ideas racistas que someten a los cuerpos diferentes a hacer parte de la corporalidad y estética "blanca", valorada y aceptada hegemónicamente como la bella.

Yunier como Yusi, aunque en contextos y circunstancias diferentes, decidieron resolver su "problema"; Yunier al cortar su cabello grande para ser aceptado en la Universidad, por sus compañeros y amigos. Por su parte, Yusi acudió al aliser para supuestamente verse "bonita". La historia de estos dos utechinos es el común denominador de las y los estudiantes de la UTCH, quienes optan por domesticar y homogenizar sus cabellos para ser aceptados en una sociedad racista. En contraste, encontramos casos como el de Leidy y Leyla, que resisten a través de sus cabellos: *dreads* y "afros" desafían el orden colonialista que denigra la corporalidad negra. Por ello han sido violentadas, agredidas y discriminadas, es decir puestas al margen.

Respecto a las dinámicas de la racialización, hay que decir varias cosas. La primera, ningún individuo se escapa de ser marcado racialmente por el otro, solo que existen algunas marcaciones menos "visibles" que otras, por ejemplo, lo "blanco". En segundo lugar, las características fenotípicas, es decir "lo visto", son socialmente y contextualmente construidas. Por último, existen diferentes categorías raciales en Quibdó, unas que corresponden al orden colonial, mientras que existen otras que se re-inventan y revierten dicho orden.

Organizar y clasificar al mundo a través de los mismos criterios raciales impuestos por el colonialismo -desde hace más de 500 años- implica seguir reproduciendo las prácticas y representaciones racistas. Las y los utechinos, discriminan, son discriminados y

refuerzan sus ideas racistas en la Universidad, escenario que normaliza pero, a su vez, puede revertir y combatir los racismos.

CONCLUSIONES

"RAZA": TODAS Y TODOS QUEDAN ADSCRITOS

Aunque el concepto de "raza" esté fundado en una ficción, las prácticas que genera son reales (Cunin, 2003, p. 308). Todos los seres humanos, en diferentes contextos y escenarios, somos racializados y también racializamos a los demás. Las categorías raciales que se configuran en Quibdó no son evidentemente diferenciables, como se pensaría a primera "vista". En este sentido en esta investigación nos hemos encargado de estudiar la "raza" como una categoría cognitiva, que revela un entorno social en la UTCH, tanto del pasado como del presente. Por tal motivo, reflexionamos en torno a las dinámicas de la racialización (clasificación) ya que llevan a la emergencia y cristalización de normas sociales que orientan las actividades cotidianas de las y los utechinos (Cunin, 2003).

En vez de plantear *a priori* la existencia de grupos raciales en Quibdó, nos preguntamos por las normas que rigen las relaciones cotidianas, particularmente cómo se evalúan las y los estudiantes a sí mismos y a los otros, a partir de diferencias físicas las cuales el pasado colonial otorgó un significado preciso que hoy, convertido en estereotipo, sigue imponiéndose (Cunin, 2003, p. 309).

El *rol social de las apariencias físicas* tomó un papel importante no solo en las interacciones cotidianas de los estudiantes, sino también como elemento clave de análisis de esta investigación. Cunin (2003) señala que los rasgos físicos, aquello que "salta a la vista" durante la interacción, es lo que se constituye como la primera base de inferencia en el momento de categorizar a las personas y sus actividades (p.308). En este sentido, comprendimos que el color y la corporalidad no son marcadores objetivos, por el contrario son profundamente históricos y culturalmente situados (Restrepo, 2010, p.17).

Asimismo, examinar las prácticas y representaciones de los racismos en la UTCH no fue una tarea fácil ni mucho menos evidente. Por ello resultó fundamental preguntarse e indagar a profundidad, y sistemáticamente, por la vida cotidiana, ya que esos sucesos "ordinarios" nos revelan cuáles son las dinámicas y manifestaciones que operan en concreto.

Privilegiar el estudio de las relaciones cotidianas en la UTCH, nos permitió develar que las prácticas racistas afloran en ciertos escenarios más que en otros. Además, que la identificación racial es situacional; así pues, las y los utechinos consolidan diferentes modos de gestión de las apariencias y de las etiquetajes raciales (Cunin, 2003, p. 309).

En el capítulo uno vimos que los resultados de esta investigación están profundamente ligados a mi presencia como investigadora. En efecto, mi corporalidad, mi edad, mi género y mi origen fueron marcadores corporales y sociales que me posicionaron de manera particular en el campo y me acercaron o cerraron ciertos universos sociales en la UTCH. Así que en esta monografía reflexionamos sobre los avatares que están implicados en el trabajo de campo y la incidencia en el proceso de la investigación tanto de mi subjetividad como el lugar desde donde se enuncia el conocimiento.

Mi corporalidad -color-, mi edad, mi género, la clase social, mi origen son marcadores corporales y sociales que me posicionaron de forma particular en el campo: mujer con una "*negridad ambivalente",* RastafarI y "rola". Así, el ejercicio de la reflexividad, como constante analítica, en la investigación permitió ver las limitaciones, aciertos y desaciertos del trabajo de campo en la UTCH, en particular de las rutas metodológicas. Sobre todo al diluir aquella oposición entre sujeto-objeto, me convertí en "objeto de estudio" y mi "objeto estudio" en interlocutores críticos.

En el segundo capítulo, siguiendo a Gofman (1991) estudiamos las situaciones ordinarias en la UTCH, y al preguntarnos "¿Qué sucede aquí?" y responder dicho cuestionamiento a través de *descripciones densas* de esos "pequeños sucesos" dejamos al descubierto que las prácticas y representaciones racistas, aunque suceden con frecuencia en Quibdó y en la Universidad Tecnológica, no ocurren siempre en todos los sectores de la formación social.

El impacto de las prácticas racistas es profundo. Como vimos a lo largo del capítulo dos, las ideas sustentadas en "raza" crean estereotipos y a su vez alteridades en un proceso de marcación y oposición de la norma. Es decir, en la UTCH lo "negro" y lo "cholo" de alguna manera se configura como lo "desviado" y se contraponen a lo "blanco", "lo normal". Esta construcción de alteridades sitúa al margen las diferentes formas de ser contra-hegemónicas, y además denigra, discrimina borra y silencia.

En el tercer capítulo, “Configuraciones raciales y racismo”, me interesé en primer lugar por el cabello de las y los utechinos: cómo lo llevan, cómo lo peinan, etc. Y fue a través del cabello que concluimos que la racialización la podemos considerar como una marcación particular constitutiva de los cuerpos (Restrepo, 2010, p.18). Los cabellos no son simples modas o peinados, a estos se les atribuyen marcaciones raciales que datan desde el colonialismo. Restrepo señala que rasgos como la forma del cabello, el tamaño del cráneo o el color de la piel fueron históricamente configurados como indicadores racializados para codificar unos grupos raciales e imaginar las razas (Ibíd.).

Los pelos “duros” de las gentes “negras” fueron criminalizados por el colonialismo designándoles el lugar más devaluado. En contraste, los cabellos lisos fueron considerados “superiores” como ideales de belleza. Actualmente en la UTCH ocurre lo mismo, el cabello “apretado” se le denomina “malo” y el liso es apetecido y deseado. En este contexto, el *aliser*, así como las extensiones y pelucas son mecanismos para domesticar los cabellos y que, de esta forma, sean aceptados por la sociedad quibdoseña.

Al examinar las diferentes categorías raciales que operan en la UTCH pudimos revelar que Quibdó no es un lugar únicamente de “negros”, por el contrario existen diversas gamas de identidades locales y grupos humanos con marcaciones raciales distintas. Aunque algunas datan del colonialismo las y los estudiantes las han venido re elaborando y re significando para desmarcarlas como condiciones devaluadas. Sin embargo, a su vez, a través de estas marcaciones raciales se refuerzan y exacerban las relaciones de tensión, conflicto y racismos entre “negros”, “negros finos”, “chamones” “cholos”, “costeños”, “enrazados”, y “paisas”.

En efecto, nadie se escapa de ser racializado, constantemente en las relaciones sociales que establecemos entre seres humanos estamos sujetos a ser marcados racialmente, y también marcamos a los otros. Estas marcaciones son múltiples, diversas e incluso se yuxtaponen. Por lo tanto, la “raza” y la racialización no son una cuestión exclusiva de las y los “negros como se pensaría *a priori*. Por el contrario, es un proceso de marcación y des-marcación en donde se visibiliza y se silencian a otros. En la UTCH aunque lo “negro” y lo “cholo” son categorías raciales que se hacen visible, lo “blanco” también hace parte de una marcación silenciada. En este sentido, debido a mi “negridad”, no puede acceder al

universo blanco. Por lo tanto, queda pendiente este interrogante: ¿Cómo se construye la blanquidad en Quibdó?

Las categorías raciales que se encuentran inmersas en la identidad no son solo sistemas de la diferencia, son el resultado de las maquinarias que generan un acceso diferencial y desigual a las experiencias, espacios, trabajos y recursos. Aun cuando algunas y algunos utechinos piensen organicen y clasifiquen el mundo a partir de la idea de "raza", esta no siempre se expresa en prácticas racistas. En el capítulo dos y tres vimos que el racismo no sucede en todos los sectores de la formación social en Quibdó, esto no quiere decir que sus efectos sean más o menos contraproducentes o que se minimice la importancia de este fenómeno; por el contrario, desde mi perspectiva, la invitación es a luchar cotidianamente en contra de las ideas, discursos, representaciones y prácticas racistas.

Para terminar, las prácticas y representaciones racistas esbozadas a lo largo de esta investigación son concretas y situadas. Esto no quiere decir que hayan sido siempre así o que serán así. Por el contrario, son el resultado de una especificidad histórica y contextual en la UTCH y por tanto se pueden combatir a través de dos maneras. Primero, reconstruir y resignificar las ideas y nociones sobre la gente negra e indígena tanto en las aulas como en la vida cotidiana. Segundo, que el gobierno y sus habitantes se comprometan de manera seria en constituir una economía local que beneficie a los negros e indígenas en el Chocó (Wade, 1997).

ANEXOS

GLOSARIO

- **Azare:** Cuando una persona está preocupada u otra persona la está "molestando".
- **Cholo(a):** Manera despectiva de llamar a los indígenas.
- **Estrene:** Esta expresión se usa para connotar que las personas van a "estrenar" o usar por primera vez la ropa nueva que compraron.
- **Jai:** Es el sistema que explica la cosmovisión Embera.
- **Leontina:** Es un accesorio usado por los "negros finos", es un pico de cucaron enchapado en oro.
- **Platichorro:** Es el carro donde salen las chirimías repartiendo trago a la gente en los bundes.
- **Prieto:** Corte de cabello para hombres que consiste en rasurar todo el pelo.
- **Rapimito:** Medio de transporte publico, que se presta a través de motos.
- **Rapimotero:** El sujeto que conduce las motos.
- **Retacar:** Cortejar amorosamente a una persona.
- **Utechino (a):** Así se le llama al estudiantado de la Universidad Tecnológica del Chocó, Diego Luis Córdoba
- **Vacile:** Establecer una "aventura" amorosa.

CABELLO

Mi madre me dice que me “arregle” el cabello.
Y cuando lo dice, se lo que significa: alaciar, blanquear.
Pero, ¿cómo se puede arreglar esta enredada historia de cabello?
Estos rizos como un espiral de alambre, un abrazo
entre primos Africanos en los vientres de barcos.

¿Se imaginaban nuestros antepasados que nosotros
nos veríamos así? Y que íbamos a odiarlos:
Tratando de borrarlos de nuestra piel;
plancharlo de nuestro cabello.

Esta maraña de cabello que estrangula el aire,
algunos los llaman rizos salvajes,
pero yo se que están respirando.
¿No ves nuestros antecedentes diciendo hola
en las olas de este cabello mojado?

Dicen que los dominicanos saben arreglar cualquier cabello.
Lavar, hacer rolos, planchar mechones de cabello “difícil.”
Pero lo que quieren decir es que son los mejores en
tragarse amnesia en una taza de morir soñando: prefieren olvidarse
que vivir esta realidad entre los reflejos del sol y la blancura.

Lo que quieren decir es: ¿Por qué enamorarte de un moreno?
Lo que quieren decir es: ¿Con un prieto cocolo?
Lo que quieren decir es: ¿Qué van hacer dos personas oprimidas?
Es buscando multiplicar los problemas

Lo que realmente quieren decir: ¿Has pensado en el cabello de tu hija?

Y yo no les digo que nos amamos como la caña de azúcar.
De piel morena, pálida pulpa, engranada y dulzura pura.
Los hijos de los hijos de campos.
No le digo cómo nuestros cuerpos se curvan como un eco,
que mi cortina de rizos nos acobija del mundo.
Nuestros hijos serán hermosos: de la piel anochecida, cabello
de reclamación y voy a trenzar el orgullo por sus espaldas
para que desde el momento en que salgan del vientre
nazcan enamorados de sí mismos .

Mi madre me dice que me arregle el cabello, y muchas otras palabras
que quedan sin decir, porque yo, yo no respondo:
No se puede arreglar lo que nunca estuvo roto.

Autora: Elizabeth Acevedo

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, Elizabeth. (s.f.). "Cabello". Recuperado de http://missrizos.com/cabello/tu-historia/

Almario, Oscar. (2001). Huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o afrocolombianos En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad*. Bogotá: Colciencias-ICANH.

Almario O. Arias J., Chávez, Cunin E., Lasso M., Leal C & Urrea F. (2007). Aproximaciones a los estudios de razas y racismos en Colombia. *Revista de Estudios sociales, 27*(1), 184-193.

Abello, Marta Elena. (2003). *Boraudo: una cultura afrochocoana en Bogotá* (Tesis de grado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Álvarez, Manuela. (1998). *En nombre de la gente: modernidad y desarrollo en Tumaco* (Tesis de Antropología). Universidad de los Andes, Bogotá.

Álvarez, Manuela. (1999). "La ciudad deseada: seducciones y artilugios del desarrollo" En: Michel Agier et al, *Tumaco: haciendo ciudad*. Bogotá: Ican-IRD-Univalle.

Arango, Luz Gabriela. (2007). Género, discriminación étnico-racial y trabajo en el campo popular-urbano: experiencias de mujeres y hombres negros en Bogotá. *Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo. Hacia una nueva civilización del trabajo*. Congreso llevado a cabo por la Asociación Latinoamericana de Sociología del Trabajo –ALASTV, Montevideo, Uruguay.

Arias, julio y Restrepo, Eduardo, (2010). *Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. Crítica y Emancipación,* (3): 45-64, primer semestre.

Arocha, Jaime (coord.). 2002 *Mi gente en Bogotá. Estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en Bogotá*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá-CES.

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.

Ávila, Catalina y Paola Gómez. (2005). Chocolate con leche. Reportaje sobre la comunidad chocoana en Bogotá. Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

Balanta, Nevis y Myriam Monroy. (2001). *La ciudad migrante: una aproximación al fenómeno de la etnicidad afrourbana, vista a través de los pajonaleros, residentes en Bogotá (*Tesis de maestría). Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.

Barajas, Ana Felicia. (1992). *Variación espacial en la localización de residentes chocoanos en Santafé de Bogotá.* Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

Barbary, Olivier. (Diciembre, 1998). Afrocolombianos en Cali: ¿Cuántos Son, Dónde Viven, de Dónde Vienen? *Seminario Internacional Identidades y Movilidades en el Pacífico Colombiano*. Univalle, Cali, Colombia.

Barbary, O., Bruyneel, S., Ramirez, H. y Urrea, F. (1999). *Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali.* Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cidse-univalle/20121115115638/Documento38.pdf

Beauvoir, Simone De. (1969) *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo Veinte, traducción de Pablo Palant.

Bello, Nubia y Claudia Mosquera. (1999). "Desplazados, migrantes y excluidos: actores de las dinámicas urbanas", en: Fernando Cubides y Camilo Domínguez (Eds.), *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales.* (pp.456-474). Bogotá: CES.

Carrillo, Karina (2012) *Alisadores para el cabello vs. tratamientos de alisado químico.* Recuperado de http://www.ehowenespanol.com/alisador-cabello-vs-tratamientos-alisado-quimico-hechos_165593/

Castro, Luis Carlos. (2005). *Cuerpos, espacios de encuentros y desencuentros: misas afrocolombianas en Bogotá* (Trabajo de grado). Universidad Nacional, Bogotá.

Cavelier Adarve, Catalina (2007), *El racismo desde la academia. Contexto académico y aproximación del racismo y la discriminación racial en el ámbito de las ciencias sociales en Colombia.* Recuperado de https://ojs.unila.edu.br/ojs/index.php/sures/article/download/141/141

Cifuentes, Alejandro. 2005. *Pa que se le quite la arrechera. Trayectos de aprendizaje de la chirimía chocoana (*Trabajo de grado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Cifuentes, Alexander (ed.). (1986). *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Chávez, M.E. (2007). Color, inferioridad y esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana. En C. Mosquera (Ed.), *Afroreparaciones*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia.

Córdoba, Juan Tulio. (1983). *Etnicidad y estructura social en el Chocó*. Medellín: Lealón.

Cunin Elisabeth. (2003). *Identidades a flor de piel: Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Cartagena: ARFO editores e impresores Ltda.

Díaz, María Elvira. (1998). *Danzando conmigo misma: identidad, música y hermandad afroamericana* (Trabajo de grado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

Díaz, Rafael. (1994). "El mercado urbano y urbano-regional de esclavos en Santafé de Bogotá». En: *Perspectivas metodológicas y de investigación en los estudios sobre comunidades negras.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Díaz, Rafael. (1998). «Entre la cohesión y la disolución: la familia esclava en el área urbano-regional de Santafé de Bogotá (1700-1750)», en: Germán Ferro (Ed.), *Religión y etnicidad en América Latina*. Tomo III (pp.319-332). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Dietz, Gunther. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta de la antropología de la interculturalidad. *Revista de Antropología Iberoamericana*. (6)1.

Escalante, Aquiles. (1954). "Notas sobre Palenque de San Basilio" En: *Divulgaciones*

etnológicas, IV. Universidad del Atlántico.

Escalante, Aquiles. (1964). *El negro en Colombia* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Escalante, Aquiles. (1971). *Minería del hambre. Condoto y la Chocó Pacifico*. Barranquilla: Tipografia Dovel.

Escobar, Arturo y Alvaro Pedrosa (eds). (1996). *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.

Escobar, Arturo. (1997). "Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano" En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp 173-206.

Essed, P. (1990). *Everyday Racism. Reports from Women of two Cultures*. Claremont: Hunter House.

Essed, P. (1991). *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*. Newbury Park, California: Sage Publications.

Fraser, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores – Uniandes

Friedemann, Nina S. (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Friedemann, Nina S. (1992). Huellas de africanía en Colombia: nuevos escenarios de investigación. *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, XLVII, (3), 543-560.

Galeano, Paula. (1999). Sabores «negros» para paladares «blancos». En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. Bogotá: Ecofondo- Natura- Instituto Colombiano de Antropología.

Galvis, Antonio. (1974). *La esclavitud en Bogotá durante el período de 1819 a 1851*

(Trabajo de grado). Universidad Javeriana, Bogotá.

García, Edgar y Marta Gutiérrez. (2003). *Expresiones particulares de la cultura tradición oral de la comunidad negra del litoral Pacífico radicada en la localidad de Suba* (Trabajo de grado). Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.

Gil Hernández, Franklin. (2010). *Vivir en un mundo de "blancos". Experiencias, reflexiones y representaciones de 'raza' y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C* (Trabajo de grado de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Gutiérrez de Pineda, Virginia. (1968). *Familia y cultura en Colombia. Tipología, funciones y dinámica de la familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales*. Bogotá: Tercer Mundo Editores-Universidad Nacional.

Gutierrez, Idelfonso. (1980). *Historia del negro en Colombia*. Bogotá: Ediciones Nueva América.

Godoy, Mónica. (2003). *La cultura alimentaria de los afrocolombianos y afrocolombianas en Bogotá (Trabajo de grado)*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Hall, Stuart (2005). La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. *Revista Colombiana de Antropología*. (41), pp. 219-257. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá-Colombia.

Hall, Stuart. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

Hall, Stuart (2011) El espectáculo del otro. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (Pp.419-446).

Herrera, Julie y Cindy Ibarra. (2004). Comunidad afrocolombiana. En: *¿Bogotá una ciudad para todos?* Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Jaramillo, Jefferson y Lozonczy, Anne Marie. (2006). La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio, entre los grupos negros y embera del Chocó. *Revista Tábula Rasa*, (p. 391).

Jiménez, David Andrés. (2005). *Ejercicios de visibilización étnica en colegios distritales*. Tesis de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Luna, Carolina. (2007). *De lo rural a lo urbano: procesos organizativos de población negra en Bogotá.* Trabajo de grado. Departamento de Historia. Universidad Javeriana. Bogotá.

Mag. Ma. Gisela Hadad. (2012) *Reflexividad científica y locus de enunciación: meditaciones desde una experiencia de trabajo de campo*. Recuperado de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/30505/Documento_completo.pdf?sequence=1

Maya, Adriana. (2001). *Cátedra de estudios afrocolombianos, orientaciones curriculares. Series Guías: por la Bogotá que queremos*. Alcaldía Mayor. Bogotá.

Meertens, Donny, Mara Viveros y Luz Gabriela Arango. (2008). Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población "negra" en sectores populares de Bogotá, en: María del Carmen Zabala Argüelles (Comp.) *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe (*pp.181-214). Bogotá: Siglo del hombre y CLACSO.

Melendro, Adriana. (1996). *Expresión de identidad étnica y racial en migrantes del corregimiento de Guayabal –Chocó-* (Tesis). Universidad de los Andes, Bogotá.

Mendoza, Clara Inés. (2012) *Racismos miradas cruzadas*. Bogotá: Editorial Universitaria.

Meza, Andrés. (2003). Trayectorias de los afrodescendientes en el comercio callejero de Bogotá. *Revista Colombiana de Antropología*. (39), 71-104.

Mosquera, Claudia. (1998). *Acá antes no se veían negros: Estrategias de inserción de la población negra en Santa Fe de Bogotá*. Cuadernos de investigación del observatorio de cultura ciudadana. Bogotá: CES.

Mosquera, Claudia y Marion Provansal. (2000). Construcción de indentidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de la champeta. *Revista Aguaita* (3), 98-113.

Mosquera, Gilma. (1999). Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas

parentales del Pacífico. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

Mosquera, Juan de Dios. (1985). *Las comunidades negras en Colombia*. Medellín: Editorial Lealón.

Mosquera, Sergio. (1997). *De esclavizadores y esclavizados en Citará. Ensayo etno-histórico. Siglo XIX*. Quibdó: Promotora editorial de autores chocoanos.

Mosquera, Sergio. (2001). *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Quibdó: Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico.

Múnera, A. (2005). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta.

Murcia, Luis, Mejía, Esteban. (s.f). *Observatorio de discriminación racial de la Universidad de los Andes y proceso de comunidades negras (PCN)*. Recuperado de http://static.iris.net.co/semana/upload/media/2008/5/20/140999/racismo1.swf

Piedrahita, Carlos Alfredo. (2003). *Presencia afrocolombiana en Soacha: Adaptación sociocultural de los afrocolombianos en la ciudad* (Tesis). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Prieto Stambaugh, Antonio. (s.f.). *Cuerpos mestizos: Representaciones híbridas.* Recuperado de http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/hidvl-interviews/item/1082-enc07-mestizo-bodies

Pulido Londoño, Hernando Andrés. (2003). *Artesanos Afrodescendientes en Bogotá: Aportes culturales en un contexto urbano* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder: Eurocentrismo y América Latina. La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2010) ¡Qué tal raza! En *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de

Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales. Universidad del Valle.

Quintero, Patricia. (2005). *En el nombre del Padre, de la Madre, del Hijo y del Espíritu Santo: dimensión afro de la religiosidad católica bogotana* (Tesis). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Quintero, Oscar (2013). *El racimo cotidiano en la universidad colombiana desde la experiencia vivida por los estudiantes negros en Bogotá.* Recuperado de http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/5946/6448

Quintín, Pedro. (1999). Memorias y relatos de lugares: a propósito de una migrante de la costa Pacífica en Cali. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

Quintín, Pedro. (2000). *Los dramas de los lazos de sangre y de parentezco. Documentos de trabajo N 51*. Recuperado de http:// bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/cidse/Documento51.pdf

Restrepo, Eduardo. (1999). Territorios e identidades híbridas. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia. Bogotá*: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

Restrepo, Eduardo. (1996). Cultura y biodiversidad. En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.

Restrepo, Eduardo. (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras.* Popayán: Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo. (2010). Cuerpos racializados. *Revista Javeriana*, (146) 770, pp. 16-23. Recuperado de http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/cuerpos%20racializados.pdf

Revista Semana (2008) Entrevista a César Rodríguez, director del Observatorio de Discriminación Racial de la Universidad de Los Andes. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=QaPzRNp3KIQ

Rodríguez, Sierra, Cavelier (2008) *El derecho a no ser discriminado. Primer informe sobre discriminación racial y derechos de la población afroamericana.* Bogotá: Universidad de los Andes. Observatorio de Discriminación Racial. Programa de Justicia Global y Derechos Humanos y CIJUS: Proceso de Comunidades Negras (PCN): Centro de Estudios de Derecho.

Rodríguez, Alcira. (2004). *Itinerarios y experiencias de mujeres jóvenes migrantes afrodescendientes del Pacífico Sur en Bogotá.* Informe. División de Investigaciones. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Rodríguez, Natalie. (2006). *Estado del arte acerca de la actividad de investigación sobre las comunidades afrodescendientes y raizales, a partir del cual se hace un diagnóstico secundario de la situación actual y de las problemáticas culturales fundamentales identificadas en el sector de Bogotá*. Informe. Instituto Distrital de Cultura y Turismo. Observatorio de Cultura Urbana.

Rodríguez González, Carlos Hernando. (1994). *Presencia y aportes de la comunidad afrochocoana en Santa Fe de Bogotá* (Tesis de pregrado). Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

Rúa, Carlos. (2004). La situación territorial de los afrocolombianos: problemas y conflictos, en: Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. (pp. 343-368). Bogotá: ICANH, Universidad Nacional.

Sarmiento, Sandra y Oscar Torres. (2005). *Experiencia y expectativas de negociación entre organizaciones afrocolombianas y Estado. El caso de los desterrados en Soacha*. (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Saussure, Ferdinand de (1986) *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Serna, Sonia. (2009). Vivir de los imaginarios del mar: restaurantes y estereotipos sobre el pacífico en Bogotá. En: Gutiérrez de Pineda, Virginia. *Sabores del Pacífico en Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar*. (Pp.265-294).

Suárez Alberto (2014, 2 de septiembre). Nueva alerta sobre situación del Chocó. El desplazamiento forzado aún afecta comunidades, entre ellas los embera; Los niños

siguen muriendo por desnutrición. Piden gerente para la zona. *El Tiempo*. Recuperado de http://issuu.com/ricardoandresalvarez3/docs/etbo20140902

Tavera, María Cristina. 2004. *Transformaciones y continuidades de la danza tradicional del Pacífico colombiano en condiciones de desplazamiento: un estudio de caso en los barrios La Isla y El Oasis (Soacha) (*Trabajo de grado). Departamento de Antropología. Universidad de los Andes, Bogotá.

Urrea, Fernando, Héctor Fabio Ramírez y Carlos Viáfara López. (2004). Perfiles sociodemográficos de la población colombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI». En: Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico. (pp* 213-268). Bogotá: ICANH, Universidad Nacional.

Urrea, Fernando y Teodora Hurtado. (1997). Puerto Tejada: De núcleo urbano de proletariado agroindustrial a ciudad dormitorio. En: *Documento de trabajo. Nº 11. Proyecto Cidse-Orstom*. Cali.

Urrea, Fernando y Pedro Quintín. (2000). Modelos de la masculinidad entre jóvenes negros de sectores populares en la ciudad de Cali. En: *Relaciones interraciales, sociabilidades masculinas juveniles y segregación laboral de la población afrocolombiana en Cali.* Documentos de trabajo. 49. Cali: Cidse.

Urrea, Fernando. (1996). Tipología de familias migrantes de la Costa Pacífica en la ciudad de Cali. En: *Documento de trabajo. Nº 2*. Proyecto Cidse-Orstom. Cali.

Urrea, Fernando., Arboleda, Santiago y Arias, Javier (1999), Redes familiares entre migrantes de la costa pacífica a Cali. *Revista Colombiana de Antropología*, (35), pp.180-241.

Urrea, Fernando, Ramírez, Héctor y Viáfara, Carlos. (2001). Perfil*es sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI*. Cidse.

Urrea, F., Viáfara, C., Ramírez & Correa J. (2009). Desigualdades sociodemográficas y socioeconómicas, mercado laborar y discriminación étnico-racial *en Colombia: análisis estadístico como sustento de Acciones Afirmativas a favor de la población*

afrocolombiana. Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991 (pp. 153-345). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Urrego, Manuela. (2002). *Peluquerías afrocolombianas en Bogotá*. Informe de campo. Departamento de Antropología, Universidad Nacional.

Vargas, Lina María. (2003). *Poética del peinado afrocolombiano*. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo.

Vásquez, Carmen Cecilia. (2005). *Estereotipos étnico-raciales en la escuela. El caso de los afrocolombianos en Soacha* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Velasco, Mónica. (2003). *Pa' que baje el Santo. La Santería: práctica mágico-religiosa de los afrocolombianos en Bogotá* (Trabajo de grado). Universidad Nacional, Bogotá.

Velásquez, Rogerio. (2000). *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano*. Bogotá: ICANH.

Villa, Wilmer y Fanny Quiñónez. (2004). *La ruta afrocolombiana en el contexto de la interculturalidad en Bogotá*. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá

Viveros, Mara. (Junio, 1998). Quebradores y cumplidores. Biografías diversas de la masculinidad en Colombia. Ponencia presentada en la conferencia internacional *La equidad de género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas*, Santiago de Chile.

Viveros Vigoya, Mara (2009) La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En: *Revista latinoamericana de estudios de familia*, Vol. 1, enero – diciembre 2009, pp 63-82.

Viveros, Mara. (2008). Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales ente mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá. En: Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Vivieros: *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina.* Universidad Nacional, Universidad del Estado de Río de

Janeiro, Universidad del Valle: Bogotá.

Viveros, Mara. “Interseccionalidad: Perspectivas sociológicas y políticas”. En Claudia Mayorga, Ju Peruchi & Marco Prado, Olhares diversos: direitos sexuais, feminismos e lesbianidades (Manuscrito en proceso de publicación).

Wade, Peter. (1997). *El significado de raza y etnicidad. Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.

Wade, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Editorial Universidad de Antioquia* - ICAN – Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Ediciones UniAndes.

Universidad Tecnológica del Chaco
"Diego Luis Cordoba"
Gracias por cuidar los bienes de la universidad, recuerda
que son tuyos y te sirven para el desarrollo del proceso
de enseñanza y aprendizaje.
TODOS LOS DIAS
NOS ARREGLAMOS
EL CABELLO
POR QUE NO EL