

Artigo

“Estar en el mundo de los blancos”: Las tensiones entre clase y raza en las experiencias de personas racializadas como negras en sectores medios en Bogotá D.C.¹

Franklin Gil Hernández²

Universidad Nacional de Colombia

RESUMEN: En este artículo se indaga por las relaciones entre clase y raza, desde diversos puntos de vista. En primer lugar, se hace una exploración desde el punto de vista histórico y teórico de las relaciones entre la formación de clases sociales y los procesos de racialización en el contexto latinoamericano y colombiano y, en segundo lugar, se analizan diversas experiencias de personas racializadas como negras en los sectores medios de la ciudad de Bogotá D.C. – Colombia, particularmente sobre la negociación que hacen, en la vida cotidiana, de su pertenencia/asignación racial y su pertenencia/asignación de clase, situación que se expresa como experiencia contradictoria de estatus, como situaciones de discriminación racial, o como actos cotidianos que retan o refuerzan el orden racial y de clase.

PALAVRAS CLAVES: Clase, raza, movilidad social, discriminación, gente negra.

1. Introducción

La comprensión de las relaciones entre raza y clase que propongo en este escrito incluye tanto una perspectiva de larga duración que tiene en la historia del colonialismo su

fundamento principal, como la forma como esa historia se expresa en subjetividades contemporáneas. En este caso, en las experiencias de algunas personas entrevistadas en el marco de la investigación "Escapando a la desdicha genealógica. El surgimiento y la participación de las clases medias 'negras' en la vida nacional colombiana".

El análisis de las relaciones entre órdenes de poder (clase, raza, género, sexualidad) en las ciencias sociales contemporáneas tiene necesariamente como referente los trabajos de mujeres afroamericanas suscritas al llamado *Black Feminism*, una producción intelectual y política que tiene raíces históricas en las tensiones y alianzas entre los movimientos feministas-sufragistas y abolicionistas del siglo XIX en los Estados Unidos, y que se configura más notablemente en los años setenta y ochenta del siglo XX, a partir de diversos encuentros y escritos de mujeres de color, en el que se destaca el trabajo del *Combabee River Collective* y su manifiesto de 1977. En los años ochenta y noventa, se destaca la compilación realizada por Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (1984)³ y los trabajos de bell hooks, Patricia Hill Collins y Angela Davis, entre otras autoras⁴. Esta producción comienza a ser trabajada y adaptada en el contexto latinoamericano por diversos investigadores e investigadoras.

Interseccionalidad circula actualmente como una categoría genérica para dar cuenta de esta "producción crítica" con raíces comunes y sin duda con postulados teóricos y políticos compartidos, pero como todo campo de producción de conocimiento se trata de un espacio acumulativo y de debate. Así, por ejemplo, interseccionalidad (Crenshaw, 1994) o matriz de dominación (Hill Collins, 2000) son herramientas analíticas, que, desde diversos enfoques, quieren entender las relaciones, co-construcciones, simultaneidades, reemplazos, reflejos, paralelismos, entre diversos órdenes de poder⁵, pero no significa que lo entiendan de la misma forma. Teniendo en cuenta este panorama, provisionalmente llamaré "interseccional" a la lectura que voy a hacer.

El análisis de las relaciones entre órdenes de poder puede hacerse en varios niveles (Gil, 2008; 2011) y para la relación aquí abordada habría que decir, como lo plantea Hall, que "las relaciones entre clase y raza son histórica y culturalmente fundamentales, y ese análisis no implica simplemente considerar sus relaciones de correspondencia" (1980: 339), lo que sería el nivel de análisis más evidente y básico: los "negros" son pobres y los ricos son "blancos".

Vale la pena entonces hacer un análisis más complejo de cómo esos órdenes de poder, el de clase y el de raza, se co-construyen y se afectan. La primera idea a tener en cuenta en un nivel más general es que, para el caso latinoamericano, es imposible pensar el

orden de clases sin tener en cuenta la impronta colonial-racial en la historia de la constitución de grupos jerarquizados.

Por otro lado, en un nivel más micro, vale la pena pensar la experiencia racial como “una modalidad a través de la cual la clase es vivida, el medio a través del cual las relaciones de clase son experimentadas”⁶ (Hall, 1980: 341). Es decir, abordar la experiencia racial también como la manera en que las personas negras viven y aprehenden el orden de clases. Efectivamente, aunque se hagan notables esfuerzos por neutralizar la diferencia racial en las interacciones sociales, ya que se aspira a ser tratado como “un igual en el mundo”, para el caso aquí estudiado, esta diferencia sale al encuentro en las interacciones marcadas por la clase: el consumo, el mundo laboral, la elección de vivienda y las interacciones económicas. Esa mirada nos invita a pensar que al contrario de la tesis de que la clase oculta la raza, la clase la haría evidente.

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

2. El color de la clase

Estudiar el recorte “inventado” que nos propusimos, las “clases medias negras”⁷, implica además de problematizar la categoría racial empleada⁸, aclarar los conceptos de clase y de clase media⁹. Habría que decir que inicialmente formulábamos que nos inclinábamos por una perspectiva más weberiana que marxista para comprender la clase social:

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

Pero en el avance de nuestras reflexiones (igual ya en potencia, aunque no explícito, en esta cita anterior) hemos pensado la utilidad de superar ese dualismo teórico y aprovechar fragmentos de ambas escuelas para entender las “clases medias negras”. Si bien las reflexiones weberianas sobre el estatus y la crítica de cierto economicismo al modelo marxista nos han sido muy útiles, categorías marxistas como “conciencia de clase”, “clase

en sí" y "clase para sí" son sugerentes también para pensar la existencia, o mejor, el modo de existencia, de lo que nombramos como "clases medias negras". Por ejemplo, la posibilidad o no de ver el ascenso social como algo que beneficia al grupo, o la conciencia de que se abre o no camino para los corrales.

La cuestión de la materialidad y de los recursos económicos, que son la pata más débil de este proceso de ascenso en el caso colombiano¹⁰ (Cf. Viveros y Gil, 2010), nos remiten también a la pregunta por las posibilidades de reproducción de ese grupo de clases, panorama más difícil si tenemos en cuenta, como propusimos en un artículo anterior, que el ascenso social de algunas personas negras no redundará en un cambio significativo en la relación de subalternidad que las personas negras tienen como grupo en el país (Viveros y Gil, 2010).

Cabe además mencionar que las categorías de "capitales" (social y cultural en sus tres estados) y de "facciones de clase", en la versión de Bourdieu (1979:1983), pero presentes de alguna manera, en mayor o menor grado de desarrollo, tanto Weber como en Marx, han sido la vía teórica más influyente para nosotros y nosotras.

Volvamos al recorte en cuestión. Observemos en primer lugar si la correspondencia entre grupos de clase y grupos raciales tiene alguna relevancia. Algunos datos socio-demográficos actuales referidos a los diferenciales en calidad de vida para la población afrocolombiana permitirían confirmar esa relación entre clase social y color de piel. Efectivamente, la población negra está sobrerrepresentada en los dos primeros quintiles de ingresos y particularmente en el primero (Barbary y Urrea, 2004), tiene una menor esperanza de vida, tasas de retorno más bajas en relación con la inversión en educación y mayores índices de NBI (Urrea et al. 2005). El mapa de la marginación económica colombiana, y un índice clave al respecto como las altas tasas de mortalidad materna, coincide con el mapa de las poblaciones racializadas, tanto negras como indígenas.

Todos estos elementos, en lugar de hacernos pensar que la pobreza es la clave de comprensión de los problemas de la población en cuestión, nos remite a considerar que esa población está en ese lugar social "porque es negra"; y digo a propósito "porque es negra" para resaltar que su posición social es el resultado de un largo y profundo proceso histórico racista de jerarquización. En todo caso, la clave demográfica de la pobreza no nos puede pautar totalmente, si no ¿qué podemos decir respecto a que Quibdó, que tiene según el Censo del 2005 un 95% de población afrocolombiana, el nivel de educación superior esté por encima del promedio nacional?, aunque este "dato curioso" no se traduzca en una situación de excepción frente a los indicadores de calidad de vida antes mencionados.

En todo caso, si tomamos trabajos antropológicos pioneros del campo de los estudios sobre "clases medias negras" en la región, como el de Thales de Azevedo (1996a), ellos nos hacen prestar atención a que la formación de las clases sociales en América Latina está marcada por un patrón de relaciones de origen colonial y en este sentido racial (1996b). Vale la pena insistir en esta cuestión para el caso estudiado, si tenemos en cuenta todos los esfuerzos tanto de las elites políticas blanco-mestizas como de la academia colombiana – hasta hace relativamente poco – por invisibilizar el carácter racializado del surgimiento de la nación hoy llamada Colombia (Múnera, 1998).

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

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

Esa perspectiva para entender la colonialidad de los órdenes de poder social y económico en América Latina la explica Quijano de la siguiente manera:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y

carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico (Quijano 2000: 201).

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

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

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

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

Habría que advertir además que la clase puede funcionar como un espejismo de integración y de igualdad¹¹. Ya Azevedo (1996b) planteaba que la clase social, y en ese sentido el sistema capitalista, tenía fronteras más porosas y con mayores posibilidades de

movilidad entre grupos que el rígido sistema de castas colonial. Podríamos decir, en contraste con la percepción de Azevedo, que ese sistema de clases, al menos en el modelo capitalista del "Nuevo Mundo", no sólo no es necesariamente más poroso y móvil que el sistema racial colonial, sino que el mérito, la capacidad y la educación no son los únicos factores que intervienen en una posible movilidad social. El sistema racial local sigue jugando un papel fundamental en la estratificación social, generando un modelo combinado de clase y raza. Comparando con otros contextos nacionales, como lo muestra Florestan Fernandes en uno de los trabajos fundadores de los estudios sobre poblaciones negras en Brasil, titulado precisamente *A integração do negro na sociedade de classes* (1965), esa integración ni anula las dinámicas de exclusión racial ni es la solución a las injusticias raciales. Argumentos similares podemos encontrar para el caso norteamericano en el trabajo sobre "burguesía negra" de Franklin Frazier (1975), en el que autor muestra la fragilidad de la burguesía negra, pero sobre todo su falta de eficacia para cambiar las relaciones racistas en su conjunto.

Teniendo este telón de fondo, acerquémonos ahora al universo estudiado. Si como venimos explicando existe una fuerte asociación entre pertenecer a una clase social y pertenecer a un grupo racial, ¿qué ocurre cuando no se presenta esa correspondencia? Si las clases medias, y particularmente las altas, pueden ser adjetivadas como "blancas", ¿qué pasa con las personas "negras" que no ocupan lugares subalternos en el orden de clases?

3. "Estar¹² en el mundo de los blancos": Las tensiones entre la posición de clase y la posición racial

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

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

A partir de esos elementos, entiendo que ser una persona negra y hacer parte de las clases medias, de un grupo privilegiado de clase o de una elite parece ser una contradicción, cuestión que se evidencia tanto en las representaciones mediáticas¹³ como en las experiencias de las personas negras que ocupan esas posiciones sociales: están fuera de lugar, en un espacio que no les corresponde.

La expresión que titula este artículo, "estar en el mundo de los blancos", es tomada como síntesis de algunas piezas de la literatura norteamericana, y particularmente de la novela de Fannie Flagg, *Tomates verdes fritos* (1995), que contiene algunas descripciones de cómo las personas negras empezaban a entrar al mundo de los blancos, en un contexto marcado por la segregación. Soy consciente de que las relaciones raciales en Colombia no corresponden a ese modelo segregacionista norteamericano (lo que no significa la no existencia de racismo y discriminación racial, aunque con unas modalidades localizadas), sin embargo, lo tomo como una metáfora provocadora que da cuenta de algunas de las experiencias de las personas negras que ascienden socialmente y que incursionan en áreas profesionales en las que antes no se hacían presentes. La expresión no sólo se refiere a un espacio social simbólico, sino también a una restricción espacial en una ciudad bastante "segregada" por clase, como lo es Bogotá¹⁴.

La investigadora Angela Figueiredo, en su trabajo sobre elites negras en Salvador de Bahía (2002)¹⁵, cuestiona la tesis de que las personas negras de sectores medios y altos no están sometidas a experiencias de discriminación y que la clase social, de entrada, es una ventaja que las preserva de ellas. Efectivamente, en las experiencias de las personas entrevistadas en el marco de este trabajo no se encuentran los mismos problemas de las

personas negras pobres, pero se enfrentan a otro tipo de experiencias de discriminación, especialmente relacionadas con una representación contradictoria de su estatus. De hecho, en ciertos campos laborales, se enfrentan a la experiencia de estar en lugares donde hay pocas personas negras, o donde ellos son los "únicos negros", como lo refiere Eva:

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

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

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

La pinta es una forma cotidiana de referirse en Colombia a la apariencia externa y está relacionada con la manera en que se visten las personas, los rasgos físicos y a veces también la gestualidad. Ese concepto ambiguo permite "la reserva de admisión", término que encubre formas de discriminación racial y de clase. En algunos casos, en un intercambio comercial, la calificación de un potencial cliente como "negro" llevará a concluir a la persona que atiende en el local comercial que se trata de una persona sin mayores recursos económicos. En esa situación, es común que quienes atienden en establecimientos de comercio estimulen de algún modo a la persona a que evalúe la posibilidad de entrar al lugar (a través de miradas descalificadoras o de conductas como exponer los precios de los productos de manera anticipada), salvo que pueda demostrar su posición de clase a través de *la pinta*, por ejemplo (cuestión que no siempre es efectiva) (Gil, 2008).

3.1. Performancias imperfectas de clase. "Aunque la mona se vista de seda mona se queda"

En el caso estudiado, las personas están expuestas a hacer una negociación en la vida cotidiana en relación con las representaciones de clase deducidas de su fenotipo. Como decía, en los intercambios comerciales esa negociación se puede eludir cuando se asumen las marcas de clase que demuestren un cierto nivel de ingresos y perfil de consumo. Eso se puede hacer mediante *la pinta* adecuada (ropa y modales), sin embargo, en algunas situaciones un fenotipo negro pone en riesgo esa *performancia*¹⁶ de clase.

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

Entramos todos a este lugar y nos dejaron entrar, y de pronto me vieron a mí y dijeron "no, no entran"¹⁶- ¿y qué explicación te dieron? - nos guardamos el derecho de admisión o hay una rumba privada, lo que dicen en todos los bares cuando no dejan entrar a una persona (Claudia, modelo, 32 años).

Cuando un portero impide la entrada de una persona negra a una discoteca inventando que hay una fiesta privada, pero teniendo en su cabeza un prejuicio racial, no actúa "de mala fe", actúa llevando a cabo una orden imprecisa (o quizá precisa) sobre los criterios de entrada, que recibió seguramente del administrador o del patrón, y a estos criterios agrega sus propias representaciones y prejuicios, pero en todo caso actúa en nombre del grupo social dominante, un grupo al que él no pertenece.

Siguiendo las explicaciones de Da Matta para el caso de la sociabilidad brasileña, y que fueron una de las bases para hablar de modelos de racismo local en Colombia (Cf. Gil, 2010a), estos "pequeños conflictos" encubren un conflicto social más grande, que se expresa en situaciones de confrontación entre personas sin poder y evita la confrontación entre dominado y dominante, así "los grupos dominantes y vencedores siempre adoptan la perspectiva de la solidaridad, al tiempo que los disidentes y dominados asumen sistemáticamente la posición de revelar el conflicto, la crisis y la violencia de nuestro sistema" (Da Matta, 1983: 141).

En esta lógica, si la persona que es objeto de discriminación reacciona, como se mostrará más adelante, el conflicto – y la diferencia –, que es por un lado racial y por otro de clase,

se limitará a una pelea entre un “negro altanero con plata” y un “portero pobre”, en el que su “patrón blanco” tal vez aparezca a la puerta para pedir disculpas al “negro altanero”, que desafortunadamente “resultó ser” un alto funcionario del gobierno, y explicarle que fue un mal entendido debido a la torpeza de su portero. Pensemos entonces que el portero tendrá para la próxima vez que sofisticar su mirada para reconocer con mayor detalle los signos de distinción y no volver a caer en este equívoco. La próxima persona negra que no deje entrar deberá ser de aquellas que agacha la cabeza y se devuelve, o aquellas que a pesar de tener claros sus derechos no tienen entre sus contactos el celular del Alcalde de la ciudad.

Otro elemento que aparece en estas experiencias de contradicción de estatus es la sospecha de que si una persona negra está en ciertos espacios es para cometer algún delito. Como no hay una conducta institucionalizada que discrimine con agentes claramente ejerciendo el racismo, ya que tenemos un “racismo disperso” (Gil, 2010a), las personas que se encargan de decidir la admisión a un lugar o de guardar la seguridad actúan como algunos de los agentes que ejercen esa función, en este caso poniendo en escena tanto sus prejuicios, como los del grupo dominante, a la hora de evaluar a las personas. El personal de vigilancia tiene sus propios perfiles de quien puede ser un posible ladrón, la experiencia les enseña *la pinta que es*: una información prejuiciosa que hace que hagan rutinas estandarizadas de seguridad de manera selectiva y no para todas las personas. Un ejemplo que ilustra esta manera de proceder, y que hace eco también de otro tipo de jerarquías, puede verse en los rituales inútiles de seguridad en los edificios públicos ¿Quién será un posible ladrón, uno que *parece* un profesor o uno que *parece* un estudiante?; asimismo, cuando la policía requisa en la calle ¿a quién requisa?, ¿qué edad tiene?, ¿qué fenotipo?, ¿cómo está vestido? En ese sentido, esos rituales de seguridad no sólo nos preservan de los delincuentes sino que clasifican las personas socialmente a través de una rejilla de prejuicios raciales y de clase sobre la respetabilidad y la honradez.

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

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

Lidiar con la sospecha es algo que se puede enseñar desde temprana edad. La mamá de una entrevistada (profesora universitaria, 45 años) le sugirió alguna vez dejar la amistad con una amiga indisciplinada que tenía. La razón de la advertencia se basaba en su conocimiento de cómo funciona ese sistema de sospecha: “si ella alguna vez roba algo van a pensar primero que fuiste tú”.

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

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

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

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

Me acuerdo que una vez yo vivía en un apartamento y entonces me suena el citófono, nunca se me olvida eso, y el portero me dice “señora, que si su patrona está”, “que si su patrona está”, y yo le digo “¿y para que necesita a mi patrona?”, “que porque aquí están vendiendo unos cubrelechos, a ver si su patrona quiere comprar”. Le dije “no, señor, muchas gracias, mi patrona soy yo” (Eva, funcionaria pública-gerente, 35 años).

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

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

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

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

La contradicción es percibida con mayor extrañeza por las personas negras de clase media que en realidad no han ascendido socialmente. Es importante precisar que la mayoría de los entrevistados que alcanzaron estudios de maestría y doctorado procedían de familias de clase media también, sus padres generalmente realizaron estudios universitarios (un nivel escolar superior para su época) y eran empleados públicos o asalariados de empresas privadas con muchas garantías laborales. La mayoría de ellos y ellas, entonces, nació ya en contextos de clase media o media-alta, con mayores oportunidades de estudiar que sus padres y abuelos pero en un contexto de mayor exigencia de títulos profesionales (es decir, tener un posgrado hoy les asegura tener los estilos de vida que tuvieron sus padres siendo profesionales, técnicos o empleados cualificados). La movilidad es mayor entre la generación de los abuelos y los padres, en el que la migración de la zona rural a la urbana es un factor importante, aunque cabe destacar que los abuelos de varios de ellos eran medianos propietarios de tierras¹⁷.

Esa cuestión de la baja expectativa sobre el estatus de las personas negras es señalada en el trabajo de Teixeira (2003) sobre estudiantes y profesores negros en la Universidad Estadual de Río de Janeiro. Como afirma la autora, a pesar de que las personas negras que están en la universidad se han movilizándolo socialmente con relación al grupo, “se chocan, muchas veces, cuando en la vida cotidiana, las personas no reconocen las señales más visibles de su ascenso” (Teixeira, 2003: 134). Varios de los relatos de sus

entrevistados coinciden con relatos del grupo de entrevistados de este trabajo en relación con esa baja expectativa social que existe sobre las personas negras respecto a su estatus. Se espera así que una persona negra no esté en un lugar destacado, de poder o de jerarquía.

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

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

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

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

3.2. Echar mano de la clase o ¿"negro" con plata es blanco?

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

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

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

El argumento que usa Da Matta, contenido básicamente en el capítulo IV de su libro *Carnavais, Malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*, titulado "Você sabe com quem está falando?" (¿sabe usted con quien está hablando?), es de gran utilidad para entender esta estrategia de compensación y este reforzamiento del orden de clases.

Retomando los análisis de Da Matta y adaptándolos al contexto colombiano, la lógica de la mágica frase "usted no sabe quién soy yo", alude a que si bien no hay un sistema explícito de separación o de jerarquía, cada quien conoce un código en el que sabe cual es su lugar en el mundo social: en ese sentido sabrá a quien tutear y a quien no, a quien hacer esperar y a quien no, delante de quien ponerse de pie y delante de quien quedarse sentado, a quien alzarle la voz y a quien no, a quien decir el nombre y a quien llamar señor o señora. En esa lógica entran entonces las normas de urbanidad así como todas aquellas expresiones que recuerdan la jerarquía social: "ubícate"; "¿sabe usted quien soy yo?"; "no sabe con quién se metió"; "es que yo soy fulanito de tal y me tienen que atender";

“buenos días vengo por lo del trabajo, de parte del señor fulano de tal”; “quién se cree usted que es”; “a mí no me pueden tratar como a los demás”, “Doctor...”.

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

4. Conclusión: la experiencia de clase como experiencia racial

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

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

La adopción de una perspectiva de larga duración en el caso latinoamericano y particularmente en el colombiano nos permite ver que el resultado contemporáneo de la estratificación social es un régimen de poder mixto. En ese orden de ideas, es importante entender que la clase puede determinar históricamente las diferencias locales en relación

con lo racial, precisamente como lo plantea Wade (1997); si bien hay un núcleo histórico común, las características locales de la estructura de clase pueden ser la clave para entender las diferencias raciales entre Estados Unidos y Colombia.

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

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

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

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

Es decir, que el ascenso social y la pertenencia de clase se vuelven un tipo de compensación ante la "falla racial". Efectivamente lo que está en juego en esas experiencias es una dignificación a través del ascenso social en un mundo en que el valor humano está validado por la riqueza material y el consumo. Ascender es entonces una manera de escapar a la "desdicha genealógica"¹⁸, es decir, de eludir el lugar "natural" que la gente negra tendría destinado en esta sociedad.

Ahora ¿validarse a través de la clase social es una forma de ser menos negro? Esa respuesta amerita aclarar qué estamos entendiendo por negro. Si entendemos ser negro como una condición histórica estigmatizada, es decir, que ser negro significa ser descendiente de esclavizados, esos mecanismos de compensación efectivamente buscan

blanquear en el sentido de tratar de escapar del estigma, deconstruir estereotipos y validarse a través del orden de poder que preponderantemente da valor: la clase. Así mismo, si los valores de clase están racialmente marcados, y en este caso los de clase superior son blanco-mestizos, estaría de acuerdo con lo planteado por Teixeira (2003) a propósito de las personas negras que ingresan a la universidad: ascender es hacerse "menos negro". Si lo miramos en un plano histórico más amplio, en el ascenso social se busca vestir la *desnudez original* – en el sentido propuesto por Edouard Glissant (2002) – con el ropaje de los blanco. El *migrante desnudo* (Glissant, 2002) despojado de su cultura, de sus redes, de su riqueza y plantado en *otro mundo* empieza a escalar los escaños de una civilización que dice que el pueblo de donde viene es salvaje, que está abajo, que debe ser superado. Quizá esa fuerte idea civilizatoria explique el lugar que ha tenido la educación para los movimientos negros, como ha sido explícito en los postulados de reconocidos pensadores negros estadounidenses como Booker T. Washigton y Dubois o los colombianos Diego Luis Córdoba y Natanael Díaz¹⁹.

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

Aquí cabe preguntarse por el lugar que tiene la identidad negra en los procesos de movilidad y sobre sus cambios en dicho proceso. Algunos ponen en juego la identidad en esos procesos, en la militancia étnica por ejemplo, o en las carreras de personas asociadas a organizaciones afro en las cuales la identidad es el recurso principal. Para otros, la identidad negra es un estorbo, e invierten recursos de todo tipo para neutralizar cualquier asomo de diferencia y cuando hablan de sus proyectos de vida insisten en la cuestión de la igualdad. En todo caso, tomarse en serio que "negro" y "negra" es una posición social construida implica tratar de entender esta diversidad en lugar de hacer escalas valorativas entre "cimarrones" y "traidores de la raza", "negros de verdad" y "negros blanqueados". Una

mirada compleja nos permitirá ver las posibilidades y los límites de la forma como cada quien resuelve, vive, experimenta la raza y la clase en sus experiencias subjetivas.

¹ Este artículo hace parte de los resultados de la investigación "Escapando a la desdicha genealógica. El surgimiento y la participación de las clases medias 'negras' en la vida nacional colombiana", financiado por Colciencias, coordinado por la profesora Mara Viveros y Vigoya y de la cual soy co-investigador. Varios datos y reflexiones se basan en mi tesis de maestría en antropología titulada "Vivir en un mundo de 'blancos'. Experiencias, reflexiones y representaciones de 'raza' y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C." (2010). Una primera versión de esta reflexión fue presentada en el XIV Congreso Nacional de Antropología, llevado a cabo entre el 23 y 26 de octubre de 2012 en la Universidad de Antioquia – Colombia.

² Investigador del Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género, docente invitado de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia. Antropólogo y Magíster en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

³ El título de la compilación es: *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us are Brave: Black Women's Studies*.

⁴ Una interesante reconstrucción histórica de esta escuela de pensamiento puede ser encontrada en la compilación y traducción al francés coordinada por la profesora Elsa Dorlin (2008) *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*.

⁵ Una mayor profundización de esta reflexión puede ser encontrada en Gil (2008 y 2011). Una de las investigadoras latinoamericanas más destacadas en el estudio y uso de estos enfoques para América Latina es la profesora Mara Viveros. Ver por ejemplo Viveros (2002 y 2008) y particularmente Viveros (2009).

⁶ Traducción mía.

⁷ Esa es la categoría de punto de partida que asumió el proyecto de investigación para hacer algún tipo de recorte, pero efectivamente es más un terreno de trabajo y un concepto en sí que demanda mucho examen.

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

⁹ El término clases medias designa a un grupo heterogéneo a su interior, tomo la siguiente definición indicativa: "grupos sociales que ocupan una posición intermedia en el espacio social, tienen estudios universitarios, disponen de un ingreso que permite cierto confort material y un estilo de vida que implica universos simbólicos asociados a la encarnación y apropiación del discurso de la modernidad" (Viveros y Gil, 2010).

¹⁰ Al respecto es de resaltar la poca presencia de "empresariado negro" en el país y la pérdida de eficacia para el ascenso que han experimentado las profesiones liberales y la educación en general.

¹¹ Un espejismo semejante que confunde igualdad con integración se puede observar también en los discursos de líderes del sector LGBT cuando reclaman derechos, equiparando el acceso a la ciudadanía con la integración a las normas de clase y a la inserción en el sistema capitalista: "pagamos impuestos", "somos productivos", "somos ciudadanos de bien"... Es como decir "somos buenos capitalistas y por eso merecemos derechos" (Gil, 2012).

¹² Uso el verbo "estar", evocando la categoría de Heidegger "estar-en-el-mundo" (2005), expuesta en el *Ser y*

el Tiempo, ya que el resultado de este "estar" que analizo está íntimamente ligado a "estar-con-los-otros"; en ese sentido, no es sólo una cuestión trascendental del "ser", sino del "ser" en cuanto social. Efectivamente, hay una definición ontológica en juego en el problema aquí tratado, sólo que definido como una cuestión relacional entre los seres humanos, en este caso marcada por la diferencia racial. Este argumento no lo desarrollo en este artículo, sino en uno de los capítulos de mi tesis (Gil, 2010a), pero quise conservar el mismo vocabulario.

¹³ Ver Gil, 2010b.

¹⁴ Según el Censo del año 2005, el 10,5 % de la población residente en Colombia se autorreconoce como Raizal, palenquero, negro, mulato, afrocolombiano o afrodescendiente, el 1,5 % se reconoce en estas categorías en la ciudad de Bogotá. Cabe decir que existen otras proyecciones que están por encima del 20% en lo nacional y que representan un aumento también para la ciudad de Bogotá.

¹⁵ Un trabajo de referencia en la región sobre el asunto que retomó el interés por las clases medias negras en Brasil.

¹⁶ Uso ese anglicismo para preservar la fuente de la cual se inspira, básicamente la propuesta de Judith Butler (2007; 2002) de entender el género como acto performativo. En este caso, propongo entender la clase y la raza desde este punto de vista.

¹⁷ En otro proyecto que corresponde a una etapa anterior de este programa de investigación que se llamaba "Raza, género y ascenso social: La experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali)", coordinado por Mara Viveros, se confirman estas características para una muestra numéricamente mayor y en dos ciudades: Cali y Bogotá. Ver Viveros y Gil, 2010.

¹⁸ Haciendo eco del concepto "Desdicha Genealógica" propuesto por Victorien Lavou (2002) y tomado de Michel de Certeau.

¹⁹ Sobre el lugar de la educación en el movimiento negro en los años cincuentas en Colombia, ver el artículo de Pietro Pisano, "Educar para liberar" (2009).

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Thales de

1996a [1955] *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & Classes sociais e grupos de prestígio*. Salvador, Edufba/EGBA, 2a ed.

1996b [1956] "Classes sociais e grupos de prestígio". In *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & Classes sociais e grupos de prestígio*. Salvador, Edufba/EGBA, 2a ed.

BARBARY, Olivier e URREA, Fernando (eds.)

2004 *Gente Negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín, Lealon/Cidse/IRD/Colciencias.

BARCELLOS, Daisy Macedo de

1996 *Família e ascensão social de Negros em Porto Alegre*. Rio de Janeiro, tese, Universidade Federal do Rio de Janeiro, pp. 313.

BOURDIEU, Pierre

1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Minuit.

1983 "Los Tres Estados del Capital Cultural". *Sociológica*, UAM- Azcapotzalco, México, n. 5: 11-17.

BUTLER, Judith

2007 [1990] *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.

2002 [1993] *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona, Paidós.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago

2005 *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

CRENSHAW, Kimberlé Williams

1994 "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color". In ALBERTSON, F. e MYKITIUK, R. (eds.). *The public nature of private violence*. Nova York, Routledge, pp. 93-118.

DA MATTA, Roberto

1983 [1979] *Carnavais, Malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 4a edição.

DORLIN, Elsa

2008 *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris, L'Harmattan.

FERNANDES, Florestan

1965 *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Editora Nacional.

FIGUEIREDO, Angela

2002 *Novas elites de cor. Estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador*. São Paulo, Annablume/UCAM/CEAA.

FLAGG, Fannie

1995 *Tomates verdes fritos*. Barcelona, Ediciones B.

FRAZIER, E. Franklin

1975 [1957] *Black Bourgeoisie: The rise of a new middle class in the United States*. Londres, Collier Macmillan Publishers.

GIL, Franklin

2008 "Racismo, homofobia y sexismo. Reflexiones teóricas y políticas sobre interseccionalidad". In WADE P. et al. (ed.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle/Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos, pp. 485-512.

2010a "*Vivir en un mundo de 'blancos'. Experiencias, reflexiones y representaciones de 'raza' y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.*". Bogotá, dissertação, Universidad Nacional de Colombia, pp. 221.

2010b "El 'éxito negro' y la 'belleza negra' en las páginas sociales". *La Manzana de la Discordia*, Julio-Diciembre de 2010, v. 5, n. 2: 25 - 44.

2011 "Estado y procesos políticos. Sexualidad e interseccionalidad". In CORREA, S. e PARKER, R. (ed.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Rio de Janeiro, Sexuality Policy Watch/Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS, pp. 80-99.

2012 "Os gays todos são brancos, os negros todos são heterossexuais, mas alguns de nós somos bichas... Fronteiras morais na política e na cidade de Bogotá – Colômbia". In *VI Fórum Pró-Igualdade Racial e Inclusão Social do Recôncavo da Bahia*, 21-23 de novembro de 2012. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – Brasil.

GLISSANT, Edouard

2002 *Introducción a una poética de lo diverso*. Paris, Ediciones del Bronce.

HEIDEGGER, Martin

2005 [1927] *Ser y tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria.

HALL, Stuart

1980 "Race, articulation and societies structured in dominance". In *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris, Unesco, pp. 305-345.

HILL COLLINS, Patricia

2000 "Black Feminist Thought". In BACK, L. e SOLOMOS, J. (ed.), *Theories of Race and Racism*. Londres, Nova York, Routledge.

LAVOU, Victorien

2002 "La desdicha genealógica' intento de objetivación de una trayectoria universitaria". *Revista Colombiana de Sociología*, v. VII, n. 1: 75-97.

MÚNERA, Alfonso

1998 *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá, El Áncora/Banco de la República.

PISANO, Pietro

2009 "Educar para liberar. La educación en el pensamiento político negro en la primera mitad del siglo XX. Los casos chocoanos y nortecaucanos". In *Seminario Internacional de Estudios Culturales: la construcción de conocimiento en América Latina y el Caribe: entre lo local y lo global*, Medellín, marzo de 2009.

QUIJANO, Anibal

2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In LANDER, E. (ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso, pp. 201-222.

TEIXEIRA, Moema De Poli

2003 *Negros na universidade. Identidade e trajetórias de ascensão social no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Pallas/Fundação Ford.

URREA, Fernando; VIÁFARA, Carlos e RAMÍREZ, Héctor Fabio

2005 "Pobreza y minorías étnicas en Colombia: un análisis de sus factores determinantes y lineamientos de política para su reducción". In *Misión para el diseño de una estrategia para la reducción de la pobreza y la desigualdad*. Bogotá, Departamento Nacional de Planeación (DNP), 128p.

VIVEROS, Mara

2002 *De quebradores y Cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá, El mal Pensante/CES/Universidad Nacional de Colombia.

2008 "Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y

hombres negros y no negros en Bogotá". In WADE, P. et al. (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle/Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos, pp. 247-278.

2009 "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual". *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, v. 1: 63 - 81.

VIVEROS, Mara e GIL, Franklin

2010 "Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá". *Revista Maguaré*, n. 24: 99 - 130.

VIVEROS, Mara; URREA, Fernando e VIÁFARA, Carlos

2008 Proyecto "'Raza', Género y Ascenso Social: la experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali)", Coordinado por Mara Viveros Vigoya, Bogotá, Cali, Colciencias/Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle.

VIVEROS, Mara; GIL, Franklin e ANGOLA, Mercedes

2010 Proyecto "Escapando a la desdicha genealógica. El surgimiento y la participación de las clases medias 'negras' en la vida nacional colombiana", Bogotá, Colciencias/Universidad Nacional de Colombia.

WADE, Peter

1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Editorial Universidad de Antioquia/ICAN/Siglo del Hombre Editores/UniAndes.

“Living in the world of the White”.
The tensions between class and race in the experiences of
persons racialized as Black in Bogotá's middle class

ABSTRACT: This article analyzes the relations between class and race among persons racialized as Black in Bogotá's middle class, from several points of view. First, I draw on historical, theoretical works about the social class formation and the processes of racialization in the Colombian and Latin American context and, secondly, I analyze different experiences of persons racialized as Black in Bogotá's middle class (Colombia). I draw attention to the everyday tensions between their racial position/assignments and their class position/assignments to argue that these are lived as contradictory experiences of status – either as discriminatory situations or like everyday actions that alternately challenge or reinforce the racial and class orders.

KEYWORDS: Class, Race, Social Mobility, Discrimination, Black People.

Recebido em janeiro de 2013. Aceito em dezembro de 2014.