

“Eres muy blanca para ser de allá”: racialización y blanquitud en instituciones de educación superior, Colombia*

Adriana Marcela Pérez Rodríguez**

Universidad Libre de Colombia, seccional Cúcuta

Resumen: *En este artículo exploro aspectos de mi trayectoria de blanquitud, por medio de un análisis de la racialización del género en Cúcuta y Bogotá, Colombia. A partir de un ejercicio autoetnográfico de la memoria, consigno experiencias en mi diario de campo para interpretar mi proceso de constitución como sujeta blanca y mi participación en la construcción de representaciones lícitas y sancionables de feminidades racializadas. Estos procesos estaban análogamente vinculados a las luchas por la racialización de los espacios, como mi barrio o la institución de educación superior en la que estudié, y la designación de sus legítimos propietarios.*

Palabras clave: *blanquitud, feminidad, racialización, alteridad, instituciones de educación superior, espacio.*

“You’re Too White to Come from There”. Racialization and Whiteness in Higher Learning Institutions in Colombia

Abstract: *In this article, I explore aspects of my trajectory of whiteness, by means of an analysis of gender racialization in Cúcuta and Bogotá, Colombia. Starting from a self-ethnographic analysis of memories, I record my experiences in a field diary to interpret my process of becoming a white female subject and my participation in the construction of licit and sanctionable racialized femininities. These processes were analogically linked to struggles for racialization of spaces such as my neighborhood or the institution of higher learning where I studied and the designation of their legitimate owners.*

Keywords: *whiteness, femininity, racialization, alterity, institutions of higher learning, space.*

El nosotros, según el problema a resolver, será el nombre de una utopía o de un fracaso o, mejor dicho, de una imposibilidad porque en realidad nosotros no somos ni los unos ni los otros, sino un mundo compartido [...] ellos forman parte del nosotros, aunque este nosotros, más que una posibilidad o un horizonte para todos, represente un refugio para unos cuantos (Yolanda Onghena, 2014, p.105)

Introducción

¿Cómo me he consolidado en el privilegio racial como mujer blanca-mestiza? Esta pregunta puede causar extrañez por varias razones: el sujeto de enunciación no es otro que yo misma, por lo que me valdré del uso de la primera persona, ya que un campo de estudio central en mi investigación ha sido el de mis experiencias como sujeta enclavada, sexuada y racializada. Además, su sintaxis remite a mi participación activa y constante para asegurar mi lugar en una jerarquía racial nacional que privilegia lo blanco en los campos materiales y simbólicos. En este punto, deseo distanciarme de las trampas en las que pueden caer los estudios de blanquitud, y en general los estudios raciales, al sustentarse en certezas de las categorías raciales que

*Este artículo recoge parte de los resultados propuestos en la tesis de maestría: “Feminidades, masculinidades y construcción de la diferencia en Cúcuta, Norte de Santander: miradas cruzadas desde la juventud escolarizada”. El trabajo de investigación contó como requisito parcial para obtener el título de Magister en Estudios de Género, de la Universidad Nacional de Colombia. **Artículo recibido el 25 de octubre de 2016, aprobado el 30 de marzo de 2017.**

**Politóloga de la Universidad de Reading, Inglaterra. Magister en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia. Docente de cátedra de la Universidad Libre de Colombia, seccional Cúcuta. Directora del Semillero en Estudios de Género de esa misma universidad. Activista integrante de la Fundación Grupo de Acción y Apoyo a personas Trans, GAAT. Ha participado en el XXX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, ALAS (2015), el Primer Encuentro Internacional de Investigadores e Investigación en Juventud (2015), el III Congreso de Estudios Poscoloniales y IV Jornadas de Feminismo Poscolonial (2016). Correo electrónico: marcela.perez@unilibrecucuta.edu.co

frecuentemente enunciamos: “blanco”, “negro”, “indígena”. Lo “blanco” para mí fue un punto de partida incuestionable en la jerarquía racial de mi ciudad natal, Cúcuta, pero con mi traslado a la capital nacional, Bogotá, para cursar mis estudios universitarios, hubo un desplazamiento en las estructuras raciales, impulsándome a luchar para asegurar el privilegio de blanquitud a través de complejas relaciones donde recreaba alteridades femeninas racializadas como Otras. Es por eso, que si parto de lo “blanco” no es para reiterarlo hasta brindarle una vida propia, sino para complejizarlo y para dar cuenta de cómo la relación con esas Otras raciales abarcaba matices ambivalentes: entre el desprecio y el deseo.

Enfoque teórico y metodología

Abordo la noción de blanquitud desde las tres dimensiones interconectadas propuestas por Ruth Frankenberg (1993): 1) como posición de ventaja estructural en una jerarquía racial, donde lo “blanco” se constituye como superior y deseable a partir de la subordinación de lo no blanco. 2) blanquitud es un punto de vista con autoridad para designar realidades sobre otros puntos de vista. 3) blanquitud también refiere a prácticas culturales y, aunque no lo incluye explícitamente en su definición, prácticas corporales naturalizadas y racialmente no marcadas. La blanquitud como objeto de investigación social, nos dirige hacia los procesos de construcción del sujeto dominante y la reproducción cotidiana de lógicas racistas. En virtud de lo anterior, la autora propone el concepto de “*geografía social de la raza*” que permite un mapeo del carácter racial de las relaciones con el fin de indagar en la construcción de un sujeto racializado como “blanco” que ostenta el privilegio de lo no marcado, junto con sujetos racializados como Otras.

Este punto nos lleva a otra aclaración necesaria: retomando los planteamientos de Butler, la paradoja del sujeto consiste en que su constitución obedece a una subordinación inicial ante un poder formador no elegido pero potencializante, por cuanto la reiteración corre el riesgo de tomar direcciones y formas distintas a las esperadas por el poder formador. Las “rupturas”, momentos en que la reiteración falla en

conseguir el efecto deseado, son constituyentes de los procesos subjetivos dado que, en términos de Butler (2010): “la performatividad nunca logra en su totalidad el efecto deseado, en ese sentido ‘falla’ todo el tiempo; su temporalidad *reiterativa* necesita del fracaso, no podemos pensar la reiteración sin el fracaso”¹ (p.153, -énfasis de la autora-). El devenir subjetivo es un proceso volátil, cuya repetición de normas y poderes formadores se caracteriza por el riesgo de que estas no se repliquen de manera coherente, sino que sus efectos se desplieguen de manera que su fuerza normalizante sea socavada a través del deseo que escapa a los márgenes infranqueables de la constitución subjetiva.

Este fracaso, vivido incesantemente en el transcurso de nuestras vidas no es una pérdida o una pena, tampoco el desliz de un sujeto soberano, sino una incoherencia constituyente y potencialmente habilitadora de posibilidades otras e hibridaciones paradójicas (Butler, 2014). Me convoca complejizar la constitución de dicho sujeto blanco a partir de la iteración de fracasos traducidos en sentimientos de pérdida, incerteza y angustia que experimenté en mi estadía en Bogotá. Frente a esta cuestión, es válido preguntarse como lo hace la autora, ¿Cuándo? Y ¿por qué ‘falla’ el sujeto? Pero también ¿Qué condiciones determinan que un fracaso tenga lugar? ¿Cómo otros interpretan este fracaso? ¿Soy acaso consciente de estas fallas? ¿Qué condiciones hacen que ‘tome conciencia’ (o no) de ellas? ¿Qué ocurre a nivel subjetivo en esos momentos?

Por otra parte, desde orillas fenomenológicas, Sara Ahmed (2007) plantea que la blanquitud es una relación con el lugar históricamente blanqueado². Que el mundo nos sea dado como blanco a nuestra llegada, implica que esta blanquitud no escogida es la que nos sostiene o condena, la que determina las posibilidades y significados de nuestra existencia. Esta blanquitud tiene efectos concretos sobre la forma en que habitamos el espacio y cómo nos pensamos a nosotros y nosotras mismas en relación con este, sin la necesidad de recurrir constantemente a una conciencia reflexiva. Me baso en estos planteamientos con el fin de evaluar mi constitución

¹ Traducción propia.

² Es preciso señalar el lugar de enunciación desde el cual ella habla: como docente, de padre pakistani y madre inglesa, en el centro académico Goldsmiths de Londres, Inglaterra.

como sujeta blanca —problemada, incoherente y racista— en Bogotá, como un nuevo espacio que debía habitar, donde la certeza con la que vivía y ejercía un dominio racial, desde la mirada propuesta por Frankenberg, se diluyeron, expulsándome, en el microuniverso de la universidad en la que estudiaba, del lado no marcado e impulsándome a participar de manera más consciente por la reconstrucción del privilegio racial.

Para este proceso, llevé un diario de campo entre enero y agosto de 2015 en el que anotaba extractos de mi memoria sobre mi último año en Cúcuta y mi primer año en Bogotá. Me interesó abordar el periodo 2006 y 2007, cuando tenía 17 años de edad, porque fue entonces cuando comencé a tener una mayor reflexividad sobre la legibilidad de otros cuerpos que habitaban mi espacio social, con los que desarrollaba pequeñas, pero intensas luchas cotidianas sobre la legítima definición de mi espacio y de quiénes lo habitan.

Análisis de datos

Yo me di cuenta en Bogotá, que era de la provincia. Más aún, me enteré ahí que existía tal cosa como la provincia, que yo venía de ella y que no es un lugar bien visto en los espacios donde me movía. Entendí también que era candidata a “blanca”³, posición intermedia que me dejaba muchas veces con más angustias que reafirmaciones. En esta ciudad, mi cuerpo adquirió un peso extraño: no me movía con la facilidad de antes, era detenida constantemente, acto recordatorio de mis orígenes sociales y de que mis movimientos estaban siendo evaluados. Desde una mirada fenomenológica, en el proceso de habitar Cúcuta las fronteras de mi cuerpo y del espacio se confundían, volviéndose estas uno conmigo. Cúcuta era el espacio de un “yo soy”. Con mi llegada a Bogotá, más específicamente mi ingreso a la Universidad del Rosario en el año 2007, cuando comencé mi pregrado académico, mi relación con el espacio cambió: mi cuerpo se movía cautelosamente sobre un espacio sentido muchas veces como ajeno, con una cautela producto de sentir que habitaba una posición arrebatable.

³ Entendido como la disminución en la brecha que sentía en esos momentos entre ciertos personajes y yo, dándome la sensación de que podía llegar a ocupar la misma posición que ellas en ojos de otros, pasar por una de ellas.

Mi devenir femenino ha sido indisociable de mi posición en la jerarquía socioracial nacional, utilizada como esquema de referencia para orientar mi comportamiento, construir mi cuerpo, expresar mi deseo, mis gustos y relacionarme con otros. Nací en una familia de “blancos” en Cúcuta, en una familia con integrantes que llegaron a la ciudad aproximadamente cinco décadas atrás, de Antioquia, Santander y regiones de Norte de Santander. Debido a la profesión de mi abuelo paterno, quien se encargaba en su totalidad de la proveeduría económica, su familia consolidó un cómodo patrimonio económico y social en la ciudad, lo que les permitió enviar a sus seis hijos e hijas a cursar los estudios universitarios en Bogotá y Medellín. Por el contrario, mi familia materna enfrentó diversas dificultades económicas que conllevó a que solo uno de los hermanos cursara sus estudios universitarios en Bogotá. En medio de estas circunstancias, mi familia paterna expresa con tono de orgullo y autoridad frases como: “nosotros no tenemos acento cucuteño”, “nuestra familia se encuentra en Santander y Antioquia”, “somos blancos por las raíces familiares”. Actitudes como estas, causaron incomodidad en mi madre, lo cual la llevó en ocasiones a aseverar que de no haber sido por su posición laboral en el banco Conavi, no la habrían admitido fácilmente dentro del círculo familiar, “¡y menos al ver a mis hermanos morenitos y vallenateros!”.

En Cúcuta cursé mis estudios escolares, y habitaba mi barrio con naturalidad, reflejado en la seguridad de mis imputaciones, la facilidad con la que visibilizaba, invisibilizaba y significaba personajes de mi vida cotidiana, manifestando una adecuada constitución como sujeta blanca en relación con las expectativas sociales del entorno:

Caobos era un barrio blanco-mestizo de familias ‘tradicionales’⁴ pertenecientes a sectores medios altos y altos. Lo recuerdo como un espacio tranquilo y ‘sobrio’ a diferencia del fastidioso ruido que actualmente lo caracteriza. Entre semana se

⁴ Cuando en Cúcuta se menciona a las “familias tradicionales”, se hace referencia a aquellas familias cuyos integrantes ocupan profesiones liberales (en el campo del derecho y la medicina, principalmente), tienen capitales sociales sólidos e invierten de forma considerable en capitales culturales (educación, consumo cultural, viajes, entre otros). En la ciudad existe una explícita relación entre este término y la pertenencia a sectores “cultos” de la ciudad.

mantenía adormecido y los fines de semana los y las jóvenes del sector convergían en varios puntos de encuentro, entre ellos la esquina de mi edificio. Una práctica recurrente entre los hombres era llegar al encuentro con los carros de la familia, subirle el volumen a la música y hacer carreras; acumulaban prestigio entre las mujeres a medida que lograran moldear las calles del sector a sus pistas de juego y coqueteo. Supongo que siempre ha existido bulla ya que aquellas prácticas recurrentes obligaron a varios vecinos a mudarse del sector... sin embargo, mis oídos no escuchaban. La bulla venía de otros.⁵

Empleo el término “blanco-mestizo” para reiterar el carácter de clase del barrio a partir del componente racial. Son blancos-mestizos los doctores, las abogadas, las gerentes de banco, y todo aquellos en quienes pienso cuando escribo este comentario, al mismo tiempo que eliminé los rostros de Ana, Nieves, Yuris y Juan, empleadas domésticas y vigilantes de seguridad negros y morenos⁶. Cuando estas personas son invocadas en mi memoria es para expresar relaciones de dominio, por ejemplo: Nieves, encargada de la limpieza del edificio, y únicamente poder recordar el momento en que yo, de aproximadamente cinco años, le pedía que me dejara tocar su pelo afro y ella calmadamente accedía con una sonrisa.

Configuro la pertenencia al espacio desde la activación de relaciones racistas y clasistas que condenan al olvido a personajes relacionados de manera tan íntima con nuestra posibilidad de existencia. También, Frankenberg (1993) argumentó acerca del privilegio racial blanco que se configura a partir de la negación de existencia de todos aquellos racializados como no blancos al: “ser capaz de convocar y rechazar al Otro racialmente diferente a voluntad. Posiblemente, es este sentido

⁵ Extracto de diario de campo escrito el 1 de julio de 2015.

⁶ El uso de estos términos responde a los sistemas de clasificación racial en los que he sido socializada para percibir, dar sentido, alterar y discriminar con base en categorías raciales resultantes de la herencia colonial, no como consecuencia de procesos de autorreconocimiento socioracial por parte de las personas mencionadas. De acuerdo con Donny Meertens, Mara Viveros y Luz Gabriela Arango (2008), la inscripción arbitraria de estos términos sobre cuerpos que habitan mi cotidianidad me servía para aprehender esquemas de percepción normalizados y deshistorizados. Apoyándose en el trabajo de Eve Kosofsky Sedgwick (1998), para Yera Moreno Sainz-Ezguerra (2015) las “taxonomías inmediatas” son estos términos perceptivos de uso cotidiano, como “moreno”, “negro”, “con rasgos indígenas”, que operan de manera irreflexiva y son productores de un reconocimiento normativo de formas de clasificar el mundo.

de control y autoridad que hace del hogar, como el barrio, espacios ‘de solo blancos’” (p.51). El espacio físico se desplegó frente a mí: zonas como las calles de mi barrio o las escaleras de mi edificio se convertían en campos donde reafirmaba mi lugar de autoridad frente a las empleadas domésticas negras y los celadores morenos. Ocurre lo mismo con la reiterada etiqueta que empleo cuando me solicitan que describa mi lugar de residencia en Cúcuta: el término “barrio tradicional” incluye formas de ser, de habitar y todo un conjunto de sentidos (auto) atribuidos a las clases dominantes, utilizados como marcas de pertenencia y distinción. Pertenecer a dicha clase social en Cúcuta significaba explicitar distancia entre lo “no-blanco” y una yo “blanca”. La blanquitud, en estos casos, implicaba consolidarme desde un lugar de autoridad recreando el carácter racista y clasista del espacio que habitaba.

Hay un carácter inquietante en el relato: yo aparezco hablando en primera persona, aun así mis palabras ostentan la confianza de saberse respaldadas por un conjunto social no explicitado que, retomando el análisis de Frankenberg, es poseedor de un cercado invisible y un lugar no marcado desde el cual se constituye como norma. En este punto pienso en las palabras empleadas por James Baldwin (1984) para describir su experiencia de racialización en Leukerbad, una pequeña villa suiza: “ellos se mueven con la autoridad que yo nunca tendré; y ellos me consideran, con toda razón, no sólo como un extraño en la villa, también como un recién llegado sin credenciales sobre todo lo que ellos han inconscientemente heredado” (p.3). Posiblemente, la herencia a la cual hace referencia se extiende a la blanquitud compuesta de posiciones de autoridad y dominio sobre la definición de realidades, sobre cómo nos pensamos a nosotras mismas y a otros. Se hereda también la posición de privilegio en una “relación de miradas” (hooks, 1997) que se asume detrás de un cercado invisible para producir representaciones legitimadas sobre sí mismo y los Otros: un “Nosotros” “sobrio” capaz de eliminar el rastro de sus molestos actos, frente a la explicitación del daño causado por los recién llegados. En general durante este periodo, el privilegio racial se expresaba en el hecho de que la raza para nosotras era un asunto de

encuentros esporádicos e irrelevantes con sujetos que racializábamos como *otros* u *otras* a partir de lógicas de clase y género.

A esta altura, tenía escrito que había explorado todas las esquinas de mi memoria, dando paso a mi experiencia en la Universidad del Rosario. Sin embargo, como hace Rita Laura Segato (2007), fui interpelada en una conversación con Luz Gabriela Arango, con la pregunta “¿dónde está la niñera?”, punto sensible en mis vivencias que no tenía disposición de indagar en esta investigación. Su nombre es Ana Daza, entró a mi vida cuando tenía un año de edad y ha estado presente desde entonces encargándose de labores reproductivas y del cuidado: preparando los alimentos, esperando que mi hermano y yo llegáramos del colegio para servirnos la comida, limpiando nuestra ropa y entornos, cuidando nuestro bienestar. Desde una posición en el orden socioracial, ella ha sido vista por nosotros como “morena” y, si bien no hemos explicitado conscientemente que ocupa una posición inferior, con esta categoría racial alterizante hacemos referencia a que ocupa “otro lugar” dentro del espacio familiar, mi barrio, incluso mi investigación. Esta relación se caracteriza por la ambivalencia porque existe un afecto grande entre Ana y las personas que componemos mi familia que, al surgir dentro del marco de una relación de dominación, es un afecto desigual el cual puede llegar a ser empleado de manera inconsciente y sin intención para asegurar el cumplimiento de su trabajo del cuidado sobre nosotros.

Cuando dicho tema fue mencionado, yo manifesté una evidente incomodidad con mi tono de voz titubeante. Muchas figuras de mi infancia y adolescencia racializadas como Otros fueron inconscientemente borradas de los espacios de mi memoria, pero la ausencia de Ana fue un acto intencional que respondía a mi vulnerabilidad al objetivar una relación desigual con una persona por la que siento aprecio, para profundizar en el papel que he desempeñado en su legitimación. Sin embargo, sobre la intencionalidad Essed lúcidamente argumenta:

La intencionalidad no es un componente necesario del racismo. No es la naturaleza de determinados

actos o creencias que determinan si estos constituyen mecanismos racistas, sino el contexto dentro del cual se lleva a cabo. Los actores no siempre tienen conocimiento de las consecuencias de sus acciones, ni mucho menos las buscan deliberadamente todas. Además el racismo con frecuencia se ejerce a través de prácticas que aparentemente no son de tipo racial (2010, p. 140).

En relación con las personas encargadas del trabajo doméstico remunerado, mi grupo de amistades y yo empleábamos distintas estrategias para explicitar su racialización no-blanca: desde contrastar el contorno de sus ojos, el grosor de los labios o su pelo con el nuestro; no compartir la mesa del comedor, los baños, platos, vasos y cubiertos; romantizar su carácter bondadoso y condescendiente o señalar la amenaza que presentaban sus aparentes “estrategias de seducción” sobre la población masculina del edificio.

Pensaba que mi incomodidad para abordar este tema respondía sólo a la vulnerabilidad de sentirme expuesta a objetivar mi relación con Ana, pero su expulsión de mi relato actuó también como estrategia inconsciente para “blanquear” mi pasado (y presente) de la proximidad de lo racializado como no-blanco. De acuerdo con Segato (2007), la noción de unidad de la madre sustituta negra y el o la hija blanca se diluye para dar paso a una relación de propiedad del último sobre la primera, sentimiento de pertenencia recelosamente protegido frente a cualquier aspecto que pueda amenazar el dominio. Lo Uno blanco en comodidad dentro de los sectores medios-altos de la ciudad, debe diferenciarse y distanciarse de su madre sustituta no-blanca, cosificada al estar a disposición de sus intereses. Para “blanquear” mi posición social y la temporalidad de este primer relato, debía suprimir la inscripción de Ana, aun cuando compartimos espacios de intimidad y sentimientos de afecto que surge en un contexto latentemente racista, clasista y misógino. Aunque intente suprimir los rostros de los Otros constituyentes, estos son parte crucial que mantienen la existencia del Uno.

Resulta difícil recrear más de este pasado en Cúcuta previo a mi ingreso al Rosario. Tanto en ejercicios de memoria individuales mientras caminaba por las calles de mi barrio, como en

rememoraciones colectivas con amistades alrededor de una mesa de comedor en Bogotá, surgían las mismas amenazas: aquellos “recién llegados” que provenían, de acuerdo a nosotras, de zonas periféricas a la ciudad. Las discusiones sobre dichas personas no surgen con frecuencia en las conversaciones con amistades de aquella época, pero cuando lo hacen toma la forma de una caja de resonancia por la similitud de nuestras interpretaciones sobre quiénes eran los “pretenciosos”, qué cubre el olvido y qué es mencionado entre risas, disgusto y asombro. Esta superficialidad en el terreno de nuestra memoria está directamente relacionada con el sentimiento de comodidad y control sobre el carácter definitorio de nuestro espacio. Tal blanquitud se expresaba en el hecho de que la raza para nosotras era un asunto de encuentros esporádicos e irrelevantes con sujetos que racializábamos como Otros u Otras a partir de lógicas de clase y género.

El ambiente generalizado de tranquilidad previa se vio sacudida con mi entrada a la Universidad del Rosario de Bogotá el segundo semestre del 2007 para cursar el programa de pregrado en Relaciones Internacionales. Desde antes de mi ingreso a la universidad, sabía que había algo especial con aquella institución pues mi padre fue insistente en que considerara solo “buenas universidades” para cursar mi pregrado, entre esas el Rosario. Únicamente me postulé a esta institución e ingresé. Este tránsito en la geografía física del país trajo consigo unos cambios más profundos:

“¡Eres muy blanca para ser de Cúcuta!”, fue una de las primeras cosas que escuché cuando me presenté en un grupo de estudiantes de la universidad. Comentario mencionado en varias ocasiones, normalmente seguido por “¡no tienes acento cucuteño!”. Inicialmente me confundía, me preguntaba “¿Qué tiene que ver?! ¿Qué se supone que debo responder?!”. Nuestra manera de hablar ahora hacía parte de un conglomerado de acentos reunidos en la universidad para goce de los locales, quienes parecían disfrutar adivinando de dónde veníamos por nuestros acentos.

Esta incertidumbre no duró mucho, quizás fue sus caras de placentero asombro, sus tonos de validación o esa sonrisa que se dibujaba en una de las esquinas de su boca, pero pronto comencé a sentir cierto orgullo y alivio seguido por mi respuesta

“¿verdad? Ya me han dicho eso”. Falsa modestia mezclada con orgullo también aparentado cuando comentaron desde Cúcuta en una de mis fotos subidas a la red social del momento, MySpace: “¡Divina! ¡Ya pareces toda una rola!”. Cada comentario borraba algo que colgaba de mi piel⁷.

Si la blanquitud, como fue definida por Frankenberg, consiste en un punto de vista privilegiado con el cual observo a otros, a mí misma y determino realidades, mi ingreso al Rosario evidencia mi movilidad en este lugar de privilegio: ya no soy yo la que lleva a cabo los ejercicios de reconocimiento de “credenciales” para determinar la pertenencia o no a un dicho espacio. Me encontraba a merced de los ojos de otros y otras quienes entraban a definir mi pertenencia o no a la Universidad.

La incertidumbre inicial con la posterior angustia, respondía al sentimiento de pérdida de sentido y autoridad sobre las realidades: buscaba rostros familiares en las sobrias aulas custodiadas por los cuadros de los fundadores del Claustro donde impartían charlas sobre historia rosarista, aprendía en las conversaciones de los pasillos que tenía maneras sancionables de expresarme, comenzaba a admirar los modales de otras estudiantes y a reconocer que había algo distinto en mí; éramos diferentes aunque todavía no reconocía el motivo de la brecha. La frase “eres muy blanca para ser de Cúcuta” jugaba varios papeles: por un lado, era un instrumento de detención que me separaba y visibilizaba. A diferencia de mi barrio en Cúcuta, yo no estaba a cargo de controlar la política de movilidad, yo era interpelada por ella y era yo quien sentía extrañamiento. De manera similar Ahmed escribe:

Las políticas de movilidad no consisten únicamente en quien logra moverse con facilidad a través de las fronteras, también determinan quién logra sentirse en casa y quién encuentra los espacios habitables. El espacio es habitable para unos cuerpos y no para otros (2007, p. 162)⁸.

Con tan solo siete palabras me recordaban que mi lugar era otro, uno del que tenían otras expectativas que la cohabitabilidad en una universidad

⁷ Extracto de mi diario de campo escrito el 30 de julio de 2015.

⁸ Traducción propia.

considerada de élite. Fue en esos espacios donde comencé a escuchar la palabra provincia y lo está que engloba: Bogotá era la capital, el centro del desarrollo nacional, de los ideales de modernidad y civilidad. Ciudades como Medellín, Cartagena y Cali ocupaban un lugar intermedio, mientras que la mía, Cúcuta, quedaba del lado de todo aquello conocido como “provincia” compuesta por gente torpe, vulgar y bulliciosa. Y yo, inevitablemente, era a sus ojos una de ellos. En Colombia, producto de su compleja historia de colonización y mestizaje, la blanquitud se convierte en un juego de apariencias en el que se invierte en elementos asociados con lo blanco, como conjunto de características que disimulan la mezcla (Viveros, 2013).

Encontraba en el reconocimiento otorgado (“eres muy blanca”) un lugar de alivio. Su sintaxis remitía a una contradicción: me percataba que existían problemas con mi lugar de proveniencia, pero yo salía bien librada porque no reflejaba mi origen. La frase descubría una promesa. En el Rosario, yo ocupaba una posición intermedia, retenía un sentido de blanquitud como ventaja estructural debido al capital económico de mi familia y cierto capital cultural (la falta de acento, entre otros), pero mi punto de vista no ostentaba los privilegios previos de autoridad y legitimidad. La constitución como sujeta blanca acontece en medio de dicha incongruencia estructurante, ella nunca es el reflejo exacto de una fórmula. A medida que me familiarizaba con la universidad, esta se convertía en un nuevo espacio de conocimiento donde cotidianamente entraba en contacto con los significados que circulaban en sus pasillos y desbordaban el currículo académico: desde cómo vestirse, qué términos emplear, cómo expresar mis emociones, quiénes me deben gustar, qué es deseable, qué es desagradable. En este currículo oculto se transmitía un conocimiento general del racismo en constante actualización. La constitución como sujeta blanca acontece en medio de dicha incongruencia estructurante, ella nunca es el reflejo exacto de una fórmula. En mi caso, las incertidumbres y angustias cohabitaban con las promesas de asimilación y momentos de orgullosa reafirmación, en especial con interlocutores de Cúcuta frente a los cuales yo sentía una renovada autoridad:

“¡Es toda una calentana!” decían las estudiantes con reproche de unas compañeras, haciendo referencia a su manera de vestirse. Lo decían con gran naturalidad al lado mío, esto solo podía significar un acto de complicidad entre nosotras y también yo las empecé a llamar así. Iba a Cúcuta y veía gente nueva, veía calentanas. Antes eran las mujeres fáciles y sin clase del barrio, ahora ellas tenían un nombre y mi rechazo una mayor consistencia. Pero por más sanciones conjuntas, yo no era una de ellas (mis amistades del Rosario). Era yo quien a veces dudaba antes de salir si la ropa reflejada en el espejo era demasiado reveladora o ajustada. Era yo quien en ocasiones pensaba “¿qué diría sutanita?” cuando compraba una prenda. Era yo quien se sentía avergonzada si un ligero acento cucuteño se escapaba en mi pronunciación. Sus espejos reflejaban la espontaneidad de sus movimientos, el mío la cautela de mi mirada.⁹

Una forma en que mi conocimiento general del racismo fue puesto a prueba y remodelado a mi ingreso en esta universidad, fue a través del surgimiento de una nueva representación de feminidad sancionable: “la calentana”. Aquella era una diferencia despreciable; encerraba una relación sancionable con la población masculina y una amenaza de amonestación contra las que no apropiaran de manera correcta las expectativas sociales de cómo se deben comportar las mujeres que hacen parte de esta institución educativa. El término “calentana” no era utilizado a la ligera por estudiantes pertenecientes a sectores blancos-mestizos altos y medios altos del país. Al contrario, cumplía los propósitos de una estrategia de detención enmarcada en una política de movilidad más grande que determina el carácter de una universidad que, en el discurso oficial, se enorgullece de su estrecho vínculo con centros de conocimiento europeos desde su establecimiento en el siglo XVII, así como su papel en la formación de personajes políticos del Estado-nación colombiano. En la política de movilidad, la demarcación de fronteras está relacionada con las nociones de pertenencia y propiedad, a partir de la diferenciación entre lo “propio” y el extraño amenazante (Moraña, 2010).

El racismo produce las fronteras entre los legítimos propietarios del legado de los “varones

⁹ Extracto de mi diario de campo escrito el 30 de julio de 2015

insignes”¹⁰ y aquellos que no poseen los atributos necesarios para ser parte de ese relato colectivo. Tal blanquitud del espacio universitario y constitución del sujeto blanco, no tienen una existencia ontológica, ni debe ser vista como propiedades preexistentes; existen a partir de la reiteración cotidiana de jerarquías raciales dentro de salones de clase, pasillos, baños y en las conversaciones en las cafeterías. De acuerdo con Yolanda Onghega:

Para situarlos necesitan ser nombrados y con el nombre se fragmentan, se dividen en parcelas limitadas y quedan clasificados. Esta fragmentación o clasificación nos permite hablar de civilizaciones o culturas, oponiéndolas entre sí porque se categorizaron siguiendo un orden preciso (2014, p. 69).

Existe una relación explícita entre nombrar y recrear un orden social demarcado por fronteras: el término “calentana” no solo crea, regula y domestica a quienes quedan por fuera del legado rosarista, también designa sus legítimos representantes a partir de dicha exclusión. Tal ejercicio es clave puesto que un relato colectivo de la Universidad del Rosario a nivel estudiantil solo podía ser elaborado con la presencia cotidiana de entes amenazantes; mi reajuste a esas expectativas necesitaba su constante presencia en el Rosario como en Cúcuta. Su enajenación de nuestro proyecto de comunidad era únicamente posible si comprendemos que primero necesitábamos recrear su proximidad desde la amenaza a nuestro horizonte de sentido.

De manera similar, fue a partir de la intromisión de las “calentanas” en mi barrio en Cúcuta, que sentía a la ciudad cada vez más propia. Mi ciudad cambiaba ante mis ojos en cada viaje; yo podía distinguir con nombre propio personajes que la gente de allá no veía, lo que me llevó a reconstruir mi sentido de autoridad que compartía devuelta al Rosario con las burlas cómplices de mis compañeras. Fortaleciendo, así, mi sentimiento de legítima comodidad, pertenencia y propiedad sobre mí misma, sobre

¹⁰ La descripción del perfil de la Universidad señala: “Desde su fundación el 18 de diciembre de 1653, la Universidad del Rosario se define como ‘una congregación de personas mayores, escogidas para sacar en ellas varones insignes, ilustradores de la república con sus grandes letras y con los puestos que merecerán con ellas, siendo en todo el dechado del culto divino y de las buenas costumbres, conforme al estado de su profesión (1653)’”. Recuperado de <http://www.urosario.edu.co/la-universidad/>

Cúcuta y la universidad. Constituirse desde la blanquitud significaba readoptar una posición en una relación de miradas mencionada por hooks (1997): aprender a “ver” y designar quienes quedaban por fuera del relato y quienes podían participar en este. Acto de poder que no se circunscribía a las paredes de la universidad.

Estas luchas por la propiedad sobre los espacios tienen efectos contundentes sobre todos sus participantes. Para Amhed (2007), ante la presencia de estos cuerpos que no encajan, aquellos que existen en comodidad se desorientan: “la gente parpadea y mira de nuevo. La proximidad de tales cuerpos convierte los espacios familiares en extraños”¹¹ (p.158). No solo reconocía¹² “calentanas” y “traquetos” con mayor frecuencia, también fortalecía prácticas de autovigilancia de un orden socioracial que, a partir de unos derroteros de belleza, elabora políticas de movilidad y designa espacios. Un factor indispensable en dicho proceso fue la relación de mis experiencias emocionales en la socialización del racismo¹³: las palabras mencionadas o las risas de validación, que hacían parte de mi olvido, mientras interactuaba con la trabajadora doméstica negra del edificio; la angustia que me causaba la (no) expresión de mi deseo¹⁴ en los pasillos de clase de la universidad, espacios sentidos como campos de constante probación; el alivio y enorgullecimiento que sentía por no ser “una de ellas”; la educación en un lugar de autoridad sobre Otros para verles de cierta forma y no de otra, para asignarles ciertos lugares y no otros, para incluso invisibilizarles y luego llamarles a comparecer cuando dicte mi voluntad.

¹¹ Traducción propia.

¹² Valiéndome del doble sentido de la palabra: reconocer como acto con el que se confiere legibilidad y legitimidad, y re-conocer cómo volver a advertir algo o alguien.

¹³ Albert Memmi mencionaba que las “raíces emocionales y afectivas del racismo” eran instrumentos centrales en la socialización del racismo como “propuesta cultural que el candidato racista encuentra desde su infancia en el aire que respira, en las reflexiones de su parentela, en sus tradiciones culturales y luego en la escuela y en la calle, en los periódicos e incluso en los escritos de los hombres que le enseñan a admirar y que son, por lo demás, admirables” (2010: 66).

¹⁴ Aspecto que será profundizado en la siguiente sección donde indago sobre la ambivalencia de la diferencia despreciable y el deseo de llegar a ser ella.

Fallas y paradojas

En Cúcuta experimentaba la blanquitud como una norma no marcada manifestada en mi constante sentimiento de comodidad y autoridad. En Bogotá tal experiencia era intermedia marcada por certezas, enorgullecimientos, angustias y temores. Estos últimos sentimientos se tradujeron varias veces en enrojecimientos causados por la traición de mi acento “provinciano y brusco”, el titubeo frente a las miradas evaluativas sobre cada esquina de mi cuerpo y los (a veces más sutiles) llamados de atención ante compañías “indebidas” y expresiones “inapropiadas”. La frase “eres muy blanca para ser de Cúcuta” detonaba una detención sentida como un recordatorio de mis orígenes sociales, la promesa de un “puedes ser como nosotras” y la amonestación “no te vayas a comportar como esas otras”. Frente a la angustia de verme como la “calentana” dentro de mi grupo de amistades, término que inaugura una relación social de sanciones y rechazo explícito, con disposiciones de ascenso social, de cara a la admiración que sentía por varias amistades y con nostalgia por la pérdida de certezas, yo entraba a negociar con nuevas condiciones de existencia.

El concepto de blanquitud ha desafiado ajustarse a una fórmula única: como relación social y posición de dominación, como punto de vista y proceso educativo prolongado en ciertas formas de conocimiento, como norma orientadora de políticas de movilidad. La blanquitud también surgió, en los pasajes de mi diario, como una escritura del límite de la autoridad, del conocimiento, de las emociones, del cuerpo, del sentido y el deseo. Como ha sido expuesto previamente, el límite o la frontera, tiene una estrecha relación con cuestiones de poder definitorios, de sentido de pertenencia y propiedad. En términos de Mabel Moraña (2010): “hace pensar en criterios de distribución, en pactos, concesiones o prebendas. Todo límite consolida bienes, espacios y valores ‘propios’, y remite por oposición a la (des)posesión y al (des)amparo” (p.11). Definen, también, los términos con los que seremos aceptados (o no) en la comunidad de humanos al tiempo que construyen extraños despreciables cuya existencia próxima es necesaria para otorgarle sentido a mi proyecto jerarquizado de sociedad y a mí misma.

Es por eso que me interesó indagar en este

concepto de blanquitud, pero no como una descripción sobre “hechos” que deben ser incluidos en los estudios críticos sobre la raza, o como discurso productor de sujetos que reifican certezas sobre lo “blanco”, sino para explorar cómo y por qué se produce constantemente la alteridad, cómo y porqué se coopta con la blanquitud, y los posibles cambios, fracturas e intersticios de estos procesos. Es así que en esta última sección deseo dirigir mi mirada hacia la opacidad de lo aparentemente establecido: el sujeto y su posición blanca, en un esfuerzo de dialogar con otros posibles horizontes de su devenir.

Butler es una de las autoras que se levanta contra dichas transparencias, señalando que nuestros devenires son asuntos incompletos y plurisignificantes, irreductibles a la repetición mecánica de los poderes formadores. En el devenir se materializa la reproducción performativa de normas la cual está fuertemente relacionada, más que con un mecanicismo, con la explotación del “sentido del ser” (Butler, 2014): la posibilidad de existencia del sujeto social reconocible y perdurable bajo amenaza de sanciones, violencias o muerte. Dentro del contexto de la investigación, un orden racista necesita cultivar raíces emocionales sólidas para asegurar normalizaciones exitosas y un “sentido del ser” explotable. Probablemente aquel fue mi caso: frente a la pérdida de sentido, de cara a la admiración, con la angustia producida por el deseo y con el temor constante de quedar del lado de la diferencia despreciable (diferencia que previamente yo producía e imputaba con completa comodidad y autoridad), se genera en mí una inclinación de persistir y someterme a un mundo de otros que no sentía mío.

Frente a la aparente transparencia de las tradicionales posiciones de sujeto –dominio, subordinación-, otros tipos de análisis nos llevan a reconocer la existencia de incongruencias como condiciones estructurantes. No me moviliza fortalecer posturas que socaven los esfuerzos de la conceptualización de la raza, racialización y racismo, sino visibilizar las ambigüedades e intersticios de nuestra constitución cotidiana como sujetos sociales. Con mi desplazamiento a Bogotá y mi ingreso a una universidad considerada de élite, me vi repentinamente ocupando un lugar desconcertante, en gran parte

determinado por la ambivalencia de mi deseo: tanto mis amistades como las “calentanas” poseían atributos admirados y deseados por mí, pero el privilegio social de la blanquitud como posición de autoridad dentro del relato colectivo de la Universidad del Rosario sólo podía concederse si me subordinaba a sus condiciones. Más que un deseo de poseer ciertos atributos o no, me movilizaba un deseo de ser, saciarme con ambas posiciones:

Y sin embargo, las envidiaba (a las “calentanas”) porque ellas acaparaban mucha atención de los hombres y parecían moverse con gran espontaneidad, indiferentes y libres de nuestro ceño. Cualquiera de afuera no era “calentana”, ellas tenían un toque de sensualidad y coquetería que tanto nos molestaba: sus cuerpos, actitudes y movimientos eran centro de fascinación de estudiantes hombres. Recuerdo a Gabi, a quien siempre le tuve mucho cariño, ella era una caleña voluptuosa, tierna y espontánea. Recuerdo los comentarios tan hirientes de varias chicas. Recuerdo permitirlos con mi silencio y sentirme la grandísima hipócrita no solo porque tenía una buena relación con ella, también porque quería relacionarme de esa manera con los hombres. Yo quería muchas veces ser esa mujer desenvuelta pero pensarme como una de ellas y recordar el desagrado que causaban (que me causaban) era suficiente para autorregularme. Aparte por el novio inglés que tenía en ese momento, ese causante de admiración entre muchas. Y ellas me decían con gran empatía “¡Adri, eres tan British!”, me causaba mucho orgullo y autosatisfacción, pero al mismo tiempo me aburría. Yo quería ser una Gabi así fuera por un momento.¹⁵

En la complejidad de nuestros devenires existen espacios inasimilables, campos fértiles para rupturas que demuestran la imposibilidad de una relación de idéntica coincidencia entre las normas constituyentes y los sujetos sociales, relación en la cual emergen escenarios de potencia que desbordan los propósitos de la norma (Butler, 2014). La blanquitud, como frontera, define y establece el sentido de la pertenencia, pero también remite al tránsito hacia amplitudes insospechadas. En términos de Gilda Waldman (2009): “*a un espacio de fluidez y resquebrajaduras, a una línea roja que demarca los límites de un territorio propio que intensifica lo*

homogéneo, pero también a un ámbito que esconde revelaciones profundas” (p.12). El desprecio sentido poseía matices opacos ya que convivía con un deseo permanente de ser como ellas, ser ellas, cuyo latido insistente me esforzaba por esconder. Este deseo no es equivalente a los dividendos de los privilegios raciales, de clase y género en los que fui socializada, con los constreñimientos, privaciones y exigencias que implica encarnar esta posición de “ser” y “ser reconocida”. No es posible hablar de identificaciones clausuradas o posiciones fijas, porque la ambivalencia y contradicciones existentes son determinantes en dichas relaciones identitarias. También llama la atención que su emergencia se da en el contexto de la Universidad del Rosario en Bogotá, no previamente en Cúcuta.

Si el devenir sujeto fuese un proceso lineal y acumulativo, estos intersticios no tendrían posibilidad de existencia, y sin embargo mi diario de campo expresa las vivencias de una sujeta blanca contradictoria. Mi relación con esta alteridad estaba demarcada por angustias porque sentía que parte de esa Otra despreciable se encontraba conmigo. No constituíamos dos bloques separados y autocontenidos por más que intentara, sino un tránsito de aspectos opacos como el deseo entre lo Otro y lo Uno. Nuestra constitución subjetiva distorsiona el pensamiento dicotómico al que estamos habituadas, lo amenazante puede ser al mismo tiempo una experiencia liberadora y aquello que nutre mi devenir llega también a asfixiarme. La “calentana” representaba para mí una experiencia perturbadora y a su vez placentera.

Estas fracciones evidencian los fracasos de la norma por materializarse de manera coherente y en esta ambigüedad del devenir se despliegan escenarios otros de recombinaciones y renegociaciones con las normas constituyentes cuyo propósito no necesariamente es el de remplazarlas, sino negociar con ellas y poner su predictibilidad en cuestión. Paradójicamente, mi ingreso a uno de los centros académicos más blanqueados del país agudizó la existencia de estos escenarios otros que desdibujaron certezas de raza, clase y género, reiterando como para Butler (2014): “las restricciones impuestas al cuerpo no solo exigen y producen el cuerpo al que se proponen restringir, sino que también multiplican

¹⁵ Extracto de mi diario de campo escrito el 30 de agosto de 2015.

el ámbito de lo corporal más allá del objetivo de la restricción original” (p.70). Dicha paradoja no se repetía con tal intensidad en mis espacios habitados de Cúcuta; las fronteras simbólicas de mi barrio, de mis relaciones, cuerpo y reacciones eran un espacio donde yo mantenía un control más fuerte (más no aplastante, como fue expuesto en la primera sección de análisis de datos).

Para finalizar

Este despliegue imprevisible en Bogotá, que desbordó los propósitos originales de las normas raciales, de clase y género, habría podido constituirse como un escenario de resistencia por oposición a dichas normas reguladoras. No obstante, yo cooperé abierta e intencionalmente con la política de movilidad de la Universidad que inauguraba relaciones, explícitamente violentas en algunos casos, contra esta alteridad. Esta conciencia de ser percibida no entabló procesos reflexivos con propósitos transgresores, más bien entraba a negociar con mis márgenes sociales y reafirmar distancias. No poseo la claridad de todos los motivos que me llevaron a inclinarme por dicha postura por encima de otras opciones¹⁶. Previamente mencioné varias de las posibles razones, junto con el deseo de encarnar ambas representaciones femeninas, pero existía una disposición por el ascenso social y estuve expuesta a aquella representación legítima de femineidad blanca del Claustro del Rosario que me ofrecía la posibilidad de ser como ellas si erradicaba el deseo de adoptar las maneras desenvueltas de las “calentanas”. De cara a mis sentidos trastocados y con la promesa del privilegio dentro del relato colectivo de la universidad, asumí el papel de guardiana de la movilidad con mi grupo de amistades, ya que como recuerda Butler (2014): “el deseo de ‘ser’ es un deseo ampliamente explotable. Quien promete la continuación de la existencia explota el deseo de supervivencia” (p.18).

Esta coexistencia de deseos mutuamente excluyentes significaba el fracaso de cualquier tentativa de sujeto blanco coherente y estructuraba un consentimiento con políticas de movilidad llenas

¹⁶ No podría tampoco poseerlos dado que la conciencia reflexiva no brinda luz a todos los rincones del sí. No es tampoco una fuente transparente de conocimiento.

de vacíos que no replicaba de forma completa sus intenciones. Asimismo, demuestra que la expulsión de lo Otro despreciable es un proceso constituyente del sujeto que para ser reconocido como lo Uno, debe suprimir constantemente aspectos de una alteridad amenazante, reiterando que no es externa. “Expulsar” es un verbo engañoso; parte de ella queda y compone el “Nosotros”. No somos solo el resultado de la socialización y saturación de unas posiciones sociales de género, clase y raza. También lo somos de la supresión y el esfuerzo por la no inscripción de significantes potencialmente amenazantes a nuestro devenir social: “lo social está fundado, por lo tanto, en una falta inerradicable” recuerda Leonor Arfuch (2010, pág. 13).

La ausencia es constituyente, no como una experiencia pasiva, sino como la reiteración cotidiana del rechazo, proceso en el que elaboramos estrategias como el distanciamiento, la cosificación y la domesticación de dicha alteridad radical, solo para darnos cuenta que ella sigue siendo parte nuestra; en el complejo universo del deseo, por ejemplo, sigue latente y anquilosada. Wade (2007) expone que esta ambivalencia del deseo, que coexiste con el desprecio, el temor y el anhelo, no socava el estudio de las relaciones de dominación, puesto que la ansiedad que genera en el sujeto le lleva a elaborar distintos mecanismos de regulación y normalización, alimentando odios y violencias contra la seducción del Otro amenazante. Somos desde lo que nos privamos, como recuerda Rosi Braidotti (2000): “La filosofía del como sí. Es como si algunas experiencias trajeran reminiscencias o evocaran otras; esta capacidad de fluir de una serie de experiencias a otra es una cualidad que yo valoro enormemente” (p.32).

Bibliografía

- Ahmed, Sara. (2007). A Phenomenology of Whiteness. *Feminist Theory*, 8 (2), 149-168.
- Arfuch, Leonor. (2010). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Baldwin, James. (1984). *Notes of a Native Son*. Boston: Beacon Press.
- Braidotti, Rosi. (2000) *Sujetos Nómades*. Buenos Aires: Paidós.

- Butler, Judith. (2014). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Butler, Judith. (2010). Performative Agency. *Journal of Cultural Economy*, 3(2), 147- 161. Doi: 10.1080/17530350.2010.494117
- Essed, Philomena. (2010). Hacia una conceptualización del racismo como proceso. En Oscar Quintero & Odile Hoffman (Coord.). *Estudiar el racismo. Textos y herramientas* (pp. 129-169). México: Proyecto AFRODESC/EURESCL. Recuperado de https://www.slideshare.net/The_Afrolatino_Project/afrodesc-cuaderno-no-8?ref=http://afrolatinoproject.org/2012/06/28/afrodesc-cuaderno-de-trabajo-no-8-estudiar-el-racismo-textos-y-herramientas-mexico-2010/
- Frankenberg, Ruth. (1993). *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Hooks, Bell. (1997). Representing Whiteness in the Black Imagination. En Ruth, Frankenberg (ed.). *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism* (pp. 165-179). Durham: Duke University Press.
- Kosofsky Sedgwick, Eve. (1998). *Epistemologías del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Memmi, Albert. (2010). El racismo: definiciones. En Oscar, Quintero & Odile, Hoffman, Hoffman (eds.). *Estudiar el racismo. Textos y herramientas* (pp. 53-72). México: Proyecto AFRODESC/EURESCL. Recuperado de https://www.slideshare.net/The_Afrolatino_Project/afrodesc-cuaderno-no-8?ref=http://afrolatinoproject.org/2012/06/28/afrodesc-cuaderno-de-trabajo-no-8-estudiar-el-racismo-textos-y-herramientas-mexico-2010/
- Meertens, Donny; Viveros, Mara & Arango, Luz Gabriela. (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 Arguelle (ed.). *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe* (pp. 181-214). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Moraña, Mabel. (2010). *La escritura del límite*. Madrid: Iberoamericana
- Moreno Sainz-Ezguerra, Yera. (2015). Nombres (im) propios de la A a la Z. Breves apuntes sobre nombres, identidades, cuerpos y agencia narrativa. *Política y Sociedad*, 52 (2), 539-556.
- Onghega, Yolanda. (2014). *Pensar la mezcla, un relato intercultural*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Pratt, Mary Louise. (1992). *Imperial Eyes. Travel Writings and Transculturation*. Londres: Routledge.
- Segato, Rita. (2007). El Edipo brasileiro: la doble negación de género y raza. En María Luisa, Femenías (ed.). *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, (3), 191 – 222. Buenos Aires: Catálogos.
- Universidad del Rosario. *La Universidad*. Recuperado de <http://www.urosario.edu.co/la-universidad/>
- Viveros Vigoya, Mara. (2013). Alteridad, género, sexualidad y afectos. Reflexiones a partir de una experiencia investigativa en Colombia. *Cadernos Pagu*, (41), 41-52.
- Wade, Peter. (2009). *Race and Sex in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- Waldman, Gilda. (2009). El rostro en la frontera. En Emma León (ed.). *Los rostros del otro: reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad* (pp. 9-25). Barcelona: Anthropos.