



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS (ELA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE
AS AMÉRICAS

Vanessa Ortiz Piedrahita

LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LA BLANQUITUD: SENTIDOS Y
EXPERIENCIAS DE JÓVENES UNIVERSITARIOS DE CLASE MEDIA DE BRASILIA
Y MEDELLÍN

Brasilia, DF 2018

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS (ELA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE
AS AMÉRICAS

Vanessa Ortiz Piedrahita

LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LA BLANQUITUD: SENTIDOS Y
EXPERIENCIAS DE JÓVENES UNIVERSITARIOS DE CLASE MEDIA DE BRASILIA
Y MEDELLÍN

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Estudos
Latino-Americanos da Universidade de Brasília, como requisito
para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Lilia Tavolaro

Brasilia, DF, 2018

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS (ELA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE
AS AMÉRICAS

Vanessa Ortiz Piedrahita

LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LA BLANQUITUD: SENTIDOS Y
EXPERIENCIAS DE JÓVENES UNIVERSITARIOS DE CLASE MEDIA DE
BRASILIA Y MEDELLÍN

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Estudos
Latino-Americanos da Universidade de Brasília, como requisito
para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Orientadora: Dra. Lilia Tavolaro

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Lilia Tavolaro – Presidente – ELA/ UNB

Prof. Dr Leonardo Calvacanti- . Membro interno ELA/UNB

Profa. Dra. Tania Mara Campos. Membro externo ao programa SOL/UNB

Prof. Dr. Sullivan Charles Barros. Membro externo á UNB SOL/UFG

Profa . Dra .Elissa Loraine Lister Brugal. Suplente ELA/UNB

Brasilia DF, 2018

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
CAPITULO I	17
<u>1.</u> Contextualización y problematización de la investigación.....	17
1.2 Interés socio-académico sobre los estudios de la blanquitud crítica y decolonial	21
<u>1.3</u> Encuadramientos metodológicos y perspectiva epistemológica	25
<u>1.4</u> Características del estudio	26
<u>1.5</u> Sobre los participantes de la investigación	29
1.6 Recolección de información e inmersión de campo	31
1.7 sistematización, triangulación y análisis dialógico.....	33
CAPÍTULO II.....	35
<u>2.</u> Un acercamiento al estado del arte: “Antes de los Whiteness studies”	35
2.1 Los estudios críticos de la blanquitud (critical whiteness studies)	39
2.2 Privilegios sociales de la blanquitud.....	40
2.3 La significación de la blanquitud a partir de una doble vía (antirracista o racista)	43
2.4 Descentramiento del poder blanco.....	46
2.5 Perspectivas y estudios sobre la blanquitud en Brasil y Colombia.....	48
CAPÍTULO III.....	56
<u>3.</u> Presupuestos teóricos: la raza como categoría práctica o analítica-científica.....	56
3.1 Construcción socio-histórica de la blanquitud.....	60
3.2 Aspectos étnicos-culturales de la blanquitud moderna capitalista.....	65
<u>3.3</u> La identidad blanca: principales características desde una perspectiva comparativa .	72
3.4 El racismo a la brasilera y a la colombiana.....	76
3.5 Multiculturalismo y gestión de la diversidad étnico-racial.....	82
3.6 Juventud, Acciones Afirmativas y hegemonía blanca en las universidades	89
CAPÍTULO IV	94
<u>4.</u> Perfil socio-demográfico de los estudiantes entrevistados (UNB)	94
<u>4.1</u> Perfil socio-demográfico de los estudiantes entrevistados (UDEA).....	100
<u>4.2</u> Sobre cuotas raciales en las universidades de Antioquia y de Brasilia.....	104
4.3 Entre discursos y la puesta en escena de la blanquitud en Brasilia y Medellín	112

4.4 Representaciones mediáticas de la blanquitud.....	120
4.4.1 Sobre la mediatización política de la blanquitud	125
4.5 El carácter constructivo de la blanquitud desde el ámbito familiar y escolar	130
4.6 Sentidos y significados atribuidos a la blanquitud.....	134
4.7 Blanquitudes críticas y/o acríicas	142
4.8 Blanquitudes mestizas, criollas o glocles.....	151
4.9 La ideología de lo blanco y la blanquitud desde una visión generacional	154
5. Consideraciones finales	158
BIBLIOGRAFÍA	165
ANEXO 1.	182
ANEXO 2	184
ANEXO 3	187

RESUMEN

Ortiz Piedrahita Vanessa (2018) La construcción identitaria de la blanquitud: sentidos y experiencias de jóvenes universitarios de clase media de Brasilia y Medellín. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Orientadora: Dra. Lilia Tavolaro. Brasilia, DF: UNB, 2018

La presente investigación se inscribe dentro de los estudios de la blanquitud en el contexto multicultural contemporáneo. A partir de discursos y prácticas de jóvenes estudiantes de la universidad de Antioquia (Colombia) y de la universidad de Brasilia (Brasil), se describe e interpreta los sentidos y significados que estos elaboran sobre su condición racial y étnica. En otras palabras, en este documento se estudia, la construcción identitaria y subjetiva de la blanquitud, a partir de categorías que se entrecruzan como la clase social, la etnicidad y la raza. Específicamente se utilizó un abordaje metodológico cualitativo-comparativo en el campo de las ciencias sociales. A través de entrevistas en profundidad y observaciones de campo, se logró captar el universo significativo de un grupo de jóvenes que estudian en instituciones de educación superior, impactadas en los últimos años por políticas o acciones afirmativas, que traen a colación la cuestión racial y además problematizan categorías que hasta entonces se habían naturalizado como la blanquitud hegemónica y colonial. Finalmente, se presentan algunas reflexiones y conclusiones sobre el proceso performativo y a veces contradictorio que implica el reconocerse a través de los valores de la blanquitud crítica, acrítica o mestiza en espacios tanto académicos como extra curriculares.

Palabras claves: blanquitud, juventud, identidad, clase social, etnia, raza, universidad, acciones afirmativas, multiculturalismo.

RESUMO

Ortiz Piedrahita Vanessa (2018) A construção identitária da branquitude: sentidos e experiências de jovens universitários de classe média de Brasília e Medellín. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Orientadora: Dra. Lilia Tavolaro. Brasília, DF: UnB, 2018.

A presente investigação faz parte dos estudos da branquitude no contexto multicultural contemporâneo. Com base nos discursos e práticas de jovens estudantes da Universidade de Antioquia (Colômbia) e da Universidade de Brasília (Brasil), descreve-se os sentidos e significados que eles elaboram sobre suas condições raciais e étnicas. Em outras palavras, este documento centra-se na identidade e a construção subjetiva da branquitude, com base em categorias que se cruzam como classe social, etnia e raça. Especificamente, utilizou-se uma abordagem metodológica comparativa qualitativa no campo das ciências sociais. Através de entrevistas em profundidade e observações de campo, foi possível captar o universo significativo de um grupo de jovens que estudam em instituições de ensino superior impactadas nos últimos anos por políticas de ações afirmativas que trazem à tona a questão racial e problematiza categorias até então tomadas por certo como a branquitude hegemônica e colonial. Finalmente, são apresentadas algumas reflexões e conclusões sobre o processo performativo e às vezes contraditórias que implica reconhecer-se através dos valores da branquitude crítica, acrítica ou mestiça em espaços acadêmicos e extra-curriculares.

Palavras chaves: branquitude, classe social, raça, etnia, juventude, universidade, identidade, multiculturalismo, ações afirmativas

ABSTRACT

Ortiz Piedrahita Vanessa (2018) The construction of the white identity: senses and experiences of young middle class university students from Brasília and Medellín. PhD Thesis in Social Sciences. Orientation: Prof PhD. Lilia Tavolaro. Brasília, DF: UNB, 2018.

This research is part of the whiteness studies in the multicultural and contemporary context. Based on speeches and practices by young students in the University of Antioquia (Colombia) and the University of Brasilia (Brasil), this paper aims to reflect the meanings that the students elaborate about their racial and ethnic condition. In other words, the focus of analysis is the construction of the white identity, through interrelated categories as social class, ethnicity and race. Specifically, a qualitative-comparative methodological approach was used in the field of social sciences. Through in-depth interviews and field observations, it was possible to capture the significant universe of a group of young people who study in institutions of higher education, impacted in the last years by affirmative actions, that discuss the racial question and in addition they problematize categories that had until then been naturalized as the whiteness hegemonic and colonial . Finally, it is presented some reflections and conclusions about the performative and sometimes contradictory process that implies recognizing through the values of critical, uncritical or mestizo whiteness in the academic and extra curricular spaces.

Keywords: whiteness, youth, identity, social class, ethnicity, race, university, affirmative actions, multiculturalism.

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

BID - Banco Interamericano de Desarrollo

CEPAL- Comisión Económica para América Latina y el Caribe

CESPE - Centro de Selección y Promoción de Eventos

DANE- Departamento Administrativo Nacional de Estadística

IBGE - Instituto Brasileño de Geografía y Estadística

MEN- Ministerio de Educación Nacional

MNU- Movimiento Negro Unificado

OEA - Organización de los Estados Americanos

ONU - Programa de las Naciones Unidas

OIT - Organización Internacional de Trabajo

PCN - Proceso de Comunidades Negras

UNB - Universidad de Brasilia

UDEA - Universidad de Antioquia

UNESCO -Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Caracterización sociodemográfica de los estudiantes de la UNB.....94

Tabla 2. Caracterización sociodemográfica de los estudiantes de la UDEA.....100

LISTA DE MAPAS

Ubicación geografía de la universidad de Antioquia.....	182
Ubicación geográfica de la universidad de Brasilia.....	183

LISTA DE FIGURAS O IMÁGENES

Imagen 1. Europa sostenida por África y América.....	61
Imagen 2. Adán y Eva.....	69
Imagen 3. Michael Jackson “Black and White”.....	72

AGRADECIMIENTOS

Empezaré por agradecer fundamentalmente a los estudiantes de la Universidad de Brasilia y de la Universidad de Antioquia, quienes con generosidad decidieron participar en esta investigación y compartir parte de sus historias de vida.

Agradezco de manera especial a mi orientadora Lilia Tavolaro, por su apoyo y dedicación con este trabajo. Asimismo, quisiera agradecer al profesor Cristhian Teófilo da Silva y al profesor Joaze Costa por sus comentarios sobre el proyecto pre-eliminar de esta investigación.

En términos generales, agradezco a los profesores, colegas y funcionarios del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales – PPG-ECsA/UNB, por el apoyo técnico brindado, por las charlas informarles y por supuesto por las enseñanzas compartidas.

Agradezco a mis colegas de la ciudad de Cali por escuchar y por tener interés en todo el proceso. De manera especial doy las gracias al grupo de investigaciones étnico raciales de la Universidad del Valle por permitirme participar en algunas de sus reuniones.

A mis amigos de toda la vida extendiendo un fuerte abrazo por enviarme siempre sus buenas energías: Vanessa, Alejandro y Héctor F. A los conocidos en Brasil también agradezco de manera sincera su compañía y valiosa amistad: Adriana, Lucas Mateo, Deane, Alena y Giselle.

A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil), por el apoyo financiero brindado para realizar esta investigación en un contexto comparativo.

Finalmente agradezco a mi madre, padre, hermano y tía Marina. Sin el apoyo de ustedes no hubiese sido posible este nuevo logro académico y personal.

Los agradecimientos son tantos y diversos que es posible que no pueda ser justa a la hora de reconocer el apoyo de todas las personas e instituciones que hicieron posible este proyecto. A todos mis más sinceros agradecimientos y excusas a quienes quizás momentáneamente olvide mencionar en estas breves líneas.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se enmarca en el campo de las ciencias sociales y tiene por objetivo la discusión del papel del blanco en el contexto de las relaciones racializadas en espacios universitarios en donde se han implementado acciones afirmativas como las cuotas raciales. Específicamente, se discutió e interpretó en este trabajo, la construcción identitaria de la blanquitud por parte de estudiantes que se auto-reconocen como blancos en la universidad de Brasilia (Brasil) y de la universidad de Antioquia (Colombia). Se trata de dos espacios de educación superior y de carácter público, en donde ampliamente se ha discutido en los últimos años las desigualdades étnico-raciales.

Cabe señalar que las cuotas afirmativas o “políticas de discriminación positiva” son una medida tomada para revertir el lugar subordinado que históricamente las personas calificadas como afrodescendientes o indígenas han tenido en el marco de sociedades en donde las jerarquizaciones étnico-raciales fueron y siguen siendo una impronta importante en la estructura social (Restrepo, 2009). En el caso latinoamericano y particularmente en países como Colombia y Brasil, las categorizaciones por cuenta del color de piel o la adscripción a una determinada etnia, ha conllevado desde la colonia hasta a la actualidad a que se ubique a los sujetos no blancos en un posición subordinada; cuestión que se evidencia claramente en el ámbito de la educación superior, en donde históricamente se ha negado los conocimientos pero también las corporalidades no occidentales, es decir, las no blancas (Castro-Gómez. 2005).

A pesar de la democratización de las universidades en las últimas décadas, es sabido que aún en el contexto latinoamericano existen brechas sociales difíciles de cerrar; situación que se evidencia no solo en las políticas educativas vigentes, sino también en los sujetos que hacen parte de éstas. Especialmente, en el ámbito de la educación superior, aún es posible observar en palabras de Carvalho & Segato (2002) la hegemonía de la blanquitud, la cual no sólo se expresa en el currículo occidentalizado de los cursos y carreras universitarias, sino también en sus lógicas burocráticas-administrativas y en sus docentes, quienes en mayor proporción pueden calificarse como blanco-mestizos.

Tanto en Colombia (Wade, 1997) como en Brasil (Schwarcz, 1993), las desigualdades de clase social están asociadas con el “color de piel” o la adscripción racial. En otras palabras, la pobreza generalmente se asocia con un color de piel “no blanco”, debido a los procesos históricos de exclusión y clasificación gestadas desde colonización, fortalecidas durante el siglo XIX -debido a la ideología racial- y presentes hasta la actualidad. Ser blanco en los países mencionados aún connota privilegios sociales, por tanto, resulta interesante poner el acento analítico en aquellos sujetos que se auto-identifican como blancos de clases media en la contemporaneidad, y particularmente en aquellos estudiantes que se han socializado en el marco de políticas como las cuotas raciales, puesto que, este tipo de medidas conlleva también a que el sujeto blanco se interrogue sobre el lugar social que ocupa, ya que la construcción étnico-racial siempre se afirma desde una perspectiva dialógica y comparativa.

Estudiar los significados de la blanquitud no es fácil, ya que se trata de una construcción social que se ha naturalizado, y en ese sentido, la ideología de la superioridad o de la hegemonía blanca se ha invisibilizado. En países como Colombia y Brasil y en unas de sus ciudades más representativas como Brasilia y Medellín, los estudios de la blanquitud poco se han desarrollado, debido al “mito de la mestizaje”, es decir, la idea que avala y ensalza el origen mestizo de todos sus habitantes, por tanto, se consideró por muchos tiempo inútil estudiar la blanquitud como construcción identitaria y como ideología de poder (Bento, 2003). No obstante, es menester mencionar que si bien Latinoamérica está compuesta en mayor proporción por personas mestizas, pardas y afrodescendientes, existen personas que subjetivamente se reconocen como blancas y este correlato identitario conlleva su afirmación en la alteridad. Así, pues, cuando se habla en esta investigación de categorías como “raza blanca” o “blanquitud”, no se hace alusión una cuestión dada por la naturaleza o a una ontología innata, sino que se hace referencia a una construcción social ideológica que es susceptible de analizarse en el campo de las ciencias sociales, con el objetivo de poner en tela de juicio sus representaciones y definiciones “nativas” o “cotidianas”.

Desde una perspectiva crítica y decolonial, se desarrolló la investigación aquí presentada. Esto quiere decir que epistemológicamente este trabajo se nutre de dos fuentes, primero, de los estudios críticos en el campo de las ciencias sociales que intenta visibilizar las estructuras e ideologías sociales de dominación en términos socio-históricos, y por otro lado, se aborda conjuntamente la perspectiva decolonial con el objetivo de analizar categorías como la etnicidad y

la raza y la clase social, siguen siendo formas de dominación y poder que se deben re-significar en la actualidad. Así, pues, este sería el lugar desde el cual como investigadora me posiciono en términos epistemológicos, teóricos y metodológicos. Ahora bien, es importante señalar que mi lugar como mujer racializada en el contexto colombiano y especialmente en espacios del Pacífico y del Valle del Cauca en donde he socializado casi toda mi vida, contribuyó con la elección y delimitación del problema de investigación descrito. Vivir en estos contextos en donde en mayor proporción habitan personas “afrodescendientes” o “pardas” ha conllevado a interrogarme sobre los privilegios obtenidos por mi posición como mujer blanca-mestiza y alfabetizada. Así, pues tomar conciencia de este lugar, ha permitido un giro de introspección que finalmente repercutió en la problematización de la blanquitud como construcción identitaria, a partir de los discursos y prácticas de jóvenes universitarios de clase media que se auto nominan animismos como hombres o mujeres blancas en el contexto de países altamente racializados.

Ahora bien, el presente trabajo, se organizó a través de los siguientes capítulos:

En el capítulo I, se presenta, delimita y problematiza el objeto de investigación, en términos teóricos y metodológicos comparativos. Asimismo, se muestra el interés académico y social en el que se enmarca los estudios de la blanquitud crítica y/o decolonial en el campo de las ciencias sociales.

En el capítulo II, se realiza un recorrido sobre los estudios previos de la blanquitud tanto a nivel internacional como nacional. Específicamente, se resalta y se sistematiza el aporte de esas investigaciones previas al debate académico actual, con el objetivo de vislumbrar nuevos caminos de investigación en este campo de estudio.

En el capítulo III, se detalla de manera más densa y profunda los recursos teóricos y conceptuales usados a la hora de interpretar el objeto de investigación en cuestión. Se discutió la categoría raza como concepto práctico y/o analítico; asimismo se abordó la construcción de la blanquitud como constructo étnico en el contexto capitalista y se describió la identidad blanca a partir de sus principales características. Finalmente en este capítulo se abordó aspectos estructurales del racismo colombiano y brasilero para contextualizar el problema de investigación. Cabe señalar que estas ideologías racistas se explican también dentro del marco

del multiculturalismo actual, con el objetivo de comprender el papel de la juventud universitaria y sus posiciones como sujetos racializados.

En el capítulo IV, se resaltan los elementos empíricos de la investigación en diálogo con la interpretación acaecida por la perspectiva teórica y epistemológica escogida en el marco de la presente investigación. En otras palabras, se presentan sobre todo los discursos y prácticas de los estudiantes en la universidad de Brasilia y de Antioquia sobre su propia corporalidad y en suma su propia vida como sujetos que se auto identifican como blancos dentro de ordenes jerarquizados en términos étnicos y raciales. Principalmente se discute temas como la construcción de la blanquitud desde el ámbito familiar, escolar, político, mediático, e incluso se analiza la construcción de las blanquitudes antirracistas, mestizas y las blanquitudes acríticas o poco reflexivas.

En las consideraciones finales, se discute el importante papel de la ideología de la blanquitud dentro de los sistemas raciales que perviven en Brasilia y Medellín y que particularmente se esbozan a partir de escenarios de educación superior en donde se han implementados acciones afirmativas o políticas de cuotas raciales. Asimismo, se presenta el estudio de la blanquitud como una de las maneras plausibles de visibilizar el racismo vigente en ambos contextos. En suma, se apunta aquí que a través de la visibilización y la re-configuración de la blanquitud como identidad crítica (no racista), será posible la democratización y descolonización real de dichas sociedades, las cuales se siguen caracterizando por su alto grado de segregación, exclusión y violencia por cuenta de la condición étnico-racial.

CAPITULO I

Contextualización y problematización de la investigación

Las investigaciones que se han enfocado en estudiar las desigualdades sociales a través de categorías como la etnicidad y la raza en las Américas se han centrado en estudiar las poblaciones indígenas, negras y mestizas, para señalar el lugar subordinado que históricamente estas comunidades han desempeñado dentro de la jerarquía socio-racial desde el período colonial hasta la actualidad (Quijano, 2004 & Wade, 1997). En el campo de las ciencias sociales, la blanquitud como categoría étnico-racial poco se ha estudiado, debido a su falta de enunciación social, pero también debido a su investidura como categoría “neutral”, “natural” o “normal”.

Los estudios sobre la blanquitud comienzan a realizarse en Estados Unidos desde la década de los 90 del siglo XX, y subsecuentemente se empieza a trabajar en esta línea de investigación en países como África de Sur, Australia y Brasil (Cardoso, 2010). Es decir, países que sufrieron procesos de colonización, los cuales agenciaron de manera sutil o directa diversas formas de clasificación social, a través del factor racial o étnico.

En el contexto latinoamericano y específicamente en países como Brasil y Colombia, los estudios sobre la blanquitud pueden calificarse como pioneros. Autores como Piza (2002); Bento (2003); Sovik (2004); Cardoso (2010) y Viveros (2010) han intentado visibilizar los estudios sobre la blanquitud desde una perspectiva socio-crítica. Para los mencionados investigadores, la blanquitud puede considerarse como un lugar de enunciación que denota privilegios económicos y simbólicos desde otrora hasta la actualidad.

Históricamente la blanquitud se ha asociado con valores positivos como la belleza, la inteligencia y la moral ideal; en contraste, la negritud ha sido considerada como una identidad que denota fealdad, imperfección y falta de moral. Dichas representaciones e ideologías se crearon en el período colonial y se reforzaron con las ideas del blanqueamiento racial en el siglo XIX (Sovik, 2004).

Actualmente es posible establecer que a pesar de las tendencias globales hacia el multiculturalismo y el reconocimiento en las últimas dos décadas de la diversidad étnico-racial en

los países latinoamericanos para visibilizar y proteger a las personas negras o indígenas de cualquier forma de segregación, el orden racial sigue siendo mediado por la blanquitud. Desde esta perspectiva, hoy resulta imposible olvidar que la blanquitud es aquel conjunto hegemónico de ideologías, imágenes y representaciones que de una u otra forma han contribuido a reproducir el racismo de manera inconsciente o consciente en los diferentes escenarios de la vida cotidiana (Bento, 2003).

Hoy ser blanco en países como Colombia y Brasil implica ostentar un lugar de poder en la contemporaneidad. Diversos estudios sociológicos y econométricos han demostrado que las elites blancas siguen monopolizando las esferas políticas, productivas y mediáticas (Barbary & Urrea, 2004). Por tanto, la normatividad de la blanquitud no es de extrañar, pues esta se difunde como un “ethos ideal” de comportamiento, el cual se expresa en los requerimientos que hace el capitalismo moderno a los seres humanos: capacidad de entrega al trabajo, conducta moderada-virtuosa, racionalidad productiva y búsqueda de un beneficio estable y continuo (Echevarría, 2007).

De otro lado, es posible interpretar la blanquitud como una estética corporal y como una ideología de poder, a partir de la cual, se comprenden los fenómenos humanos, ya que vehiculiza los valores de las poblaciones blancas hacia el centro de las representaciones que organizan el mundo. La blanquitud, por ende, hace parte de un discurso identitario que aunque no es nominado patentemente dentro de las categorías étnicos y raciales (como en el caso de los grupos indígenas o afrodescendientes que reivindican sus identidades políticamente) si está presente en la cotidianidad (Sovik, 2004).

Si bien muchas pesquisas en las Américas se han dedicado a demostrar los constructos sociales que marcan la diferencia de los cuerpos de “color”, pocos trabajos se han enfocado en estudiar la construcción de la identidad blanca por parte de jóvenes universitarios en países como Colombia y Brasil. Hoy los jóvenes resultan de gran importancia para analizar las construcciones racializadas, ya que éstos han sido socializados en el marco de políticas multiculturalitas, las cuales tienen como objetivo el reconocimiento de las diferencias y las identidades culturales para promover la no discriminación por razones de raza o de la diferencia cultural (Giménez, 2010).

El multiculturalismo busca la deconstrucción de los centros de poder colonial y la destrucción de los discursos racistas y excluyentes, enfatizando que el problema de nuestras

sociedades no es la diferencia racial ni étnica, sino que es la obsesión por homogenizar a todos los ciudadanos de un mismo contexto nacional (Valenzuela, 2010). Así, pues, aunque las políticas multiculturales no han resuelto de manera estructural problemas como la pobreza endémica de los pueblos indígenas y negros de países como Colombia y Brasil; si es posible establecer que algunas políticas con principios multiculturales y de justicia social como las acciones afirmativas en el contexto de la educación superior han incidido en la construcción de un pensamiento reflexivo y plural (Feres Junior & Campos, 2013)¹, sobre todo en aquellos jóvenes universitarios que han tenido acceso a una educación prolongada.

Los jóvenes universitarios no son un objeto pasivo a intervenir por políticas educativas, éstos también son agentes de cambio y movilización social (Margulis, 1998). Basta recordar que desde los años setenta del pasado siglo se destaca en todo Latinoamérica múltiples movimientos estudiantiles que buscaron no solo ser escuchados, sino que también intentaron crear perspectivas políticas y educativas alternativas a las vigentes (Arango, 2006). Por tanto, la juventud, sobre todo aquella que ha tenido acceso a la formación universitaria, se constituye en un importante actor social en los contextos actuales (Abramo & Branco 2004).

Colombia y Brasil, resultan ser uno de los casos más emblemáticos en el continente Suramericano en cuanto a las políticas de reconocimiento cultural de los pueblos indígenas y negros (Sansone, 2007). Después de 1990, ambos países se declaran como pluri-étnicos y multi-culturales y emprenden Acciones Afirmativas en el campo educativo para aquellas poblaciones que históricamente fueron segregadas y excluidas de aquellos contextos nacionales por su condición étnica y racial. Este tipo de medidas (en otro tipo de factores políticos y culturales) ha impactado

¹ Sobre el debate de las cuotas raciales se ha creado una gran controversia académica y política en los últimos años en Brasil y Colombia, y en términos generales, en aquellos países de las Américas y del Caribe en donde se han implementado. Particularmente en Brasil investigadores como Feres Júnior & Campos (2016) se preguntan si las acciones afirmativas adoptadas en Brasil desde el 2003 pueden considerarse realmente como multiculturalitas? La respuesta que los autores dan es compleja, ya que argumentan que las cuotas raciales aunque se fundamentaron bajo principios multiculturalitas (de reconocimiento y valorización de las identidades etnizadas y racializados para permitir su politización y positivización), en su implementación se tornan políticas de distribución económica para grupos vulnerables o pobres como los negros y los indígenas. Hoy entonces lo que se presenta en Brasil y en otros países no son políticas multiculturales “absolutas”, sino que se entremezclan con principios de justicia social económica; cuestión que desde el punto de vista de la presente investigación ha ayudado con el reconocimiento de la diversidad cultural brasilera y colombiana y, a su vez, ha agenciado una cierta visibilización de la blanquitud como construcción social privilegiada, hegemónica y colonial.

no solamente la construcción identitaria de jóvenes negros o indígenas, sino que también los jóvenes blancos han creado y re-formulado algunos discursos sobre sus propias condiciones raciales y étnicas.

Estudios como el Telles & Flores (2011) han señalado que gracias al giro multicultural hoy muchas personas jóvenes y con altos niveles educativos (quienes fenotípicamente podrían caracterizarse como blancos) prefieren auto-identificarse como personas pardas, mestizas o negras². Este dato es curioso, ya que en los censos de décadas pasadas la auto-identificación como blancos fue mayor (Loveman & Muniz, 2007). Por tal razón, resulta importante preguntarse qué ocurre con aquellos jóvenes que hoy si se auto-identifican como blancos ¿Acaso éstos construyen blanquitudes acríticas, o sea, racistas y segregacionistas, o por el contrario construyen nuevas blanquitudes críticas e inclusivas con los discursos y políticas multiculturales que propenden por el respeto de las diferencias raciales y étnicas?

El término “blanquitud acrítica” es usado por Cardoso (2010) para explicar la supremacía racial del blanco en Brasil, y el término “blanquitud crítica” es usado por el mencionado autor y, por otros investigadores que hacen parte de los estudios sobre la blanquitud (*whiteness studies*), para explicar las propias prácticas antirracistas agenciadas por estos grupos humanos que también han sido racializados por los demás y por sí mismos. Simultáneamente, también es posible plantear como posible hipótesis o inquietud teórica la siguiente pregunta: ¿Es posible que el discurso del multiculturalismo en el contexto latinoamericano haya construido la blanquitud como discurso crítico o no? Se trata de una inquietud que aunque se esboza en estas primeras páginas, se desarrollará a partir de todo el ejercicio comparativo propuesto en este trabajo.

Ahora bien, los estudios que se han preguntado en el campo de las ciencias sociales cómo los jóvenes universitarios viven, experimentan y se apropian de su blanquitud en el contexto de universidades públicas que han implementado acciones afirmativas, son escasos. Es por ello que en términos empíricos y teóricos, la presente propuesta de investigación se propuso estudiar los

² Según datos del instituto Brasileño de Geografía y estadística IBGE, la población que se declara como blanca en Brasil en el año 2000 cayó del 53,7% al 47,4% en el año 2010 (91 millones de brasileños blancos). De otro lado, según investigaciones como el proyecto PERLA para el 2010 en Colombia, se encontró que la identificación como negro o afrodescendiente aumentó radicalmente en contraste con años pasados, situación que demuestra al unísono el descenso de la identificación como blanco o mestizo en el contexto nacional.

sentidos, significados, y experiencias que construyen jóvenes universitarios de clases medias de la universidad de Brasilia y la universidad de Antioquia- Medellín, sobre su auto-identidad como personas blancas. Se trata de estudiar la construcción identitaria y subjetiva³ de la blanquitud a partir de categorías que se entrecruzan como la clase social, la etnicidad y la raza, con el objetivo de interpretar aquellas construcciones blancas críticas, acríicas o criolizadas mestizas.

Por un lado, se resalta Medellín por la construcción racializada de su identidad regional. La cultura de Medellín reconocida localmente como “*paisa*” reivindica una cierta pureza racial, entendida como ausencia de mezclas indígenas y negras (Viveros, 2010). Es posible pensar que la identificación regional y nacional de este grupo poblacional como poseedor de las cualidades asociadas a la blanquitud moderna (pujanza, creatividad, honestidad, laboriosidad, emprendimiento) les ha proporcionado cierto éxito económico y político dentro del contexto colombiano (Melo, 1988). De otro lado, el plano piloto de la ciudad de Brasilia aunque no promulga abiertamente una identidad racial “pura y superior”, si está habitada en mayor proporción por habitantes blancos, quienes son los mayores monopolizadores del poder económico y político en la ciudad (Abramo & Branco 2004). Además ambas ciudades constituyen casos pioneros en la implementación de cuotas raciales o acciones afirmativas (políticas con principios de justicia social y fines multiculturales)⁴ en sus principales instituciones de enseñanza superior, a saber: la Universidad de Brasilia (Carvalho y Segatto, 2004; Tavolaro, 2006) y la Universidad de Antioquia de Medellín (Gracia, 2012).

1.2 Interés socio-académico sobre los estudios de la blanquitud crítica y decolonial

Es importante emprender en nuestro contexto latinoamericano estudios sobre la blanquitud porque la falta de visibilización social sobre su hegemonía, ha contribuido precisamente con el mantenimiento de las viejas jerarquizaciones raciales donde los pueblos negros se encontraban en la base de estratificación socio-racial, seguidos de los indígenas y en la cima se

³ La subjetividad es el espacio íntimo del sujeto, a partir del cual se relaciona con el mundo objetivo, dándole sentido y resignificándolo. Por tanto, la subjetividad solo puede ser entendida, a partir de la relación singular-universal, comprendiendo entonces tal fenómeno como la unidad de lo diverso dentro de un mismo ser (Capote, 2000).

⁴ La UNB, sería uno de los ejemplos que más se acerca a los principios del multiculturalismo, parafraseando los ya mencionados autores.

encontraban los mestizos y blancos. Al parecer este tipo de estratificación aún persiste, imposibilitando en ocasiones el acceso a la educación, a la salud y a los empleos bien remunerados a aquellas personas calificadas como negras, zambas, mulatas, morenas, pardas o indígenas (Barbary & Urrea, 2004)

No es un secreto para nadie que tanto en Colombia como en Brasil, las personas afrodescendientes e indígenas aún viven en las peores condiciones sanitarias y económicas. Por un lado, dichos Estados Nacionales resaltan y reconocen a estas poblaciones por su ayuda en la construcción de las naciones tanto en el período colonial como contemporáneo. De otro lado, estas poblaciones calificadas como “subalternas” o “minoritarias” aún siguen siendo excluidas de las instancias de poder de estos países. Se trata de una ambivalencia sustentada en estereotipos racistas, los cuales en muchas ocasiones se siguen reproduciendo de manera eufemística, gracias a la idea bastante difundida en estas sociedades de que en ellas impera la misegenación, es decir, el origen mestizo de todos sus habitantes; hecho que se toma como sinónimo de armonía racial, pero que en el trasfondo oculta diversas formas de exclusión hacia las personas no blancas. Esta sería entonces una de las razones que fundamenta el estudio de la blanquitud como raza y etnicidad hegemónica. Se trata de hacer consciente el lugar privilegiado que ha tenido y que aún conserva dentro de estas naciones las personas calificadas como blancas. Solo a partir de este conocimiento se podrá emprender acciones afirmativas y pesquisas más objetivas en el contexto de las Américas. Igualmente esta enunciación ayudará a construir y moldear tanto subjetividades como intersubjetividades menos racistas en los países latinoamericanos que han sido reconocidos desde finales de la década de los ochenta y principios de los noventa como multiculturales y pluri- étnicos.

Asimismo, el compromiso político y académico de aquellos investigadores que se han centrado en las últimas décadas sobre los estudios de la llamada “blanquitud” hace referencia a la posibilidad de erigir blanquitudes críticas en nuestros espacios, con el objetivo de democratizar nuestras relaciones raciales, ya que las personas calificadas como mestizos blancos también tienen un papel importante en la construcción de las relaciones racializadas en países como Brasil y Colombia. Hay que visibilizar la blanquitud como raza y etnicidad hegemónica para hacerla más apta para el diálogo multicultural. La idea es deconstruir a partir de un ejercicio de visibilización aquellas blanquitudes acrílicas que se sustentan en ideales nacionalistas y/o neonazistas. Es sabido

que dichos ideales difunden y ostentan una supuesta “superioridad racial” que en últimas provoca nuevas formas de exclusión y segregación social.

Para autoras como Bouteldja (2017), los privilegios de la blanquitud se construyen sobre un sistema de opresión imperialista, capitalista y patriarcal occidental que ciega a la mayoría de los blancos con respecto a las presiones que generan en el mundo. Bouteldja (2017) junto con investigadores decoloniales como Grosfoguel (2017), proponen una revolución política descolonizadora que empieza por el propio sujeto blanco. Es el blanco quien tiene que descolonizarse asimismo, para construir maneras más democráticas de relacionarse consigo mismo y con el mundo. El proyecto que alude a la decolonización de la blanquitud implica una alianza política con las blanquitudes críticas y antirracistas, para así promover movimientos de-coloniales autónomos, ya que sin política decolonial y sin apoyo académico necesario, no puede haber revolución o cambio social. En palabras de Grosfoguel (2017) “esa revolución descolonial requiere de una transformación revolucionaria de la subjetividad, de los paradigmas, la ética y las estructuras de dominación” (Pp, 7). Por lo tanto, descolonizar la blanquitud no es algo que solo alude al color de piel, eso sería lo de menos; realmente se trata de una nueva epistemología; se trata de cambiar un modo eurocéntrico de ver, pensar y estar en el mundo. Está en manos del propio blanco cambiar el mundo y, por tanto, estos deben entender que para que estos conserven sus privilegios, se debe seguir explotando a millones de personas no blancas. Efectivamente, en dicho proyecto que implica descolonizar la blanquitud, tanto los mestizos como los negros y demás personas racializados del mundo entero, deberán trabajar mancomunadamente con aquellos blancos anti-colonialistas y anti-racistas (Bouteldja 2017)⁵.

La vieja estrategia de intentar blanquearse, solo es un engaño que atenúa los prejuicios y la propia incomodidad, pero en últimas no resuelve nada, sino que antes fortalece el sistema de supremacía blanca. Particularmente Bouteldja (2017), propone en su texto titulado “Los blancos, los judíos y nosotros” una política del amor revolucionario, el cual implica una nueva organización

⁵ Cabe señalar que la propuesta que alude a la decolonización de la blanquitud es un proyecto adoptado o abrazado por parte de los estudiosos de la blanquitud desde una perspectiva crítica. Algunos movimientos políticos étnicos tanto en Colombia como en Brasil también se encuentra interesados en este tipo de ideas, pero esto no quiere decir que este tipo de proyectos sea aceptado de manera homogénea por todas las personas blancas en una posición de poder, precisamente porque estas propuestas pueden dismantelar sus comodidades y privilegios. Para ejemplificar, es posible citar el contexto político de Brasil y en Colombia en la contemporaneidad, en donde las perspectivas de derecha intentan subsumir bajo su lógica una visión del mundo que en el fondo niega la diversidad.

social más equitativa, y esto implica entonces que la visión euro-centrada y blanca sobre el mundo deje de tener preminencia.

Existen proyectos descoloniales como el propuesto por Dussel (2015), donde se promueve la convivencia y la puesta en práctica de las diferentes epistemologías del mundo en la transmodernidad⁶. Este tipo de proyectos descoloniales no tomarán unos pocos años, sino algunos siglos, dado que el ego occidentalizado ha sacralizado la blanquitud por encima de todo⁷. Quizás la mayor ganancia que ha tenido no ha sido el dominio de los cuerpos no blancos ni su explotación económica, sino el dominio mental y la reproducción de sus ideologías a través de los propios “subordinados” (Fanon, 1968). Autores como los ya mencionados, hacen una invitación en pro de la descolonización y la separación de la blanquitud omnipresente que permea todas las esferas de la vida. Así, pues, descolonizarse no significa lo mismo que en el siglo XIX (independización política, económica y administrativas de los imperios portugueses y españoles), sino que involucra descolonizarse de la autoridad política de la modernidad occidental que promueve la blancura de los cuerpos y la blanquitud cultural como epitome de las libertades individuales y colectivas.

Como lo decía, James Baldwin (1968) en varios de sus ensayos, la blanquitud se fundamenta en una identidad genocida, la cual se alimenta del miedo y la paranoia sobre el supuesta “patología” de la alteridad “no blanca”. Hoy se hace necesario abandonar la ansiedad blanca que crece en occidente, con el objetivo de construir nuevas ontologías sobre el blanco, las cuales se alejen de los estereotipos infundados y comulguen de manera coherente con los modernos contextos multi y pluri culturales en los que se vive actualmente.

⁶ Término usado por Dussel (2015) para señalar o nominar a la sociedad contemporánea, capitalista, multicultural y global.

⁷ El pensamiento descolonial surge desde finales de la década de los años cincuenta del siglo XX en América Latina y el Caribe, pero no es un proyecto que solo se circunscriba a esta región del mundo, ya que hoy se trata de un proyecto global donde se estudia e interviene de manera crítica la relaciones de dominación y de subordinación producidas por la ideología de la modernidad occidental (Ballerstein, 2013). Hoy se debe resaltar que el proyecto descolonial en las últimas décadas ha intentado erigir un centro de producción alternativo para recrear nuevas maneras de pensar, vivir y desarrollar las regiones del mundo subordinadas por cuestiones de raza, clase o género, desde una perspectiva crítica y reivindicativa. En otras palabras, este proyecto o pensamiento busca el descentramiento de narrativas hegemónicas occidentales por vía de la de-construcción de esencialismos segregacionistas. Se está hablando entonces de una propuesta o de una epistemología crítica de las concepciones dominantes de la modernidad como proyecto civilizatorio blanco que no solo ha afectado a los sujetos racializados, sino al mundo entero, puesto que, la supremacía blanca se ha materializado no solo en los países que fueron colonizados sino en casi todo el mundo donde la modernidad occidental como proyecto civilizatorio ha llegado.

Finalmente, cabe señalar que particularmente en términos académicos, realizar este tipo de investigaciones contribuirá a problematizar un campo de investigación que aún está en construcción en países como Colombia y Brasil. Estudiar la blanquitud como moldeadora de las subjetividades de los jóvenes universitarios de ciudades como Brasilia y Medellín ayudará a comprender de manera más integral cómo se construye y se resignifica la identidad blanca en espacios educativos que se encuentran permeados por políticas con principios multiculturales como las acciones afirmativas o cuotas raciales para el ingreso de estudiantes por su condición de etnia o raza.

En suma, la presente propuesta de investigación intentará visibilizar aquella categoría *hegémica (la blanquitud)* que por años se ocultó en la falta de enunciación socio-académica. Esta tarea es indispensable pues parafraseando a Wray (2004), la blanquitud fue y sigue siendo un constructo ideológico opresivo que causa grandes prejuicios psicológicos y materiales para blancos y no blancos.

1.3 Encuadramientos metodológicos y perspectiva epistemológica

La presente propuesta de indagación se desarrolló a través de una estrategia metodológica cualitativa. En términos de Sampieri et al (1998) y Galeano (2004) la metodología cualitativa se caracteriza por estudiar en profundidad la subjetividad e intersubjetividad de aquellos que hacen parte de la investigación. Se trata de estudiar a las personas en sus contextos culturales, permitiéndoles interpretar a partir de sus propios conceptos y voces las realidades sociales en las que se encuentran insertos. En este sentido, se anuda tanto la perspectiva analítica del investigador (a) como la del resto de personas que participan en la indagación.

Específicamente, la presente investigación se inscribió en el marco de lo que se denomina como paradigma interpretativo-cualitativo (Guba y Lincoln, 1994). Las indagaciones que se elaboran a través de este lente epistemológico valoran las interpretaciones múltiples de la realidad, y es a partir de esta posición que el investigador (a) puede comprender de una mejor forma, la cotidianidad y la subjetividad de aquellos que hacen parte de su estudio.

En el campo de la sociología y las ciencias sociales, se considera que las perspectivas subjetivas se encuentran objetivamente condicionadas por la posición del sujeto en la distribución

del poder simbólico, económico y cultural (Bourdieu, 1998). En este caso, no se habla de estudiantes en abstracto, sino de sujetos posicionados y localizados en situaciones y contextos concretos e imbricados en las diferentes jerarquías del poder de las cuales hacen parte.

En definitiva, la presente investigación se inscribe en el marco del paradigma interpretativo de enfoque cualitativo, ya permite estudiar los motivos, emociones y significados de sujetos, es decir, que aborda o se centra en particularidades y subjetividades. Además este paradigma permite la construcción de diseños flexibles, comparativos, emergentes y semi-estructurados. El énfasis de este tipo de trabajo está en lo local, lo micro y lo regional (Galeano, 2004). Reconocer entonces que esta investigación se inscribió dentro de la lógica de un paradigma interpretativo, implica tener presente que la realidad social siempre es cambiante y, por tal razón, los sentidos elaborados por los sujetos (o en este caso por los estudiantes) sobre sus propias vivencias o prácticas, también lo son.

1.4 Características del estudio

Se realizó un estudio cualitativo de carácter descriptivo, interpretativo y comparativo. Como se mencionó en el planteamiento del problema de investigación, el objetivo de este trabajo consiste en describir e interpretar los sentidos, significados y experiencias que construyen jóvenes universitarios de clases medias de la universidad de Brasilia y la universidad de Antioquia sobre su auto-identidad como personas blancas. En suma, el objeto de análisis tiene que ver con la construcción subjetiva de la identidad racial y étnica. Se trata de un problema de investigación que se abordó desde una perspectiva multidisciplinar en el campo de las ciencias sociales, pues dicho objeto de estudio necesitó tanto de una mirada teórica como metodológica heterogénea.

La multidisciplinariedad entendida como un punto de diálogo y colaboración entre actividades disciplinares, contribuyó sustancialmente con la interpretación de aquellos fenómenos sociales que se constituyen como un objeto de investigación compartido por dos o más disciplinas. Por tanto, el término multidisciplinariedad puede ser un concepto utilizado para indicar que varios saberes disciplinares se unen en torno a un objetivo común (Santos, 2007). Así, pues el diálogo y

la integración de conocimientos de la sociología, la antropología y la historia fueron fundamentales para entender un fenómeno tan complejo como el de la construcción identitaria de la blanquitud en contextos o espacios educativo permeados por políticas multiculturales como las acciones afirmativa o las cuotas raciales. Específicamente se utilizó el enfoque histórico para contextualizar el problema de investigación aquí planteado. Asimismo se usó dicho enfoque para analizar los datos recolectados como expresión de un período particular (estudio sincrónico). En el caso de la antropología y la sociología, cabe señalar que se usó de manera conjunta aquellas teorías, conceptos y nociones que abordan la temática relacionada sobre etnicidad, raza e identidades subjetivas y colectivas.⁸

De otro lado, el ejercicio cualitativo-comparativo ayudó a desnaturalizar la blanquitud como un constructo “natural” y “universal”. Al parecer la hegemonía blanca en países como Colombia y Brasil en términos económicos y políticos está vigente, a pesar tener las mayores tasas de afrodescendientes y negros de la región latinoamericana⁹. El racismo y las desigualdades sociales en ambos países hoy resultan una constante, por tanto, resultó interesante comparar en estos dos contextos nacionales, pero sobre todo en universidades como la de Brasilia y la universidad de Antioquia, cómo se construye o resignifica el fenómeno de la superioridad blanca y cómo algunos individuos (en este caso estudiantes) se apropian o no de este tipo de discursos que no han sido ajenos a la dinámica educativa. Por tanto, la comparación se tornó en este proyecto de investigación, en un recurso fundamental para crear nuevos marcos interpretativos sobre fenómenos sociales que aunque guardan características similares, se presentan en contextos espaciales y culturales diferenciados. La comparación también permite en palabra de Bendix (1963) crear nuevos constructos teóricos debido a su capacidad interpretativa y debido a la capacidad de dismantelamiento de aquellas generalizaciones disfrazadas que se presentan como universales. En el caso de las identidades étnicas y raciales, la comparación puede contribuir de

⁸Aunque el presente trabajo se enmarca claramente en el campo de las ciencias sociales, se aclara aquí, que de manera complementaria se usó también algunos presupuestos teóricos de **la psicología social**, ya que el estudio de la blanquitud crítica comienza particularmente en Brasil a ser estudiado desde esta perspectiva disciplinar. En Estados Unidos, también la psicología social gana un protagonismo importante en este campo de estudio o línea de investigación conocida como “**The Whiteness Studies**”

⁹ El 10,6% de la población se reporta como afrodescendiente, raizal, palenquera o mulata en Colombia (Dane 2005). En Brasil se reporta 50,7 %, entre pardos / pretos según el último censo reportado (IBGE, 2010). En sur-América, Brasil y Colombia reportarían las mayores tasas de afrodescendientes. En el caso del Caribe sería Cuba con un 35% (Cepal,2015)

forma proficua con la desnaturalización de aquellas categorías que normalmente han sido tomadas por el sentido común como datos fijos y no discutibles de la realidad.

Para investigadoras como Loveman (1999) la comparación se convierte en un recurso metodológico fundamental para pensar categorías como la etnicidad o la raza. Parafraseando a la citada autora, hoy es posible estudiar la raza como una categoría práctica más que como una categoría científica. La idea es ir en contra de la esencialización de la raza que se ha hecho a partir de la creación de grupos racializados específicos y homogéneos. A partir de dichos grupos raciales (negros, blancos, amarillos, etc) los individuos han sido clasificados, bajo el supuesto de que éstos comparten un sistema propio de valores e intereses. Por el contrario, la raza como constructo social práctico desde una perspectiva comparada, debe analizarse de manera más flexible, entendiendo todas sus complejidades simbólicas en contextos geográficos e históricos particularizados.

Así pues, estudiar la blanquitud desde esta perspectiva, permitió entender que no todas las personas que se auto reconocieron como blancas tienen una misma idea sobre su posición como personas racializadas en la universidad de Brasilia o en la universidad de Antioquia Colombia. De hecho, se encontró que los estudiantes no tienen las mismas valoraciones ni intereses políticos en relación a su propio auto identificación racial o étnica. Tener presente la riqueza de los matices y de los límites de las construcciones simbólicas que elaboran los individuos, es lo que permitió analizar los casos aquí comparados.

También se plantea que la comparación más que buscar generalizaciones o leyes generales, busca la interpretación de visiones distintas sobre el mundo (Cardoso de Oliveira, 2006). No se trata de hacer inferencias o predicciones que se puedan testar con exactitud y tampoco se trata de dar algún tipo de explicación causal. La idea es estudiar en profundidad los objetos de estudio desde una perspectiva hermenéutica, múltiple e histórica. Así, pues, la comparación entre los sentidos y experiencias que elaboran sobre la blanquitud jóvenes de Medellín (Colombia) y de Brasilia (Brasil) se hizo amparada bajo ese presupuesto de la comprensión hermenéutica que implicó un diálogo flexible y profundo entre investigadora y jóvenes participantes de la investigación. No se trató de imponer de manera arbitraria solamente una visión de los discursos

obtenidos, sino que al contrario, se intentó elaborar conjuntamente esquemas de entendimiento (entre las voces de los estudiantes y la perspectiva teórica abordada en la investigación)

1.5 Sobre los participantes de la investigación

El proceso de selección de informantes implicó en términos prácticos, o sea, metodológicos, las siguientes consideraciones:

- a- Los jóvenes universitarios involucrados en el proceso investigativo participaron por iniciativa propia.
- b- Solo se tuvo en cuenta aquellos jóvenes que se auto-identificaron como blancos. No se trató de una evaluación externa y arbitraria por parte de la investigadora, sino que al contrario se privilegió la auto identificación.
- c- Jóvenes de varios cursos o carreras universitarias de la Universidad de Brasilia y de la Universidad de Antioquia. Se elaboró este criterio con el objetivo de encontrar y sobre todo de comparar una multiplicidad discursiva en el contexto de la investigación.
- d- Se tuvo en cuenta estudiantes (hombres y mujeres), con el objetivo de identificar y de comparar cómo se construye las identidades étnicas –raciales blancas, a través de la categoría sexo- género.
- e-) jóvenes oriundos de Medellín (o que hayan vivido la mayor parte de su vida en esta ciudad). Cabe señalar que se escoge Medellín no solo porque esta ciudad se encuentra poblada en mayor proporción por personas mestizas –blancas términos fenotípicos sino por la construcción socio histórica de la “**raza paisa**” (Uribe, 1965). Como ya se mencionó en el planteamiento del problema de investigación, tal construcción racializada excluyó desde el período colonial, republicano y actual, al indígena y negro dentro del imaginario de la ciudad. Asimismo, se decidió trabajar con jóvenes de esta ciudad porque en esta última se encuentra la Universidad de Antioquia; la principal institución pública educativa que fue una de las instituciones pioneras en la implementación de políticas de cuotas raciales en este país. La Universidad de Antioquia ha tenido desde la década de los ochenta un programa especial para comunidades indígenas, pero en el 2002, el Concejo Académico de

la Universidad de Antioquia por medio del acuerdo 236, reformó el plan de programas especiales, asignando dos cupos adicionales a estudiantes provenientes de comunidades indígenas, negras y raizales (Gracia, 2012). Actualmente este programa de inclusión multicultural amplió sus cupos para estudiantes negros o afrocolombianos y se constituye como un programa exitoso, a través del cual se ha creado diferentes grupos y líneas de investigaciones enfocadas no solo en estudiar los grupos que históricamente fueron subordinados, sino también los grupos mestizos y blancos.

d-) Jóvenes oriundos de Brasilia (o que hayan vivido la mayor parte de su vida en esta ciudad). Brasilia también constituye un caso pionero en cuanto la implementación de políticas multiculturales y de inclusión educativa en la UNB (Universidade de Brasilia). Específicamente en el 2003 se definió legalmente que empezaría el sistema de cuotas tanto para estudiantes indígenas como negros. Legalmente este acuerdo fue implementado en el segundo semestre del 2004. La UNB fue la primera Universidad Federal que adoptó el sistema de cuotas y fue pionera en aprobar la reserva de cupos exclusivamente para negros (Carvalho y Segatto, 2004; Tavolaro, 2006). Generalmente son los jóvenes los principales beneficiarios de este sistema de cuotas en las universidades del país. Y por ende, no solo las subjetividades de aquellos jóvenes “beneficiarios” se impacta a través de este tipo de políticas, sino también la de sus compañeros “blancos” quienes son la mayoría en este tipo de universidades.

e-) Participaron en la investigación jóvenes de clase medias, entendiendo la categoría de clase social no solo por la renta o capacidad económica, sino por la cultura académica de éstos y por los estilos de vidas característicos de sectores medios, los cuales generalmente hacen alusión a las estéticas globalizadas del mundo occidental-blanco (tecnología, viajes, imaginarios sobre la juventud y la belleza, etc). Esta categoría de clase media ha sido extensamente debatida en términos teóricos a través del factor económico, sin embargo, en esta propuesta apuntamos por una definición más holística como la propuesta por Bourdieu. Aparte de los capitales materiales y económicos que pueda tener una familia o persona, se hace necesario tener en cuenta aspectos como el habitus adquirido, o sea, los gustos, valores y consumos que forman estilos de vida y funcionan también como dispositivos enclasantes. El capital económico (bienes financieros y patrimonio) no es el único que cuenta en la reproducción de las jerarquizaciones sociales, ya que los diplomas,

conocimientos adquiridos, maneras de hablar y de presentarse en público cuentan también como aspectos de clase (Bourdieu, 1998). Asimismo, se tuvo en cuenta la propia auto-identificación de clase por parte de los propios estudiantes.

f-) Se entrevistaron 18 estudiantes en ambas universidades. En la Universidad de Antioquia (UDEA) se entrevistaron 3 hombres y 6 mujeres y en la universidad de Brasilia, se tuvieron en cuenta 5 hombres y 4 mujeres). No obstante, se hace necesario aclarar que se utilizó la idea de saturación cualitativa, es decir, que en términos metodológicos se realizaron las entrevistas necesarias, hasta que se consideró que el material recolectado fue suficiente en términos empíricos para dar respuesta al problema de indagación planteado. (Sampieri, et al, 1998).

1.6 Recolección de información e inmersión de campo

La principal técnica de recolección de información cualitativa utilizada fue la entrevista semi-estructurada. Las entrevistas se realizaron finalizando el año 2016 y empezando el 2017 a los estudiantes que hicieron parte de la investigación. Estas entrevistas se organizaron a partir de las siguientes categorías de análisis: caracterización sociodemográfica de los informantes, trayectoria educativa y familiar, auto-identidad étnico racial blanca, experiencias construidas sobre la blanquitud y significados de la blanquitud en términos políticos, mediáticos y estéticos. Las categorías surgen tanto del marco teórico como de los objetivos específicos propuestos en el anteproyecto de la indagación. Estas categorías semi-estructuradas solo fueron una guía y se complementaron con categorías emergentes como la percepción que estos tenían sobre las cuotas raciales implementadas en sus respectivas universidades, la reflexión de la blanquitud desde una visión generacional y la puesta en escena sobre la blanquitud en Brasilia y Medellín. Es importante mencionar que la guía de las entrevistas facilitó la organización de las entrevistas a partir de un hilo conductor claro, pero no implicó un proceso rígido en el que los interlocutores se entrevistaron a manera de un cuestionario cerrado. De hecho, se privilegió las percepciones de los participantes de la investigación, o sea, la voz de los estudiantes.

Ahora bien, trabajar en contextos multiculturales diferentes al del investigador requiere cuidado y rigor, porque el investigador será confrontado con códigos de comunicación y estilos de vida ajenos, para ello, se necesita crear confianza y empatía. En este caso, la situación de ser particularmente extranjera y mujer, en vez de ser un problema, quizás ayudo a que los jóvenes brasilienses tuviesen una buena disposición para colaborar y participar en las entrevistas. La curiosidad de ellos y el ser también estudiantes universitarios contribuyó favorablemente con el trabajo de campo, puesto que entendieron a cabalidad la lógica que implica el proceso de investigación y, en ese sentido, no hubo ningún tipo de tensión a la hora de explicar el procedimiento de la entrevistas o mi presencia en algunos lugares comunes.

El reconocimiento que los estudiantes hicieron de mí en términos étnicos-raciales también debe tomarse en consideración en el proceso de inmersión y de trabajo de campo. Los estudiantes me reconocieron igualmente como blanca y en el proceso de las entrevistas me pidieron que verbalizará ante ellos mi condición, a lo cual respondí auto-nominándome como una persona blanca- mestiza colombiana. Esta situación fue clave para generar mayor confianza y compromiso con el objeto de investigación, ya que como lo explica Bento (2003) citado por Passos (2013) los blancos tienden a entablar pactos narcisistas con otros blancos, generando así sistemas de identificación colectiva que terminan integrando y cohesionado. Específicamente esta situación aliviano la tensión en las entrevistas y en los encuentros, ya que los jóvenes estudiantes interpretaron que no serían juzgados o criticados, ya que compartían conmigo algunas características de la blancura y la blanquitud que si bien no implica atributos ontológicos, si connota formas de clasificación subjetivas y sociales en espacios como los universitarios en donde el debate y la politización racial forma parte de la cotidianidad.

Las entrevistas fueron hechas en portugués¹⁰ en Brasilia y no se necesitó ningún tipo de traductor o interlocutor extra. Por parte de los estudiantes de la universidad de Antioquia, también es posible resaltar mi situación como estudiante de posgrado contribuyó a crear lazos de confianza y entendimiento mutuo. Las entrevistas duraron en promedio 45 minutos y en algunas ocasiones

¹⁰ Aunque las entrevistas se hicieron en portugués en Brasilia, se traducen al español para facilitar el análisis y la homogeneidad del texto escrito. El proceso de traducción trato de ser lo más fiel posible y además implicó un trabajo de edición para excluir “muletillas” y repeticiones que dificultasen la comprensión del argumento expuesto por los estudiantes.

se contactaron en una segunda ocasión a varios de los entrevistados para ampliar percepciones que quedaron incompletas en un primer encuentro.

De manera simultánea a las entrevistas, se realizaron algunas observaciones en ambas universidades, en donde estuvieron involucrados los jóvenes que previamente decidieron participar en la investigación y se entrevistaron. De manera informal se observó como ellos interactúan en sus espacios de esparcimiento y estudio dentro de las respectivas instituciones educativas, pero también fuera de estas. Algunas de las actividades registradas a través de observación fueron participaciones en clase, participaciones en manifestaciones universitarias, participaciones deportivas y lúdicas en la universidad y también se registró sus formas de interacción en escenarios como el restaurante universitario y los bares, cuadras comerciales y “shoppings” aledaños a las instituciones educativas.

Algunas actividades de estos jóvenes se observaron de manera informal, con el objetivo de interpretar sus prácticas y estilos de vida, para contrastar lo dicho en sus discursos y lo efectivamente puesto en práctica. Así, pues, entrevista y observación son técnicas de contraste y de complementariedad que permiten ampliar el espectro interpretativo entre el discurso y la práctica real. En las actividades observadas, se focalizó la atención en la interacción de estos jóvenes con sus entornos y demás personas que aunque no fueron entrevistados, sí contribuyeron con la comprensión de sus prácticas cotidianas.

1.7 sistematización, triangulación y análisis dialógico

Como herramienta de análisis principal se utilizó la técnica documental: se revisó durante todos los años que duro el doctorado, archivos históricos, bibliotecas virtuales, artículos científicos, noticias de periódicos, tesis y libros digitales e impresos sobre dicho tema en ambos países (Brasil y Colombia). También se revisó la producción intelectual sobre el tema en Estados Unidos, ya que en este país se ha desarrollado con mayor fuerza los estudios críticos de la blanquitud. Fue imprescindible involucrar la mirada de los *whiteness studies* para entender de manera comparativa

como los modelos de racialización históricos de América del norte y del sur distan de parecerse; situación que en suma contribuyó con la profundización del objeto de investigación.

A partir de una categorización previa se organizó y sistematizó el material más importante, a partir de fichas bibliográficas. Después de registrar manualmente la información en fichas bibliográficas, se procedió a sistematizar los datos en **Atlas ti**. Se trata de un software que permite ordenar la información cualitativa a través de códigos o categorías de análisis, las cuales se obtuvieron a partir del mencionado programa y de las fichas bibliográficas elaboradas. Las categorías sistematizadas por medio de este programa fueron fundamentalmente las emergentes (ya mencionadas en el apartado anterior). Basta aclarar que el análisis no solo fue documental, sino que este primordialmente fue discursivo. O sea, que las narrativas de los informantes se convirtieron en el principal elemento interpretativo de la investigación, ya que las expresiones, las tonalidades de los discursos y los énfasis expresivos también fueron tenidos en cuenta a la hora de entender la configuración de la blanquitud. En otras palabras, las voces, discursos y experiencias narradas fueron los elementos empíricos fundamentales de la pesquisa.

Finalmente, se interpretaron los datos entre un diálogo que se construyó a través de los datos empíricos que fueron tanto narrados como observados, y el marco teórico que guió la investigación. Por tanto, las investigaciones previas, los conceptos y nociones teóricas resultaron una importante fuente, puesto que se trianguló o contrastó tanto la observación como el discurso y la información documental recolectada, para dar respuesta a las inquietudes que la investigación planteó en la fase de delimitación y problematización del objeto de estudio. Finalmente, el ejercicio de comparación exigió en palabras de Molino (1994; 2010) no sólo un intento de búsqueda de semejanzas entre los casos, sino también de diálogo con las divergencias y matices. Solo de esta manera fue posible formar una interpretación integral y comparativa del problema o tema estudiado.

CAPÍTULO II

Un acercamiento al estado del arte: “Antes de los Whiteness studies”

Desde la perspectiva de los estudios sobre la blanquitud (Whiteness studies), se realiza en el presente capítulo, un recorrido comparativo de investigaciones que han problematizado el lugar del blanco en diferentes partes de las Américas y de otros espacios o naciones, con el objetivo de resaltar el origen, desarrollo y relevancia actual de este tema de investigación dentro de las agendas académicas que competen a las ciencias sociales contemporáneas. Se trata fundamentalmente de sistematizar y de señalar las investigaciones más relevantes sobre el tema, con el objetivo de discutir y de comprender cómo el problema de indagación aquí planteado se inserta en dicha discusión y a su vez trae a colación nuevos elementos a tener en cuenta dentro de los estudios de la blanquitud en países como Brasil y Colombia, en donde el tema de discusión apenas se está afianzando o fortaleciendo.

Para empezar, es indispensable señalar que el origen de los estudios sobre la blanquitud se encuentra en Estados Unidos finalizado la década de 1990 a través de un grupo de investigaciones denominadas como los “**Whiteness studies**”. Sin embargo, ello no quiere decir que antes de los 90s no se hubiese disertado y teorizado sobre la significación social de la blanquitud. De hecho, ya se había estudiado de manera indirecta o relacional la blanquitud en los trabajos de la llamada línea de color, problematizando específicamente el lugar del blanco en la construcción de las relaciones racializadas (Mullings, 2013).

El termino blanquitud empieza a ser usado en el contexto de los estudios sobre la línea del color en contraste con el concepto de negritud. El concepto de blanquitud hace referencia a la idea que connota ser blanco en términos sociales pero también subjetivos en el marco de aquellas sociedades que son altamente jerarquizadas por cuenta de las diferencias históricas y sociales que se han construido en términos de etnia y raza. Así, pues, ser blanco ha significado una serie de privilegios sociales que han sido negados históricamente a la negritud (Mullings, 2013). Por ejemplo, la aceptación social, la ausencia de prejuicios raciales y el acceso a una educación privilegiada son características asociadas más a la blanquitud que a la negritud. Es por esta razón que los estudios sobre la línea de color y en términos generales los estudios étnicos-raciales

empiezan a visibilizar algunas clasificaciones binarias hechas con base en los grupos humanos racializados o reconocidos socialmente como blancos y/o negros¹¹.

El concepto de la línea de color se refiere específicamente al papel desempeñado por la raza y el racismo en la historia y la sociedad. Du Bois acuña este término y posteriormente es usado por otros investigadores, con el objetivo de designar la dominación racial y la explotación de unos grupos humanos nominados como blancos, sobre otros grupos de “color”. La línea de color se estableció desde el período colonial, es decir, cuando Europa decidió usar el color de piel como una razón o valor fundamental para dominar a la alteridad. En palabras de Du Bois “el problema del siglo XX es el problema de la línea de color”. (Du Bois 1935, citado por Wilson, 2011:1). Hoy en pleno siglo XXI, tal presupuesto analítico sigue siendo válido, ya que actualmente se hace imposible obviar que el poder político y económico sigue siendo ostentado y monopolizado por poblaciones que generalmente son definidas o consideradas como blancas.

La obra más citada de Du Bois, por parte de los llamados “teóricos de la blanquitud” es la investigación titulada “*Black reconstruction in the United States*” (1963). Este sociólogo e historiador de ascendencia negra describió y comprobó en su indagación que en Estados Unidos los operarios del siglo XIX recibían el mismo salario, independientemente de su raza. No obstante, la diferencias entre unos y otros se evidenciaba en las ganancias o privilegios sociales que particularmente recibían los blancos en el medio laboral debido a su identificación socio-racial.

Según los datos recolectado por Du Bois, el clima laboral era más favorable para los trabajadores blancos, ya que estos fueron tratados de mejor forma por sus jefes debido a su capital racial. Du Bois apunta a una ganancia o una ventaja de tipo social con la cual no contaban los trabajadores negros. Es por esta razón que dicha ventaja social terminaba incidiendo en la autopercepción de los trabajadores blancos, quienes en términos psicológicos quedaban capacitados para construir una identidad racial “superior”.

De otro lado, también es posible resaltar la obra de James Baldwin; escritor y ensayista Afro-Estadunidense, quien posterior a Du Bois, igualmente disertó sobre lo que significó ser blanco en Estados Unidos en el siglo XX. Publicó más de seis ensayos y novelas donde estudiaba el

¹¹ Las siguientes son clasificaciones binarias que aún persisten: Blanco/ negro; hermoso/feo; trabajador/perezoso; educado/analfabeta; racional/emocional; honesto/ deshonesto, moral/inmoral etc.

racismo y particularmente el papel o rol del blanco dentro de tal contexto segregacionista. Particularmente en su texto "On Being White and Other Lies " (1984) describe de manera magistral el significado de la blanquitud simbólica. Para Baldwin, paradójicamente, los negros tendrían mayor capacidad de entender la cultura de la blanquitud que los propios implicados, ya que las personas blancas nunca se atrevían a autoevaluarse por sus tintes paranoicos o por temores auto-infundados sobre su minusvalía o incapacidad.

Otro precursor no blanco que también es referenciado por los investigadores Estadunidenses y Británicos es Franz Fanon¹² (1968) con su reconocido texto "*Piel negra, máscaras blancas*". En esta investigación el autor muestra de manera lucida los efectos psíquicos y sociales que produce para las personas negras el despojamiento de su cultura e identidad. Abrazar la blanquitud cultural (estilos de vida blancos en términos familiares, económicos, etc) conlleva profundos conflictos internos que finalmente desembocan en el auto rechazo, ya que el Yo no se acepta, sino que al contrario se anula y se cubre con una mascara externa, la cual produce en las personas negras un deseo neurótico de aniquilar el Yo, y al tiempo produce un deseo enorme de huir de sí mismos (Fanon, 1968). Este autor caribeño de origen martiniqués, describe la relación entre colonizadores blancos y colonizados negros, quienes finalmente seden al pacto del blanqueamiento tanto físico como cultural. Este tipo de consensos fue reproducido en ocasiones de manera consciente, es decir, con fines de aceptación y acenso social, y otras veces este imperativo se reprodujo de manera involuntaria.

También es posible considerar como precursor de los estudios de la blanquitud a Albert Memi; escritor Franco Tunecino reconocido en el ámbito de los estudios de la blanquitud por sus importantes ensayos sobre el racismo y la discriminación racial. No obstante, en su obra titulada "*Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*" (1989) es donde el autor logra plasmar de manera muy nítida algunas características asociadas a la blanquitud, a partir de la descripción de las representaciones y prácticas del colonizador y de sus colonizados. Siguiendo una lógica parecida a la de W.E.B Du Bois (1963) y de Franz Fanon (1968), este escritor logra dilucidar la blanquitud en contraste con la alteridad negra. Así, pues, el foco de atención no es

¹² Aunque Franz Fanon no es reconocido claramente como autor que trabajo en la línea de los estudios de color estadounidense, si es considerado un clásico de los estudios étnicos-raciales afrocaribeños y, por ende, se reconoce como un teórico que contribuyó a definir posteriormente el campo de los whiteness studies.

primordialmente la negritud oprimida (como en términos generales se hizo en las investigaciones de principios del siglo XX), sino que la blanquitud se estudió a partir de características propias, permitiendo de este modo visibilizar los privilegios sociales que hasta entonces se habían ocultado debido a la naturalización de dicha identidad.

En el mencionado texto de Memmi (1989), los colonizadores no son retratados ni como civilizadores ni como pecadores, sino como miembros de un grupo claramente diferenciado por sus características sociales y culturales. Los colonizadores se aprovecharon claramente de su posición y poder para crear para sí mismos sentimientos de validación y superioridad; situación que repercutió de manera negativa en los colonizados, ya que éstos empezaron a naturalizar el dominio y, por ende, se auto-rechazaron. Se trata de una relación de dominación y poder en donde “el vínculo entre colonizador y colonizado es, de este modo, destructor y creador” (Memmi, 1969, p, 99). Destruyó porque afecta la estructura social y psíquica del colonizado y creador porque en términos del autor origina o crea sujetos claramente ubicados en una posición social dada de ante mano.

Cabe señalar que los estudios sobre la línea de color y los estudios enfocados en la negritud fueron los primeros en resaltar la blanquitud como construcción socio-racial, la cual tenía efectos simbólicos sobre blancos y no blancos. Este tipo de investigaciones fueron realizadas por escritores e investigadores negros principalmente, debido a la necesidad que ellos tenían de conocer, describir y entender las sociedades esclavistas dirigidas por blancos tanto en Europa como en “*el nuevo mundo*”. El interés de estos investigadores no era solo conocer las prácticas de segregación racial, sino denunciar como a pesar de los procesos de independencia acaecido en varias naciones, nunca se descolonizaron las relaciones raciales de poder por cuenta del color de piel. Solamente finalizando el siglo XX un grupo de académicos blancos de Estados Unidos, se interesan por este objeto de estudio; cuestión que conllevó desde la época hasta la actualidad a fortalecer varias líneas de investigación enfocadas a estudiar exclusivamente la blanquitud desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria. Así fue como los académicos blancos empezaron a tener una perspectiva de introspección y dejaron de centrar su mirada solo en los sujetos “subordinados”, para ahora emprender un giro epistemológico y lograr desmantelar la blanquitud como constructo ideológico

“hegemónico” y tener de este modo, la posibilidad de abolir o de resignificar las identidades blancas a partir de valores críticos¹³.

2.1 Los estudios críticos de la blanquitud (critical whiteness studies)

Desde una perspectiva multidisciplinar e interdisciplinar (psicología social, sociología, geografía, antropología, historia, crítica literaria, artes modernas, estudios culturales, lingüística, etc) los investigadores que se enfocaron en los “Whiteness studies”, intentaron no sólo formular constructos teóricos, sino que se enfocaron en la creación de nuevos lineamientos epistemológicos para analizar dicho objeto de estudio, a partir de líneas de investigación como las siguientes:

- a-) estudios socio-históricos sobre la identidad blanca y sus privilegios
- b-) blanquitud antirracistas y racistas
- c-) relación entre cultura e identidad blanca
- d-) cambios sociales que descentran el poder de la blanquitud
- f-) multiculturalismo, educación y blanquitud

Las mencionadas áreas de investigación incluyen tanto el estudio de los privilegios de la blanquitud como sus ambivalencias, frustraciones y subsecuentes procesos de racialización y etnización no sólo en el mundo estadounidense, sino en el mundo poscolonial africano, asiático y latinoamericano. Es por esta razón, que finalizando el siglo XX y comenzando el XXI se empiezan a realizar los estudios críticos sobre la blanquitud en Australia, Sudáfrica y países latinoamericanos como Brasil.

De otro lado, los estudios sobre la construcción de la identidad blanca se denominan así mismos como críticos porque traen consigo una perspectiva de análisis novedosa que conjuga la

¹³ Desarrollar una perspectiva crítica en las ciencias sociales, o en algunas de sus líneas de investigación implica tener una perspectiva de introspección y de cuestión sobre los estamentos de dominación hegemónicos. Se trata de agenciar un análisis diferenciado, con el objetivo de transformar estructuras sociales de dominación históricas.

crítica social y una práctica anti racista agenciada por los blancos y no blancos. En palabras de Mullings (2013) los teóricos de la blanquitud argumentan que a partir de tal concepción se derivan jerarquías de poder, sistemas de representación de los diferentes grupos sociales, y principalmente es el fundamento de la desigualdad étnico-racial contemporánea, debido que los constantes procesos de migración y globalización han traído consigo neo-racismos, los cuales están relacionados directamente con la manutención del poder blanco. Así, pues, hoy los estudiosos de la blanquitud deciden poner el centro de análisis una cuestión que fue estudiada de manera indirecta en el pasado. Se trata de descentrar el foco de análisis que estaba puesto en los grupos raciales reconocidos como “minoritarios o periféricos”, para entender de este modo el punto de vista de aquellos ubicados en una posición “hegemónica” o de “privilegio social”. En suma, se trata de un giro epistemológico importante, el cual pone en cuestión el lugar o papel de los blancos en las relaciones racializadas del mundo occidental. Además, este papel hegemónico de la blanquitud ha sido tomado como un punto de vista “neutro”, el cual escasamente se ha racializado y, por ende, poco se ha discutido sobre sus efectos en las organizaciones colectivas y simultáneamente en la producción de las subjetividades e inter-subjetividades en la actualidad.

2.2 Privilegios sociales de la blanquitud

Cuando se habla de privilegios de la blanquitud, se está haciendo referencia a todas las ventajas económicas, simbólicas y sociales que tienen los individuos identificados como blancos en sociedades en las que la estratificación racial y étnica fue y sigue siendo un elemento constitutivo de la organización estructural de dichas sociedades (Frankenberg, 1993). Una franja de los estudios de la blanquitud no solo señalan tales privilegios, sino que visibilizan tal categoría con el objetivo de desnaturalizarla, y por tanto, la hace susceptible de discutirse, estudiarse y resignificarse.

Hoy es innegable que el acceso a la salud, educación, empleo y vivienda son cuestiones materiales que se le han facilitado a las personas blancas debido al mayor capital económico que éstas tienen en las sociedades contemporáneas en contraste con los grupos humanos negros, quienes siguen viviendo en términos generales en las líneas de pobreza. Los efectos de la esclavitud, la

explotación salarial y el poco acceso a la educación han sido factores que han determinado condiciones precarias de existencias para las personas negras (Dyer, 1997). Y en términos sociales y simbólicos es de resaltar que los blancos están más integrados a los altos círculos culturales y educativos y, por ende, prácticas como la discriminación racial o étnica no son problemas constitutivos para ellos, ya que hacen parte de un grupo mayoritario, no necesariamente en términos estadísticos, sino en términos ideológicos (Frankenberg, 1993). Entre los teóricos clásicos que han disertado sobre los privilegios de la blanquitud, es posible citar autores como Allen (1975) Roediger (1999) Frankenberg (1993) y Dyer (1997)

El texto de Allen (1975) titulado “Class struggle and the origin of racial slavery: the invention of the white race”, describe el sistema de privilegios raciales en el contexto de las plantaciones, en Virginia del Sur desde el siglo XVII hasta el siglo XIX. Para Allen (1975), la invención de la blanquitud puede calificarse como una estrategia usada por los burgueses de la época para dividir la población y evitar de este modo el establecimiento de sistemas de solidarios entre obreros blancos y negros. Este texto es considerado pionero y clásico porque cuestiona de manera directa la construcción de la superioridad blanca como una ideología que fue elaborada intencionalmente por los capataces estadounidenses blancos para ejercer control social.

Por su parte, Roediger (1999) en el texto titulado “The wages of the whiteness: race and making of the american working class” de manera similar a Du Bois (1935) y a Allen (1975), analiza la blanquitud como una ideología que connota superioridad racial y esto influye de manera directa en la posición de clase social. Así pues, Roediger (1999) analiza la construcción de la clase Americana-Estadunidense, a partir de esta doble perspectiva analítica (raza y clase social). Para el mencionado autor no fue lo mismo en el siglo XVIII y XIX ser un trabajador negro y pobre que uno blanco y pobre. El sistema de privilegio en este caso va más allá de la cuestión monetaria, ya que la explotación laboral de los blancos se compensaba con la aceptación social. Es por esta razón que los privilegios conferidos por la cuestión racial, podrían utilizarse para compensar la alienación y la explotación de las relaciones de clase social.

Ahora bien, investigaciones como las de Frankenberg (1993), también han problematizado la construcción de la identidad blanca y los privilegios asociados a ésta condición, no sólo a partir de la cuestión racial y de la clase social, sino también a partir de la perspectiva del género. En libros

como “White women, race matters: the social construction of whiteness” (1993) la autora señala cómo un grupo de mujeres estadounidenses de diferentes profesiones, religiones y condiciones de clase, construyen sus identidades como mujeres blancas. Entre los principales hallazgos de Frankenberg (1993; 2004) se encuentra la naturalización de la blanquitud por parte de las mujeres entrevistadas, o en otras palabras, la ausencia de conciencia racial. Para esta autora, las blanquitud fundamentalmente se reconocen a partir de la ascendencia étnica o gracias a la posición de clase social. Esta situación, entonces conlleva a que la blancura no esté marcada o señalada a partir de la racialización negativa o prejuiciosa.

Asimismo, el aporte de Dyer (1997) en su ensayo “*White*”, es fundamental a la hora de teorizar los privilegios de la blanquitud. Dyer en este famoso trabajo afirma que ser blanco es la manera ordinaria del ser humano, por tanto, denota el origen y el destino de la humanidad. Hablar de un destino blanco implica no sólo poner el énfasis en las cuestiones fenotípicas, sino primordialmente en las culturales. Es a través de la cultura que se expresa aquellas representaciones sociales o ideas sobre lo que significa ser una persona “normal” o “regular”. Sobre todo en el escenario mediático (cine y fotografía) es en donde en mayor proporción se muestra la blancura o blanquitud como el patrón ideal de la humanidad. Para este autor, la blanquitud es el modelo a partir del cual todo el resto del mundo es medido y, en ese sentido, unos serán considerados como desviados y otros como válidos (Dyer 1997). Así, pues, la blanquitud es vista como la única fuente capaz de guiar a la humanidad hacia el progreso social.

Dyer (1997) también señaló de manera similar a Frankenberg (1993) que existe una no conciencia o una no visibilidad de los blancos sobre su propia condición socio-racial. La incapacidad de reconocer la blanquitud permite que los individuos blancos ignoren, el modo como la raza moldea sus vidas y, por tanto, los vuelve individuos propensos a ejercer actos racistas. La única manera de acabar con el racismo de los blancos sería hacerlos conscientes de su blanquitud, y permitir que estos poco a poco se despojen de situaciones en donde el privilegio es usado de manera estratégica para controlar la alteridad subyugada. En otras palabras, la forma más efectiva de acabar con el privilegio de la blanquitud, sería acabar con la fantasía de la invisibilidad de la raza blanca, es decir, visibilizar esta categoría para resignificarla socialmente de manera crítica o anti-racista.

2.3 La significación de la blanquitud a partir de una doble vía (antirracista o racista)

Tanto para Frankenberg (1993) como para Dyer (1997), la blanquitud se puede resignificar de manera crítica, es decir, que es posible erigir blanquitudes antirracistas. Se trata de una lógica muy parecida a la de psicología analítica, en donde solo aquello que se hace consiente es posible de entenderse y cambiarse. Asimismo, es posible enunciar que tanto Dyer (1997) como Frankenberg (1993) comparten bases teóricas y epistemológicas similares a la de los modernos estudios críticos y decoloniales, ya que este tipo de estudios también ponen en cuestión las densas estructuras hegemónicas de dominación por cuenta del factor racial.

Por otro lado, Roediger (1999) tiene una idea más radical sobre la blanquitud, ya que este propone en su texto acabar con la idea de raza y por consiguiente de raza blanca, ya que estas categorías al ser ejes estructurantes del mundo, solo conllevan a la reproducción de las desigualdades sociales. Esta situación implicaría abolir del vocabulario y de la clasificaciones sociales e intersubjetivas este tipo de identificación; cuestión que para algunos sigue pareciendo poco viable o difícil de llevar a cabo, ya que esto implicaría cambiar de un momento a otro pesadas estructuras sociales no solo a nivel de la raza, sino también cuestiones relacionadas con la clase social y el género. Abolir clasificaciones estructurantes del orden social aunque parecería una solución ideal, es realmente difícil de llevar a cabo. De hecho, actualmente, la propuesta epistemológica, académica y política que tiene más adeptos es la de Frankenberg (1993) y Dyer (1997). Se trata de propuestas que han ayudado a construir la perspectiva de la blanquitud crítica o antirracista.

Refiriéndonos particularmente a los estudios Estadunidenses más contemporáneos, cabe señalar que el tema de los privilegios sociales y la blanquitud anti-racista, sigue siendo la línea de investigación hegemónica, debido a su perspectiva revolucionaria y el impacto que ha tenido en el escenario político. Estudios como los siguientes: Case (2012), Wildman & Davis (1997) y Malot, et al (2017) siguen resaltando la necesidad de visibilizar por distintos medios o ámbitos, la blanquitud para desmontar su hegemonía y así crear nuevas blanquitudes anti-racistas.

Particularmente el estudio de Case (2012) se enfoca en mujeres blancas que promulgan el no racismo gracias a las introspección y reflexión que han hecho de su condición como mujeres

privilegiadas, o sea, blancas. No solo se resalta la esfera subjetiva o reflexiva, sino su actuar político. Por otra parte, el estudio de Wildman & Davis (1997) se enfoca en visibilizar los sistemas de privilegio que existen sobre la blanquitud. Se trata no solo de denunciar y/o rechazar los sistemas económicos hegemónicos, sino que también señala aquellas formas simbólicas que funcionan de manera camuflada en la sociedad. Y Malot et al (2014) de manera similar a Case (2012) señalan las luchas antirracistas no solo en el ámbito subjetivo, sino también en la esfera pública laboral y académica. Los autores del mencionado trabajo, más que disertar sobre los discursos del sujeto blanco, se enfocan en el análisis de sus prácticas, ya que ser blanco antirracista o racista, no es algo innato o dado de por sí, sino que es un hecho social que se construye en el día a día.

La mayoría de los estudios contemporáneos en el contexto estadounidense sobre la blanquitud, se han enfocado particularmente en la visibilización de los privilegios blancos y en la construcción simultánea de una blanquitud antirracista. Declararse o reconocerse como blanco antirracista, permite que el sujeto o la persona “blanca” se sienta más cómodo con este tipo de identificación social que por mucho tiempo se intentó ocultar bajo una máscara de neutralidad. Así, pues, el blanco antirracista ya no necesita encubrirse bajo su falsa pretensión de universalidad o naturalidad.

Los anteriores estudios han influenciado contundentemente la investigación en países como Australia, Inglaterra, pero también en Brasil y Colombia. De hecho, las recientes pesquisas latinoamericanas sobre la blanquitud, se enfocan en mayor proporción en el estudio de los privilegios y la construcción de una blanquitud crítica o antirracista en el contexto multicultural contemporáneo, dejando de lado los estudios sobre las identidades blancas racistas o neonazitas. Al respecto, es indispensable puntuar que esta última línea de investigación ha sido muy poco desarrollada en los últimos años debido al carácter sensible que connota abordar este objeto de estudio. Es muy difícil que los propios blancos decidan estudiar la blanquitud a partir de sus expresiones violentas, xenófobas y racistas. A pesar de ello, es posible resaltar como representativos del tema los siguientes trabajos: Ezekiel (1995) Blee (1991) Bonilla-Silva (2001) y Maclaren (2005). Este tipo de trabajos se han dedicado a interpretar los sentidos y motivos expuestos por sujetos blancos para autoafirmar una identidad “blanca superior”. Este tipo de identidad se caracteriza por la resistencia a los migrantes; la resistencia a las epistemologías alternativas y a las prácticas culturales no occidentales, o sea, las no blancas.

Hoy el racismo que se creía acabado pervive a través de prácticas violentas, las cuales se caracterizan por su alto grado de violencia y conservadurismo. Al parecer el nacionalismo populista que ha resurgido en varios sitios del mundo en los últimos años (sobre todo en Estados Unidos y algunos países europeos)¹⁴, se debe al miedo intensificado de la migración, lo que ha proporcionado sentimientos y prácticas racistas. Generalmente, se acuña las prácticas racistas de blancos estadounidenses y británicos a los obreros, ya que estos tienen miedo de perder su puestos de trabajo debido a la competencia latina, asiática o africana, pero investigaciones como el de William (2017) y Gurinder & Bhambra (2017), recientemente han demostrado que el nacionalismo de los desposeídos blancos se une con el nacionalismo imperial. De hecho, son los blancos con mayor capital económico quienes están fomentado políticas que incentivan el cierre de las fronteras y a su vez esto ha conllevado a incrementar la violencia racial entre blancos y no blancos. Se trata de prácticas de violencia directa en donde se ha reportado asesinatos, asedios y amenazas por parte de miembros que dicen pertenecer a grupos como el moderno Ku klux klan.

Hasta el momento, ni en Colombia ni en Brasil se reportan investigaciones que explícitamente hayan abordado la identidad blanca racista; quizás ello se deba a la ideología del mestizaje difundida desde el siglo XIX en ambos países; situación que impactado no solo las percepciones y subjetividades, sino también la investigación académica. Ese ideal de misegenación racial que aún persiste, han impedido analizar en profundidad el papel del blanco en las relaciones raciales de dichos países y los efectos duraderos y continuos del racismo o neo-racismos en la vida cotidiana. Así, pues hoy urge emprender este tipo de investigaciones para conectar el discurso académico con las nuevas formas de resistencia social que se levantan en torno a las cuestiones económicas, culturales y sociales.

¹⁴ En el contexto de la unión europea, se han realizado en los últimos años investigaciones relevantes en cuanto el acenso de las políticas neo -nazistas y anti inmigrantes como los de **Michel Wievorka y Etienne Balibar**. Estos estudios han acuñado el termino de “ **nuevo racismo**” o “**neorracismo**” para explicar que hoy más que nunca el racismo institucional, sutil, político y cultural se ha avivado, producto de los procesos de globalización, los cuales se caracterizan por las fragmentaciones culturales con respecto a la identidad. Hoy se presentan racismos globales y un retorno al antisemitismo que no solo afecta a los judíos, sino a todas las personas calificadas como no blancos. Así, pues, la esperanza de que el racismo acabará en el siglo XXI; hoy se derrumba y se plantean nuevos caminos y desafíos para intervenir y estudiar este fenómeno. Por otra parte, **Etienne Balibar (1991)**, señala que los nuevos neo racismos, se acrecientan en el contexto Europeo debido al fortalecimiento de políticas anti-migratorias que dividen a las personas entre europeos blancos y no europeos. Esta situación, hoy se considera incontrolable y paradójica, ya que gracias a las migraciones y los procesos globales, nos enfrentamos en mayor proporción con sociedades altamente mestizadas en términos fenotípicos y culturales.

2.4 Descentramiento del poder blanco

Si bien la blanquitud ha sido estudiada en mayor proporción a través de sus sistemas de privilegios; cabe señalar que en algunos países como Sudáfrica y otros países como Australia se han emprendido una mirada complementaria a dicha perspectiva, señalando particularmente que en el contexto del multiculturalismo contemporáneo, se ha emprendido un proceso de deconstrucción y de re-significación de las identidades hegemónicas blancas. Por ejemplo en países como África del sur (después del apartheid) los blancos sienten que han perdido sus privilegios, sobre todo en el escenario político (Steyn; 2004)

Investigadoras como Steyn (2004) ha señalado en algunas de sus investigaciones que actualmente existe una pluralidad de narrativas sobre lo que significa ser blanco. Particularmente tales narrativas sitúan los blancos de manera diferente en relación al pasado colonizado de esta región del mundo. El apartheid, la explotación y la violencia racial de los colonizadores blancos hacia sus colonizados negros fue una constante que se reprodujo en casi todo el continente africano y particularmente en sur-África. A pesar de la composición demográfica del país (más negros que blancos), la situación de subordinación de la población negra, fue muy difícil de superar, debido a que el proyecto ideológico de la blanquitud se impuso a través de mecanismos físicos, simbólicos, económicos y políticos.

Sólo después del apartheid y posterior a la implementación de las políticas multiculturales, el poder de la minoría blanca empieza a relativizarse. La situación actual de África del sur es que los blancos siguen teniendo el poder económico y cultural, pero su participación en la esfera política debe ser compartida también con los políticos negros. Económicamente los grandes empresarios siguen siendo de ascendencia europea y los valores blancos aún siguen siendo difundidos a través de los medios de comunicación, principalmente como aquel ideal que se debe alcanzar. No obstante, su poder no es total como si lo es en Europa, ya que los nuevos movimientos culturales están ejerciendo una resistencia fuerte a través de la implementación de modelos etno-culturales, los cuales revalorizan la pluralidad de las raíces africanas.

Steyn (2004), encontró a través de las diversas entrevistas realizadas a blancos, que estos consideran que su posición contemporánea es similar a la de los negros en el régimen anterior. Por

ser una minoría en términos demográficos, algunas personas blancas en sus narrativas expresan su descontento y su situación de segregación o de pérdida de poder. Situación que es un poco exagerada y dramática desde la perspectiva de la investigadora, pero que en el trasfondo expresa la construcción de nuevas subjetividades blancas que sienten perder el poder que por derecho heredaron en otrora de sus abuelos y padres.

De otro lado, también se evidencia en África del Sur nuevas blanquitudes críticas que no solo se afligen por la pérdida del poder, sino que al contrario movilizan nuevas formas de ser blanco. Estas nuevas blanquitudes son llamadas diaspóricas o criolizadas, ya que se habla de identidades que aunque reconocen su blanquitud, también apropian y reproducen elementos culturales del contexto surafricano (prácticas musicales, gastronómicas y religiosas de los pueblos originarios negros). Se trata de la hibridez entre lo heredado y lo local, generando formas particulares de ser blanco en el contexto multicultural de África del Sur.

También es posible evidenciar el descentramiento del poder blanco en las investigaciones realizadas en países como Australia, por autores como Hage (2004). En el artículo titulado “*Asia y la crisis de la blanquitud en el mundo occidental*”, se describe la ansiedad que sienten los blancos por la pérdida de su poder. Se trata de una crisis de identidad que han desembocado en actitudes violentas, retaliadoras y poco democráticas hacia los no blancos.

Desde 1980 se escucha el discurso del declino de los blancos en Australia porque los asiáticos han monopolizado el comercio y la vida cultural; parecería que los blancos australianos estarían perdiendo el poder de tomar decisiones políticas y económicas en su país. Las narrativas afligidas de los blancos australianos se parecen a las relatadas por Steyn en sus estudios en el contexto Sudafricano.

Al analizar las narrativas sobre el declino del poder blanco en Australia, lo que se está analizando también es una pérdida no solo de los referentes culturales de los blancos australianos, sino que también involucra la pérdida del control económico en este país. Particularmente uno de los discursos o narrativas de la crisis de la identidad blanca está asociada con las cuestiones referidas a la movilidad social, ya que los blancos de clases medias en Australia sienten que están estancados y no vislumbran en un futuro inmediato posibilidades para ascender económicamente.

Al parecer, esta pérdida de estatus económico de la población blanca también ocurre en países como Francia, Inglaterra y Estados Unidos, en donde los blancos de clases medias y bajas, se sienten desprotegidos por sus propios Estados y, por tanto, expresan abiertamente el malestar hacia las personas de ascendencia no europea; situación que de alguna manera ha permitido el resurgimiento de algunos grupos xenófobos y neo-nacistas (Willian, 2017)

Parecería que la percepción sobre el declino del poder de la blanquitud no solo ha sido experimentado por personas en situación de poder, sino por personas blancas de distintas condiciones económicas. Estos tipos de estudios demuestran como la blanquitud no solo puede analizarse a través de su posición de dominio o privilegio social, sino también a partir de la resistencia de grupos humanos calificados como “subalternos”; situación que ha sido posible gracias al contexto multicultural contemporáneo y el desmantelamiento de la blanquitud como una categoría universal y normativa. Por tanto, hoy es más difícil que las personas blancas se oculten bajo su máscara de neutralidad para no reconocer los derechos y las singularidades de los *Otros*. Cabe señalar que este tipo de estudios en Brasil y Colombia aún no se han emprendido como veremos a continuación, ya que el foco sobre los estudios étnicos raciales se ha centrado en el análisis de las políticas de blanqueamiento como proyecto de occidentalización de la sociedad colombiana y brasilera.

2.5 Perspectivas y estudios sobre la blanquitud en Brasil y Colombia

La perspectiva sobre la construcción de la identidad blanca, sus sistemas de privilegios, pero también los mecanismos que han favorecido la democratización de las relaciones raciales empiezan a ser estudiados primero en Brasil y después en Colombia desde finales del siglo XX.

Particularmente, el término o concepto que alude a la blanquitud en Brasil, ya había sido utilizado por primera vez en la obra de Gilberto Freyre; y es solamente a partir del primer lustro del siglo XX cuando este concepto empieza a ganar fuerza en el escenario académico (Moreida, 2012). A pesar que Freyre uso este término en algunas de sus investigaciones, es realmente Guerreiro Ramos considerado el precursor de este tema de investigación en el país.

Guerreiro Ramos (1957) desde una perspectiva sociológica, llamó la atención sobre la patología social del blanco brasileiro que consiste en la negación de cualquier descendencia biológica o cultural negra (Oliveira, 2010). A través de este ensayo, el autor no sólo hace una crítica a la blanquitud como imposición cultural en el país, sino que también hace una crítica a los investigadores blancos que se enfocan en el estudio de las desigualdades raciales en Brasil sin tener en cuenta su propia blancura. Así, pues, tanto Freyre como Guerreiro Ramos abren la puerta hacia el estudio de una línea de investigación muy específica sobre la blanquitud como construcción identitaria en el país (Moreira, 2012). No obstante y como se mencionó, solo a mediados del siglo XX esta línea de investigación se complejiza y se amplía posteriormente (finalizando el siglo XX y empezando el siglo XXI) con aportes interdisciplinarios como el de Edith Piza (2003), María Aparecida da Silva Bento (2003), Liv Sovic (2004), Lucio Alves Oliveira (2007), Lia Shucmann (2012) Passos (2013) y Ribeiro (2014).

Cabe señalar que el aporte de Piza (2003) es fundamental porque abre el debate de la blanquitud en Brasil desde una perspectiva crítica y contemporánea. Particularmente en el artículo “*Porta de vidro: entrada para a branquitude*”, Piza (2003) comparte la misma idea de la estadounidense Frankenberg (1993) quien argumenta que la blanquitud como raza no está marcada o es invisible, ya que las personas blancas se ven como personas no racializadas y no son conscientes ni de sus privilegios ni de sus actos racistas. Desde la perspectiva de la autora, la mayoría de las personas blancas construyen una identidad no marcada y, por tanto, obvian sus privilegios. No obstante, también existen aquellos que si son conscientes de su blancura y no están dispuestos a ceder su lugar en el marco de la estructura jerárquica de la sociedad.

Por su parte, Bento (2003) en el libro “*Branqueamento e branquitude no Brasil*”, problematiza el lugar que ocupa el blanco en las relaciones raciales de Brasil. Para Bento, los rasgos de la identidad del blanco brasileiro, están ligadas con las ideas del blanqueamiento racial. Desde el siglo XIX, el blanqueamiento se consideró la solución al atraso moral y social de la sociedad. Las elites brasileras impulsaron este proceso de blanqueamiento para justificar y legitimar su supremacía económica, social y política. En palabras de Bento (2003) el blanqueamiento en el país se construyó a partir de múltiples procesos psicosociales de exclusión moral, permitiendo juzgar con mayor dureza a aquellas personas no blancas para justificar así la explotación y deshumanización de éstas.

En el blanco hay un elemento narcisista que construye su identidad como ser universal. El narcisismo implica la construcción de la auto imagen en correlación con a la imagen del grupo al cual pertenece el individuo. Por causa de ello, nace la aversión hacia el diferente y solo se acepta y ama al similar, ya que se proyecta en el *OTRO* lo que no se es capaz de asumir en sí mismo. En otras palabras, los blancos brasileiros en el contexto del blanqueamiento racial caracterizaron a los negros e indígenas como seres desviados o patológicos, debido a características infundadas arbitrariamente como la violencia y la perversión sexual. No obstante, estas características no son innatas de estos grupos humanos, sino que son realmente aspectos que los propios blancos han negado de sí mismos. Se trata de un pacto narcicístico el cual construye el Yo como “superior” a través del proceso de blanqueamiento físico y cultural que se dio en el Brasil durante el siglo XIX y que todavía repercuten en la actualidad.

Por otra parte, Liv Sovik, parece seguir la línea estadounidense de Dyer (1997) enfocada en el análisis de los medios de comunicación y la blanquitud. Estudios como el de Sovik (2004) demuestran que los medios de comunicación tienen un importante papel en la reproducción de las representaciones sobre la blanquitud. En investigaciones como “Aquí ninguém é branco: hegemonía branca e mídia no Brasil” la autora demuestra que cuando los blancos están de manera desproporcionado en los medios de comunicación, la hegemonía de lo blanco como valor estético se impone.

Hoy la blanquitud en el Brasil reproduce el viejo deseo del blanqueamiento racial, ya no a partir de políticas públicas, sino a partir de la difusión de deseos y valores blancos a través de los medios de comunicación. Por tanto, disertar sobre la blanquitud mediática implica también tener en cuenta el lugar del negro e indio en este espacio. Así, pues, en palabras de Sovik, “la blanquitud es un discurso coyuntural y relacional en la nación” (2004).

Contemporáneamente, también se encuentra en la investigación brasileira importantes trabajos como el de Lucio Oliveira (2007) titulado “*Expressões de vivência da dimensão racial de pessoas brancas: representações da branquitude de indivíduos brancos*”. El autor discute de manera detallada la blanquitud como un constructo étnico, el cual representa la historia completa del mundo occidental. Desde esta perspectiva, la blanquitud se vuelve normativa, ya que difunde representaciones sociales, las cuales sirven como sistemas de clasificación que circulan entre los

individuos para crear objetos, ideas y valores que quedan impregnados en la memoria colectiva y, por ende, en las formas de organización del mundo.

Por parte de Shucman (2012), se destaca la tesis doctoral titulada “*Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*”. Esta tesis de doctorado discute desde la perspectiva de la psicología social la heterogeneidad de la blanquitude en la ciudad de São Paulo. Particularmente la autora analizó los discursos de personas blancas de diferentes sexos y clases sociales, con el objetivo de comprender como estos sujetos se apropian de su identidad blanca. Entre los principales hallazgos de la investigadora es posible mencionar que la categoría blanca en si misma esta sub-dividida y en ese sentido hay diferencias como el blanco real en Brasil (aquel que tiene ascendencia europea verificable a través de apellidos y apariencia física) y el blanco local o más mestizo quien vive en la ciudad de São Paulo en sectores medios. Se trata de una categoría controversial debido a su no homogeneidad, ya que incluso dentro de personas del mismo género o clase social, se encuentran divergencias importantes.

Asimismo, se hace necesario referenciar el trabajo de Passos (2003) titulado “*Um estudo sobre branquitude no contexto de reconfiguração das relações raciais no Brasil, 2003-2013*”. Esta quizás es una de las pocas investigaciones que se han realizado hasta el momento sobre juventud, blanquitude y educación multicultural en el país. Principalmente en este trabajo se describe las dinámicas raciales en una institución de enseñanza superior de São Paulo, destacando principalmente las formas y las estrategias utilizadas por los estudiantes blancos para usar y negociar su blanquitude en un contexto donde no son mayoría.

Por su parte Ribeiro (2014) en el artículo “*Relatos de branquitude entre um grupo de homens brancos do Rio de Janeiro*” analiza y hace una reflexión teórica sobre la construcción subjetiva de la blanquitude entre un grupo de hombres heterosexuales de Rio de Janeiro de clases medias y altas. Es decir, que se discute como la experiencia de la blanquitude para los entrevistados se concreta en el entrecruzamiento de jerarquías de color, género y clase social. Con dicha investigación el autor pretendió estudiar el racismo y el sexismo en la sociedad brasilera a través del estudio de posiciones estructuralmente hegemónicas (la masculinidad y la blanquitude). En suma, Brasil al ser una sociedad marcada por la colonización europea y por el racismo, la condición de ser un hombre blanco implica una serie de ventajas económicas y de estatus social que no son posibles de ocultar.

Vemos entonces a partir de las investigaciones referenciadas en el contexto brasilero, que la blanquitud ha sido discutida tanto como constructo racial como étnico. Más que analizar el declino de la blanquitud, la línea central de investigación en Brasil se han enfocado en resaltar el lugar del blanco en las relaciones racializadas de este país desde una perspectiva multidisciplinar (psicología social, sociología, antropología e historia). Asimismo, la blanquitud, sus significaciones y sus representaciones mediáticas también se han estudiado a partir de las historias de vida de aquellas personas que se consideran blancas. Es decir que han sido tres las líneas de investigación desarrolladas en Brasil hasta el momento:

1. La blanquitud como constructo socio-histórico y cultural
2. Las representaciones de personas blancas y los privilegios asociados.
3. La blanquitud y los medios de comunicación

En contraste, en Colombia el tema de investigación en mención esta menos desarrollado. A pesar que en Colombia después de la promulgación de la constitución de 1991 los estudios étnicos-raciales aumentaron, éstos se enfocaron exclusivamente en el estudio de los grupos indígenas y afro-colombianos. Si bien en dichos estudios de manera relacional también se ha teorizado sobre la blanquitud en Colombia, aún no se encuentra una línea o un centro de investigación enfocado específicamente en el estudio de la blanquitud como referente de identidad nacional o subjetivo. A pesar de ello, si se hace necesario resaltar los siguientes estudios, los cuales han abierto el tema de discusión en el país.

Entre los estudios más contemporáneos se encuentra el texto titulado “Desde un mestizaje blanqueado a un multiculturalismo tri-étnico. Raza y etnicidad en Colombia”. En este capítulo que hace parte del proyecto Etnicidad y Raza en América Latina – PERLA, se afirma que en el siglo XIX el proyecto de mestizaje en Colombia más que promulgar la aceptación de la diversidad racial, lo que se buscaba era blanquear la población generacionalmente. Se trata de un ideal similar al promulgado por países como Brasil en la misma época. De hecho, en Colombia se favoreció la migración europea blanca para aclarar las futuras generaciones y dar así una impresión de ser un país “moderno” como el caso de algunos países europeos.

La blanquitud en ese sentido siempre ha constituido un referente primordial en el contexto de las relaciones racializadas en Colombia. Desde la época de la colonia, pasando por el período

republicano y entrando a los siglos XX y XXI, es posible caracterizar a la sociedad colombiana como una sociedad profundamente jerárquica en la que la clase social y la raza han jugado un rol central en la configuración del orden social (Urrea, Vivieros, Viafara, 2014). Aunque los modelos o jerarquías socio-raciales han perdido fuerza, actualmente se sigue evidenciando formas de discriminación corporal y social. Estas formas de segregación, exclusión y racismo se basan tanto en la apariencia física como en aspectos relacionados con la identidad regional y/o cultural.

A partir de los datos recolectados por el proyecto PERLA, se evidenció que en el caso colombiano hay una ambigüedad profunda con lo que respecta a la identidad blanca y mestiza. Por un lado, no hay una diferenciación clara entre mestizo y blanco y, por otro lado, se encontró que las personas mulatas y de piel más oscura siempre tienden a identificarse con tonos más claros de piel. Se trata entonces de una auto-identidad o auto identificación que no siempre coincide con el color de piel real de dichas personas¹⁵. Así, pues, estos datos dejan entrever que a pesar de las políticas multiculturales, la blanquitud aún sigue siendo en el país un ideal valorado y deseado tanto por hombres como por mujeres, sin embargo son estas últimas quienes en mayor proporción se identifican con un fenotipo claro o mestizo - blanco. Finalmente, los datos de la encuesta PERLA en el caso colombiano indican un proceso de sobre-determinación recíproco de las variables color de piel, clase social y género a lo largo de la estructura social colombiana.

Ahora bien, la antropóloga Mara Viveros (2010) ha sido una de las pocas investigadoras en el país que se ha atrevido a hacer una indagación específicamente sobre la blanquitud en Colombia. En artículos como “Imágenes de la masculinidad blanca en Colombia. Raza, género y poder político”, se plantea de manera directa el estudio de la blanquitud a partir de un caso particular (la figura o representación del ex presidente Álvaro Uribe Vélez en el contexto de la nación). Parafraseando a Viveros en dicho trabajo “*se explora el uso mediático que hace el expresidente Álvaro Uribe de los valores asociados a la masculinidad y a la blanquitud como fuentes de legitimidad política y popular*” (2010, p. 1). El mencionado ex presidente como

¹⁵ El proyecto PERLA uso en términos metodológicos una paleta de colores usada por el entrevistador para señalar el color de piel de las personas, y fue así como se pudo contrastar la auto-declaración de cada quien y la asignación de determinado color de piel, a través del mencionado instrumento de medición o coloración.

exponente de la cultura “paisa”¹⁶, se convierte en un fiel representante de lo que significa ser un hombre blanco en el país.

Por un lado, la blanquitud en este país está relacionada con una ética centrada en valores capitalistas y es precisamente en la región de Antioquia donde estos valores se han fortalecido como ethos cultural y se han difundido a escala nacional. La blanquitud colombiana también está asociada con un ethos de comportamiento, es decir, de regulación de los propios impulsos como sinónimo de civilidad. En ese sentido, el comportamiento burocrático, el espíritu burgués y la masculinidad heterosexual se configuran como elementos claves a la hora de analizar el éxito popular y mediático del ex presidente Álvaro Uribe.

Ahora bien, la blanquitud como referente identitario en la nación, no solo hace referencia a la región antioqueña, si no que ha permeado desde el período colonial la construcción del proyecto nacional. La imagen de una nación católica, heterosexual, blanca y “moderna” se configuró desde el siglo XIX hasta hoy como una impronta valorada dentro del discurso nacional-estatal.

Recientemente se han publicado otros artículos de investigación que se enmarcan directamente en la línea de investigación sobre la blanquitud en Colombia, por un lado, es posible citar el estudio de Pérez (2017) y, por otro lado, el de Bejarano (2017). El primer estudio desde una perspectiva autobiográfica explora y explica cómo las ideologías raciales sobre la blanquitud (en ciudades como Cúcuta y Bogotá) tienen efectos concretos sobre la forma en que habitamos los espacios y cómo nos relacionamos; sobre todo en espacios escolares en donde las jerarquías que da la raza y particularmente que proporciona la blancura pueden producir distanciamientos o formas de integración social. En el 2017 se encuentra también la investigación de Bejarano que se centra en el análisis de las epistemologías blancas occidentales aún vigentes como fuente de disciplinamiento de los cuerpos y las vidas de los pueblos originarios o minoría étnicas en el país. Fundamentalmente, este trabajo propone superar los estereotipos sobre los pueblos indígenas y negros, a través de políticas y principios interculturales y de justicia social.

Si bien el tema de las ideologías raciales sobre la blanquitud en Colombia apenas está desarrollándose, no puede desconocerse los importantes aportes que han hecho aquellos

¹⁶ Paisa es un término coloquial usado en Colombia para describir a los habitantes y las costumbres de Antioquia, Caldas, Risaralda, Quindío y Norte del Valle del Cauca. Todos estos departamentos conformarían la región “paisa” del país.

investigadores enfocados en el estudio de las desigualdades sociales a través de la categoría racial y étnica en Colombia (Wade, 1997, Arocha, 2001, Restrepo, 2004, Urrea, 2004, Viveros 2012, Gros, 1997, Friedemann, 1992, Cunin, 2003). Los mencionados investigadores, al tener como foco de análisis las políticas multiculturalistas y las historias negras e indígenas, también han teorizado relacionadamente sobre la blanquitud. No obstante, es tarea contemporánea problematizar de manera más directa la ya mencionada línea de investigación sobre la blanquitud.

Hasta el momento se ha analizado la blanquitud en Colombia a través de las políticas de blanqueamiento racial de siglos pasados de manera similar que el caso brasilero. También hay indicios que intentan conceptualizar la blanquitud mestiza colombiana y la blanquitud en términos más culturales que raciales. Actualmente, se necesitan poner el acento en estudios que analicen la blanquitud desde una perspectiva interseccional, es decir, que considere no solo la blanquitud como un proyecto de occidentalización, sino también como un indicativo de clase, el cual permea de manera distinta los individuos según el género u orientación sexual con que se identifiquen. Aquí se considera que emprendiendo pesquisas más interseccionales se logrará analizar las desigualdades contemporáneas de manera más compleja. Asimismo, argumentamos y creemos que es tarea de las ciencias sociales latinoamericanas estudiar la blanquitud como aquel constructo normativo que ha creado nuevos-racismos o neo-racismos que operan incluso en el contexto globalizado y multicultural de la actualidad. Solamente de esta manera será posible dismantelar y descolonizar las viejas jerarquizaciones sociales que se sustentan en la invención de la blanquitud eurocéntrica. En el caso de la presente investigación, se establece que al estudiar de manera comparativa la construcción subjetiva de la blanquitud en contextos educativos, impactados por políticas o acciones afirmativas, lo que se busca es desnaturalizar aquellas construcciones naturalizadas sobre la raza, con el objetivo de entender que blanquitud es algo que va más allá de las fronteras nacionales y que se inscribe de manera particular en la historia de vida y en la subjetividad de cada una de las personas que han sido socializadas en regímenes jerarquizados por cuenta de construcciones raciales o étnicas.

Ahora bien, esta investigación aunque se inscribe en la línea de la blanquitud crítica, es decir, aquella que aboga por la construcción de identidades blancas no racistas en los modernos contextos multiculturales, también se nutre epistemológicamente de los estudios de-coloniales. Es por ello que en varias ocasiones se habla de la blanquitud crítica de-colonial, es decir, aquellos

estudios que tienen por interés la transformación de las estructuras de poder que siguen teniendo incidencia en los espacios periféricos neocolonialistas en donde la supremacía blanca sigue vigente, a pesar de su poca visibilización académica y social. En este sentido, la revolución de-colonizadora de la blanquitud implica poner en tela de juicio las construcciones que la Modernidad Occidental ha impuesto desde hace algunos siglos como proyecto civilizatorio de la humanidad.

CAPÍTULO III

Presupuestos teóricos: la raza como categoría práctica o analítica-científica

Responder a la pregunta ¿Qué es la raza? dependerá de si se está haciendo referencia a su acepción científica o a su acepción popular, práctica o nativa (Guimarães, 1993). En el campo de las ciencias sociales se suele usar tanto conceptos analíticos - creados por los investigadores para interpretar hechos o fenómenos empíricos- como conceptos prácticos, que son aquellos que poseen un sentido histórico y específico para los grupos humanos.

En el caso de la primera acepción, cabe señalar, que la definición de raza deviene de disciplinas científicas como la biología y la antropología física. Así como el mundo animal fue subdividido en especies, la humanidad también se sub-dividió a través de razas como la blanca, la amarilla y la negra. Desde la perspectiva del darwinismo social, la raza blanca estaría en el tope de jerarquía social, y las otras razas estarían en un estado inferior en términos de la línea de la evolución humana (Guimarães, 1993).

Ha sido entonces las ideas biológicas sobre las razas, las que han ayudado a jerarquizar las sociedades y poblaciones humanas a partir de un racismo doctrinario e ideológico no solo en Brasil sino en casi todo el mundo (Schwarcz, 1994). A partir de la ideología racial se ha creado discursos sobre el origen de la humanidad de manera arbitraria (Wade 1997). Sin embargo, las ideas naturalistas o biológicas que predominaron en el siglo XIX, son rechazadas finalizando el siglo XX por la propia investigación genética. Hoy es sabido que solo el 0,01% del genoma humano varía entre los individuos de diferentes grupos poblacionales. Independientemente del llamado que hace la genética para entender que el color de un individuo es apenas establecido por unos

cuantos genes, los cuales no tienen nada que ver con la influencia en la inteligencia, el talento artístico o las habilidades sociales; la pigmentación de la piel, aún parece ser un elemento importante de la evaluación social de un individuo (Torres, 2008)

Es precisamente la relevancia social que las personas en términos prácticos desde el período colonial hasta la actualidad, le han dado a las características superficiales del cuerpo y sus valores asociados, lo que interesa estudiar en el campo de las ciencias sociales. Si bien es cierto que la raza como categoría analítica o científica se ha desvirtuado producto de la investigación genética y gracias de la derrota del proyecto racista en la segunda guerra mundial 1939-1945, su práctica cotidiana sigue, ya que la idea de raza es con toda seguridad el invento más eficaz de dominación en los últimos 500 años (Quijano, 2009)

El uso cotidiano de la ideología racial, no sólo se utiliza para categorizar a las personas de manera positiva, sino que frecuentemente se usa para dominar, rechazar y segregar a los grupos raciales minoritarios (Bonilla-Silva, 2001). La idea de raza según esta línea argumentativa, tiene implicaciones en las relaciones sociales. Poner en cuestión la idea de raza hasta hace algunos años fue difícil debido a su naturalización, pero la raza no tiene nada que ver con la historia de la biología humana sino con las relaciones de poder (Quijano, 2009). Para las sociedades latinoamericanas aún es difícil desprenderse de la idea de raza debido a su legado colonial. A pesar de las campañas educativas sobre la deslegitimación científica y social de la categoría raza, su uso y discusión todavía sigue generando polémica.

Actualmente hay una fuerte discusión y controversia en torno del uso de la categoría raza en la investigación social (Loveman, 1999). Por un lado, se piensa que en el contexto de las investigaciones pero también de la vida cotidiana, el uso la categoría raza es inadecuado, ya que esto solo ayuda con la reproducción del racismo. Hablar constantemente de raza, contribuye solo con el fortalecimiento de las formas de clasificación racial en donde unos pocos se ubican como privilegiados (las comunidades blancas y poseedoras del poder) y consecuentemente millones de *Otros* serían los subordinados o ubicados en las jerarquías más bajas. Para investigadoras como Fields (2003), la única manera de emanciparnos o liberarnos del racismo, es dejar de usar la categoría raza; esto implicaría abolirla del vocabulario, de las representaciones académicas y cotidianas, con el objetivo de reconocernos simplemente como humanos. Empero, por otro lado, y

es el que se apuesta en esta investigación, este concepto práctico puede ayudar a visibilizar y entender las prácticas sociales de poder y dominación que aún persisten en la actualidad. Si obviamos o dejamos por fuera del análisis social este concepto, no sería posible analizar de manera integral sociedades como la brasilera o la colombiana, las cuales aún están altamente racializadas y siguen funcionando a partir de esta ideología. Asimismo, el concepto de raza es necesario para la implementación de políticas públicas y para el reconocimiento y visibilización política de la población negra e indígena en el mundo de hoy.

La población negra e indígena es discriminada a través de la categoría racial y, por tanto, solo a través de ella se puede emprender un proceso de positivización de la misma (Viveros, 2002). Resignificar formas de clasificación negativas solamente será posible si se usa la misma categoría y se revierte o transforma. No solo los académicos, sino también los movimientos políticos están apostando por dicha posibilidad y, por tanto, el uso del término raza en términos prácticos más que acabarse se rectifica. Así, pues, para autoras como Loveman (1999) es fundamental estudiar la raza como categoría práctica, ya que solo de esta forma se podrá observar con claridad cómo se ha construido la raza en términos históricos y cuáles han sido los significados atribuidos a ésta. Quedarse en el mundo ideal de las categorías analíticas, imposibilitaría ver cómo esta ideología opresora funciona en la realidad.

Autores como Wilson (1980) fueron reconocidos en el ámbito de las ciencias sociales hace algunas décadas, al proponer estudiar con mayor énfasis la clase social que la raza a la hora de analizar las desigualdades sociales. Para Wilson (1980) en la sociedad capitalista moderna lo que existe es una lucha de clases y si se acaba ésta, simultáneamente se aboliría las desigualdades raciales¹⁷. En contraste, investigadores como Lee (2005) afirman que hoy la raza sigue siendo más que nunca un factor de discriminación y de desigualdad social, sobre todo en todas en aquellas sociedades que sufrieron procesos de colonización, ya que su ideología aún sigue operando en la estructuras sociales y en las mentalidades de las personas. Por tanto, el autor propone no separar el

¹⁷ Con respecto al caso brasilero, es posible mencionar que el mito de la democracia racial hasta mediados del siglo XX hizo que las cuestiones raciales fuesen tratadas y analizadas como aspectos de clase social, invisibilizando de esta manera la raza como productora de segregación y desigualdad social (Guimaraes, 2008). Hoy desde una posición contraria, se advierte la necesidad de estudiar la raza de manera conjunta con la clase social, el género y otras formas de clasificación. Parafraseando a Hasenbalg (1979), es con base en la idea de raza que el capitalismo brasilero se pudo originar y desarrollar; ya que sin esta ideología la opresión del capital no se hubiese podido establecer tan fácilmente.

estudio de la raza y de la clase social, sino todo lo contrario, se trata de analizar ambas categorías al unísono en tanto sea posible; perspectiva que entonces se constituye en el lente teórico de la presente investigación.

Ahora bien, y con base en lo ya expuesto, el término raza se entiende en el desarrollo de este capítulo como una categoría “práctica”, “popular o nativa”, es decir, como un recurso de inteligibilidad que permite clasificar y evaluar a los sujetos a partir de factores morfológicos como el color de piel y los rasgos fenotípicos, sin embargo, no se alude a factores de orden biológico, sino que se hace referencia a la construcción social de las diferencias fenotípicas a partir de categorías históricas, sociales y culturales (Barbary O, Urrea F, 1999; Wade, 1997). En este sentido, el ordenamiento social no se define por la apariencia físico-biológica de una persona, sino por la significación socio-histórica que diversos grupos sociales le han asignado a éstas. Las formas de clasificación racial ajena y propia, aunque arbitrariamente se basen en algunos signos corporales - como el color de piel o la textura del cabello- dependen principalmente del contexto social, a partir del cual se legitiman representaciones sociales sobre dichos signos. En este sentido, la raza como construcción socio-cultural configura simbólicamente una persona y la ubica en una posición de ventaja o desventaja social.

Asimismo, las clasificaciones raciales constituyen fenómenos socialmente significativos, ya que generan prácticas, percepciones e interacciones sociales específicas, las cuales son susceptibles analizarse conjuntamente con otras categorías prácticas y/o analíticas como las de clase social o género (Cunin, 2003). Estas construcciones tampoco pueden ser estudiadas por fuera de la configuración o de la historia local y política de cada país, ya que como categoría práctica se le da un sentido simbólico en los espacios sociales y , por ende, moldea tanto las intersubjetividades colectivas como las experiencias locales e individuales (Pedraza, 2008)

En este documento se plantea que no se puede aprehender la raza en el campo de las ciencias sociales como un atributo natural de los individuos, pero sí como un atributo que en las Américas ha sido utilizado desde la colonización, los periodos de independencia y la actualidad, por los distintos grupos humanos y las instituciones sociales para producir distinciones y jerarquizaciones de corte racista, principalmente. Sin categorías “nativas” como la de “raza”, no podría analizarse de manera integral las prácticas de racismo cotidiano que aún permean los espacios cotidianos de las ciudades y el mundo. Sin la reificación o el derecho de usar esta categoría

en el ámbito de las ciencias sociales, se presentaría un racismo latente y tangente pero sin racistas, o sea, personas que ejercen actos de discriminación pero que no se nominarían o reconocerían como racistas (Bastide & Fernandes, 1959).

Finalmente, uno de los objetivos de este trabajo de investigación, a la hora de usar la categoría raza, tiene que ver con la des-naturalización de la blanquitud y de las otras formas de clasificación racial como cuestiones propias de la ontología humana y de las organizaciones colectivas. Una de las tareas de un trabajo científico en el campo de las ciencias sociales es ayudar a viibilizar perspectivas de poder que el sentido común ha normalizado y politizado, como el caso de la raza y sus diferentes tipologías o grupos. Por tanto, entendemos que la razas y como ya aquí se ha mencionado, no existen en términos biológicos, pero si en términos sociales y simbólicos; cuestión que repercute en la materialidad de la vida y en las subjetividades. Así, pues, en este trabajo no se enmarca necesariamente el análisis en términos de grupos raciales homogéneos o portadores de características innatas que comparten por pertenecer a un mismo grupo, sino que el real interés versa en el análisis de los procesos discursivos, intersubjetivos y subjetivos en relación a la propia auto-identificación racial.

3.1 Construcción socio-histórica de la blanquitud

La categorización racial en términos prácticos –políticos, se realizó a comienzos del siglo XV cuando los colonizadores blancos europeos se encuentran con otros grupos humanos llamados indios, negros o asiáticos. De ese encuentro, surge el interés por clasificar a la humanidad a partir de características pre-establecidas (Todorov; 1993; citado por Shucman 2010). Según esta lógica, a las personas negras se las caracterizó como seres patológicos y pervertidos en términos sexuales. A los indígenas se los asoció con la debilidad, enfermedad y la poca inteligencia debido a su cercanía con el impulso bilógico-natural. Y en contraste, el blanco europeo fundamentalmente fue caracterizado como civilizado debido a su religión, lengua y cultura “superior”.



Imagen 1: “Europa sostenida por África y América”¹⁸ (Blake, 1796)

Cabe recordar que desde la colonización se estableció en Latinoamérica el factor racial como el instrumento de clasificación social básica de la población, de hecho, gracias a la ideología racial se han distribuido las identidades sociales y geoculturales en el mundo entero (Quijano, 2009). Antes del descubrimiento del nuevo mundo, no se habla de razas ni en términos prácticos ni en términos “científicos”, aunque si es obvio que existieron otras formas de clasificación social igual de exhaustivas y segregacionistas.

Específicamente, la idea de raza como “categoría práctica” sirvió para legitimar la dominación blanca en el período colonial, redefiniendo así la alteridad como “india” o “negra”, con el objetivo de subordinar y explotar estos grupos culturalmente y económicamente. Los negros e indígenas esclavizados fueron relegados a los oficios más precarios de la época; esta situación entonces contribuyó para que se estableciese una distribución racista del trabajo al interior del

¹⁸ Este grabado de William Bake (1796) representa icnográficamente las desigualdades historias originadas por la colonización en las Américas. En este trabajo se retoma para representar como las construcción socio-histórica de la blanquitud aún repercute en los contemporáneos Estados pluri -étnicos y multiculturales. Tomado de: Johnson, St. Paul’s Church Yard, London, Stedman, John Gabriel, 1744-1797. <http://imagologo.tumblr.com/post/41837220319/europa-sostenida-por-africa-y-am%C3%A9rica-grabado-de> (consulta realizada 22-07-2018)

capitalismo colonial. Por tanto, sobre esta idea de raza se fundó el eurocentrismo del poder mundial capitalista y la división social del trabajo (Quijano, 2004; 2009).

Históricamente la racialización con base en el color de piel y los rasgos físicos se ha hecho para todos los grupos humanos en el contexto brasilero y colombiano. Al parecer quienes principalmente han sido racializados, son aquellos grupos humanos explotados, subordinados y poco valorados (indígenas y negros). De hecho la racialización se utilizó para justificar la explotación y deshumanización de estas personas desde el período colonial (Fridemann, 1984). Cabe señalar que la clasificación práctico-política que se hace en el período colonial sobre los distintos grupos humanos, posteriormente se fortalece en el siglo XIX con base en diferentes corrientes científicas como el darwinismo social, el positivismo y el naturalismo (Swarchz, 1997)

Dicha clasificación científica, no sólo se basaría en una cuestión físico-corporal, sino que cada raza se asoció con el desarrollo de determinados valores morales, psíquicos e intelectuales. En ese sentido, la raza blanca se relacionó con valores positivos y la raza negra se caracterizó a través de valores negativos. Así, pues, es posible establecer que el determinismo racial o el llamado darwinismo social, partiría de una concepción ontológica sobre las razas humanas, ya que consideró cada raza como distinta, única e inmutable y, por tanto, el cruce entre éstas desencadenaría en la degeneración de la especie humana (Da Matta, 1999).

En el caso brasilero, por ejemplo, el político y Conde Gobineau a finales del siglo XIX, desaconsejó la implementación de políticas públicas que tenían por objetivo la misegenación de las razas, dado que este tipo de prácticas degenerarían el pueblo brasilero con el paso del tiempo. Este personaje (cónsul de Francia y amigo de Pedro II) desde una perspectiva racista, estableció que Brasil en 200 años caería en la decadencia total, ya que desde la perspectiva del mencionado ex cónsul, las razas se debían conservar en el estado más “puro” posible (Da Matta, 1999).

Empero, otros políticos de mayor influencia si propiciaron las políticas de miscegenación como la única solución o la única alternativa al atraso moral. Se trató entonces de políticas autoritarias que intentaron blanquear generacionalmente la población en Brasil (Swarchz, 1997). En el caso colombiano también fue utilizada dicha estrategia, con el objetivo de modernizar este país, pero cabe aclarar que no se trataba solamente de una cuestión racial, sino también de una evolución en términos culturales. La hidalguía y el respeto entonces se medían no solo a través de

la corporalidad blanqueada, sino también a partir de la educación, la indumentaria, las prácticas de aseo y, en suma, a partir de los modales blancos-occidentales (Wade, 1997; Pedraza, 2008)

Las políticas eugenésicas en ambos países aunque no fueron aplicadas en su sentido literal, si se evidenciaron a través de las políticas de blanqueamiento.

“La palabra Eugenia en su sentido etimológico significa origen, evolución, buen linaje. La ciencia de la Eugenia fue desarrollada por Francis Galton en Inglaterra en el siglo XIX bajo la influencia de la lectura del origen de las especies de Darwin. El primo de Darwin, o sea Galton, creía que las capacidades humanas tenían que ver más con la herencia que con la educación” (Torres, 2008, pp7).

En Latinoamérica estas ideas se re-adaptaron un siglo después, estableciendo que no solo la cuestión física importaba, sino que también debía existir un proceso de adaptación cultural de los pueblos “minoritarios” a la sociedad civil hegemónica, o sea, la población blanca-mestiza. En Brasil, por ejemplo, varios médicos emprendieron campañas para difundir las ideas eugenésicas; y finalmente tales campañas culminaron en la fundación de la sociedad eugenésica de São Paulo en 1918 (Torres, 2008). El hombre ideal que buscaba dichas ideas eugenésicas debía ser obviamente de piel blanca, de cabellos y ojos de color claro, de labios pequeños y nariz aguileña o recta y de estatura alta. Y en términos culturales, se idealizó el hombre hábil en el mundo de la política, las ciencias biológicas y la economía.

Después del término de la segunda guerra mundial la Eugenesia fue desacreditada como práctica científica, sin embargo, sus ideas se traslaparon y se resignificaron a través de las políticas migratorias de blancos europeos en varios países de las Américas y, por supuesto, influenciaron países como Brasil y Colombia.

En Brasil, la idea de proteger la pureza racial aumentó desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, pues las elites de este país empezaron a preocuparse por la presencia mayoritaria de personas negras en su territorio, ya que se pensaba que estos grupos poblacionales limitarían el desarrollo de la sociedad. Muchos científicos y políticos de la época, inspirados por el crecimiento de las ideas eugenésicas intentaron prevenir la inmigración de africanos, pero también de asiáticos.

El caso Colombiano, no fue tan diferente al Brasileño, ya que en 1922 se acepta la ley sobre “*inmigración y colonias agrícolas*”. El presidente Laureano Gómez rescataba que en el

espíritu español se debía buscar el progreso étnico y racial (Carrizosa, 2013). Aunque el proceso de migración europeo hacia Colombia no fue tan efectivo como en otros países del cono sur de América; esa idea de blanquitud como formadora de la identidad nacional fue muy significativa y, por tanto, influyó también en el pensamiento moderno de este país (sobre todo en ciudades centrales como en Medellín y Bogotá) (Gil, 2010 & Viveros, 2010).

Hoy en Brasil y Colombia poco se habla de la racialización del blanco, ya que cuando se habla de raza o etnia, se alude más a la población negra o indígena. Al referirse siempre a una persona blanca, más que hacerlo por su color de piel, siempre se hace a partir de su nombre o sus títulos profesionales; en cambio la nominación de la alteridad es hecha fundamentalmente a partir de sus características físicas y sus especificidades culturales, y es por eso que algunas autoras como Frankenberg (2004) y Piza (2002) hablan de la blanquitud no marcada. La naturalización de la blanquitud ha conllevado a pensar que el hombre blanco es el modelo universal de la humanidad y, por tanto, este no necesita andar declarando públicamente ni políticamente lo que ya se sabe que es (Oliveira, 2012).

Ahora bien, cuando se habla de blanquitud en términos raciales, no sólo se hace referencia al color de piel o los rasgos del rostro de determinada persona o grupo poblacional. En el fondo, se está haciendo mención a todo el contenido simbólico e ideológico atribuido a éste. Por tanto, es posible definir la blanquitud como todo lo relativo a la “raza” blanca, la cual se configura en contextos específicos en términos históricos, sociales, políticos y culturales (Manzanares, 2013). Se trata de una identidad racial que en ocasiones se ha visibilizado y en otras se ha invisibilizado, permitiendo así conservar su hegemonía dentro de los diferentes Estados nacionales y sus respectivas regiones o ciudades. Por tanto, no es posible olvidar que la ideología de la blanquitud como “raza superior” o “hegemónica” ha sido responsable de los múltiples procesos de racismos que se han emprendido tanto por parte de las instituciones estatales como por parte de sus propios ciudadanos quienes día a día se han encargado conscientemente o inconscientemente de emprender acciones de segregación, exclusión y racismo.

Ahora bien, cuando se conceptualiza la blanquitud como ideología hegemónica, se está retomando la idea de Gramsci (1978), al entender la ideología como un recurso simbólico, el cual se utiliza para obtener el dominio cultural en determinados espacios y contextos históricos. En el caso del presente texto, se hace referencia a la ideología racial, como aquella idea hegemónica que

legítima la existencia de razas humanas, las cuales se organizan jerárquicamente. En el tope de la jerarquía se encuentra la raza blanca y en la base se ubicaría la raza indígena y negra. Se trata de una ideología racial que se legitimó desde el período colonial en Latinoamérica y se fortaleció con base en las ideas científicas del siglo XIX, y hoy aún son reproducidas de manera indirecta por algunas políticas multiculturalistas en el actual sistema capitalista.

3.2 Aspectos étnicos-culturales de la blanquitud moderna capitalista

Específicamente en el contexto latinoamericano moderno, los grupos étnicos minoritarios se han visibilizado a partir del giro jurídico y multicultural que se expresó en las nuevas Cartas Constitucionales de los países de la región desde finales de la década del 90 del anterior siglo (Gros, 1997). Este cambio constitucional propició el reconocimiento de la diversidad étnica y, por tanto, los estudios sobre estas comunidades empezaron a tomar fuerza. En contraste, la cultura hegemónica blanca ha estado invisibilizada y poco se ha estudiado (Ware, 2004). No obstante, los grupos blancos también pueden ser estudiados, a partir de aquellas formaciones y producciones híbridas y multifacéticas que permean los contextos globalizados, capitalistas y urbanos de la actualidad (Echavarría, 2007; León, 2008).

La etnización implica atribuir características específicas a grupos o colectivos humanos. Por ejemplo, una colectividad de individuos es susceptible de diferenciarse por su especificidad socio-cultural, la cual se expresa a través de atributos de carácter lingüísticos, religiosos, económicos o actitudinales. Lo particular de la etnicidad blanca es que esta no necesita de una bandera política para organizarse, pues se encuentra dada de antemano. En palabras de Oliveira (2012) la etnicidad blanca está representada a través de la historia del propio mundo occidental.

Hoy resulta un desafío hablar de la cultura blanca-hegemónica en términos homogéneos. Empero, autores como Echavarría (2007) han señalado que la blanquitud en los contextos occidentales se expresa a través de los valores capitalistas, y a través de las ideologías asociadas con la razón moderna europea. Para Echavarría (2007) el origen de la vida moderna se construyó a partir de las sociedades blancas de Europa. De hecho, la apariencia y la cultura de los pueblos europeos se ha asociado desde hace siglos con la capacidad ideal de producción material que no

sólo es apta para la supervivencia de los individuos, sino para la construcción de una cultura humana superior, la cual se expresa o se expone a través de los ideales de civilidad y modernidad del continente europeo.

La razón moderna de Europa ha sido considerada como la única fuente de sabiduría y poder, desprestigiando así otras formas de racionalidad y de conocimiento como las africanas, asiáticas o americanas (Mignolo 2000; Grosfoguel, 2008)¹⁹. A través de los procesos de colonización europea sobre los otros continentes, se logró imponer la razón occidental en detrimento de otras formas de conocer el mundo y, dado a ello, es posible expresar que la razón tiene color, es decir, el blanco occidental (León, 2008)

El hombre moderno y monopolizador de la razón se ha representado como aquel hombre heterosexual y letrado quien se ha desempeñado en el campo de los conocimientos científicos o políticos. La blanquitud históricamente se ha asociado con aquellas características que tienen que ver con la sabiduría y la civilidad (León, 2008). Estas características definen al hombre universal y, por tanto, se construyen en oposición a la alteridad no blanca, es decir, aquellas otras culturas que se deben asimilar o aculturar, ya que se consideran inferiores.

Para muchos científicos sociales, la modernidad es un hecho propio de Europa. No obstante, esa modernidad solo puede ser nominada así en oposición a la alteridad racial y étnica de los pueblos subordinados como los latinoamericanos, africanos y asiáticos. La modernidad europea sólo existe en relación dialéctica con lo No Europeo (Dussel, 1994). Los europeos se reconocieron a sí mismos como el centro de la civilización, dominando al Otro, y estableciendo de esa manera una relación jerárquica de dependencia y poder (Castro-Gómez, 2005). Para los filósofos clásicos²⁰, la Europa cristiana nada tenía que aprender de otros mundos; de otras culturas, ya que ésta tenía un principio propio y no era más que su propia autorrealización (Dussel, 1994). Así, pues, el

¹⁹ Históricamente los fenómenos socio-políticos y económicos de las naciones que conforman el Sur Global siempre fueron estudiados e intervenidos desde una perspectiva eurocéntrica. Se trata de una situación que no es de extrañar, si recordamos el origen colonial de la mayoría de estos países. La imposición de marcos legales europeos como la imposición de perspectivas ontológicas y epistemológicas a partir de las cuales se ha organizado las naciones no céntricas, fue y sigue siendo el común denominador de la historia de dichos países.

²⁰ A partir del pensamiento de Descartes, se puede establecer que lo universal se piensa como un conocimiento objetivo que va más allá del tiempo o el espacio. Se trata de una filosofía genérica que no tiene en cuenta los conocimientos no europeos. De manera similar, filósofos como Kant y Hegel piensan en un conocimiento universal, el cual es estrictamente originario del pensamiento europeo (Dussel, 1994; Grosfoguel, 2008).

eurocentrismo empieza a gestarse desde los intelectuales y posteriormente dicho eurocentrismo es difundido como dogma y estilo de vida incuestionable. Por tanto, los únicos “modernos” serían aquellos que habitaban la Europa cristiana de la época, pero también de la actualidad.

Particularmente, los europeos ibéricos construyeron sus subalternos, es decir, los grupos humanos originarios de las Américas para erigirse como representantes de la modernidad. Al estar por siglos, sobre todo los españoles dominados por grupos musulmanes; los primeros intentaron liberarse del yugo de la subordinación, proyectando²¹ su minusvalía en los Otros diferentes. Al encontrar un nuevo objeto de inferiorización y explotación (indígenas y negros esclavizados) los pueblos ibéricos lograron empoderarse económicamente y simbólicamente, erigiéndose a sí mismos como individuos “blancos” y “modernos” quienes tenían por misión civilizar los territorios salvajes y ásperos de las Américas.

Cabe señalar, que quienes se consideraban realmente modernos y blancos en el contexto europeo eran aquellos que habitaban el norte de dicho continente (países de lenguas germánicas y eslavas). Hablar en el siglo XV de la hegemonía del mundo ibérico es una miopía eurocéntrica, en palabras de Dussel (1994), pues tanto españoles como portugueses fueron considerados poco blancos debido a la cercanía con el continente africano y por las mezclas entre ibéricos y moros. Los colonizadores españoles y portugueses en el siglo XV también fueron desprestigiados por sus lenguas y posición económica periférica en la Europa de la época. Sólo con la expropiación de las Américas es que dichos colonizadores logran erigir un nuevo sistema de jerarquización socio-racial y socio-étnico en el nuevo mundo, donde los europeos ibéricos pasan a ubicarse en el tope de la jerarquía social, ya que inferiorizaron a los pueblos nativos tanto por su color de piel como por no poseer una identidad ni cristiana ni moderna.

La identidad moderna elimina cualquier identidad tradicional entre comillas, porque estas identidades obstaculizan la circulación de mercancías, o sea de capital. En el nuevo mundo se empieza a gestar un capitalismo incipiente gracias a la explotación de mano de obra esclava (Quijano, 2004). La identidad nacional de los países de América Latina demanda la blanquitud de sus miembros, a pesar de no ser naciones compuestas mayoritariamente por blancos. La única manera de civilizar y modernizar las Américas fue a través de la imposición de la cultura y sobre

²¹ La proyección es un concepto psicoanalítico que usa Dussel para explicar cómo las personas proyectan inconscientemente o atribuyen sus defectos en Otros, ya que tales defectos, no se pueden reconocer en sí mismos.

todo, a través de la imposición del sistema económico de los colonizadores “blancos”. (Quijano, 2004)

Hoy no se podría hablar del capitalismo sin considerar la relación entre el desarrollo económico europeo y el desarrollo material de otros pueblos no “blancos”. Hay que recordar la estrecha relación que existe entre el colonialismo, la modernidad y capitalismo étnico de la blanquitud (Dussel, 1994; Echevarría, 2007). Particularmente, cuando se habla del capitalismo Europeo, se hace referencia no únicamente a un modelo económico basado en la propiedad privada y en la libre circulación de mercancías, sino que se hace referencia a un modelo cultural que organizó a través de un esquema rígido, estilos de vida homogéneos que se expresan a través de ideales de consumo, bienestar e individualidad. Es en el contexto del capitalismo de los pueblos blancos que se crean las ideas de un orden ético-civilizatorio como condición de la humanidad moderna (Echeverría, 2007).

Específicamente Echeverría Bolívar (2007) retoma las ideas de Weber (2003), para mencionar que el capitalismo moderno crea una ética productiva, la cual exige a los individuos sacrificio, abnegación y entrega al trabajo. Hay una imposición de un ethos económico que los individuos deben seguir a partir de la racionalidad productiva y la conducta moderada y virtuosa (Weber, 2003). Para este autor el éxito profesional, la racionalidad, el control de los impulsos biológicos y la moral burguesa enfocada hacia fines productivos, constituye algunos referentes de la blanquitud que se construyen a través del ideal del hombre moderno en Europa.

Asimismo, la cultura de la blanquitud enseña valores tanto comportamentales como socioeconómicos que hombres y mujeres interiorizan y reproducen casi de manera mecánica en la cotidianidad. A partir de estos valores se juzga una cultura como desarrollada o sub-desarrollada, por tanto, dentro de este esquema de la blanquitud, las culturas asiáticas, africanas y, por supuesto, latinoamericanas se rechazaron. Quizás por causa de este rechazo, las elites latinoamericanas particularmente intentan adherirse a los ideales y a las normas de la blanquitud eurocéntrica. En el siglo XIX en países como Colombia (Wade , 1997) y Brasil (Sovik, 2000), la formación de los Estados nacionales se realiza a partir de la invención de la blanquitud. Desde esta perspectiva, las características asociadas a la apariencia y a la cultura blanca sirvieron como argumento para estructurar identidades nacionales, las cuales sirvieron como fundamento de las políticas públicas de distribución del poder.

Actualmente, no solo se evidencia una monopolización de las fuentes de poder económicas y políticas por parte de los grupos blancos en Colombia y Brasil, sino que también los valores de la blanquitud moderna se difunden y fortalecen a través de los medios de comunicación, los cuales se encargan de difundir estéticas corporales, imaginarios sobre la juventud y prácticas identitarias que muchas veces no comulgan con las identidades culturales no blancas (Sovik, 2004; Ortiz & Tavolaro, 2015)

En el mundo del arte también es posible evidenciar la exaltación de la blancura y la blanquitud moderna capitalista. Las obras más importantes del mundo contemporáneo no sólo han sido hechas por hombres blancos europeos, sino que también representan un canon estético propio, excluyendo así otras identidades culturales y otras corporalidades no blancas (Eco, 2004). Incluso las imágenes religiosas-católicas que aluden por ejemplo a la representación de Adán y Eva están plagadas de una blanquitud que no es exclusivamente corpórea sino que también es simbólica, ya que representa la más alta pureza espiritual a través de un halo de inocencia y virtud (Echeverría, 2007).



Imagen 2: Adán y Eva (Durero, 1507)²²

²² Tomado de: <https://www.museodelprado.es> (fecha de consulta: 20/09/2018)

En el arte europeo -que es el más venerado a nivel mundial- es posible evidenciar un racismo programático de la modernidad. En este sentido, se está argumentando que en el contexto de la sociedad moderna capitalista el racismo está asociado con la blanquitud. En suma, la blanquitud es una condición indispensable de la vida civilizada que no sólo se expresa en el mundo artístico, sino que también permea el resto de las esferas de producción material de la vida humana.

De otro lado, y a partir de la perspectiva analítica ya expuesta, es posible considerar el capitalismo moderno como racista, puesto que exige de sus miembros el seguimiento de la ética civilizatoria de la blanquitud. Otras identidades “menos productivas” o menos “civilizadas” se rechazan en este régimen, por tanto, la abnegación hacia el trabajo, las ganas de obtener el máximo bienestar económico, y el seguimiento de las pautas culturales hegemónicas que hacen alusión a la tecnificación y diversión en masa, se constituye como aquellos mecanismos rectores que sumergen a los individuos en tal cultura (Bouteldja, 2017).

Hoy los individuos pueden obtener la blanquitud sin blanquearse totalmente en términos biológicos²³. Se puede ostentar la blanquitud y al mismo tiempo ser de rasgos indígenas, negros, mulatos, zambos²⁴, etc. En cuanto se refiere a la apariencia, solo se exige al menos la adecuación de ésta y no necesariamente que sea igual. Todo está en saber llevar o portar esta otredad en estricto apego a las leyes del comportamiento ético puritano y a los mínimos requerimientos de una apariencia al menos parecida (Echeverría, 2007).

En otras palabras, las personas de “color” pueden adherirse fácilmente a los ideales de la blanquitud, si siguen el ethos capitalista que se expresa en estilos de vida o prácticas sociales que se reflejan en la indumentaria, tipos de alimentación específicos, bienes suntuarios, entre otros aspectos. En suma, el ethos de la blanquitud étnica encarna una ética donde poseer es más relevante que ser. Se habla así, del racismo de la blanquitud capitalista, ya que excluye otros modos de vida o intenta subsumirlas bajo sus lógicas agresivas (Bouteldja, 2017).

²³ Hay un debate externo entre la diferencia entre blancura y blanquitud, no obstante, es posible establecer que la blancura está más asociada al fenotipo y la blanquitud a una cuestión étnica- cultural. Así pues “podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que esta sobre determinada por la blancura racial que se relativiza así misma al ejercer esa sobre determinación” (Echeverría, 2007: 4)

²⁴ En Colombia el término zambo es usado de manera cotidiana para identificar una persona nacida del mestizaje entre una persona negra y una indígena.

Ahora bien, no hay que olvidar que el racismo patente de la modernidad capitalista en casos extremos como el Ku Klux Klan y los nazis son pocos casos en Latinoamérica (Echevarría, 2007). Realmente lo que existe en la actualidad son racismos de corte más eufemísticos o disfrazados a través de la difusión de prácticas culturales y estilos de vida generalizados; pero también persisten neo-racismos institucionales o burocráticos, los cuales siguen privilegiando a las personas blancas de sectores medios o altos, a través de sus leyes e instituciones públicas (Mullings, 2013). Autores como Echavarría (2017) proponen no sólo visibilizar los derechos culturales de los grupos minoritarios en términos étnicos o raciales, sino que se trata de empoderar políticamente a éstos para que puedan seguir reproduciendo sus prácticas culturales sin necesidad de ser esencializados o folclorizados por las elites blancas de sus países.

En suma, se está hablando entonces de un racismo ético-antropológico que difunde la modernidad capitalista en los países occidentales de Europa y de las Américas. El racismo de la blanquitud es más ético antropológico y posteriormente racial (Echevarría, 2007), esto quiere decir, que se acepta de manera más fácil a las personas mestizas, negras o mulatas que reproduzcan culturalmente la blanquitud, que aquel “negro” que en términos fenotípicos o corporales reproduzca la blancura. Este último caso es aún más castigado y censurado socialmente, ya que demostraría una especie de traición a los valores propios (Wray, 2004). Es el ejemplo del famoso y fallecido cantante Estadunidense, Michael Jackson, quien presumiblemente blanqueo su color de piel oscuro por padecer de una enfermedad llamada vitíligo. Este caso ha sido controvertido, ya que representa la interiorización perpetúa de la hegemonía blanca.



Imagen 3. Michael Jackson 'Black & White'²⁵

Si bien hoy se toleran otras formas de expresión cultural en el actual contexto multicultural, esto no quiere decir que se reconozcan como patrones hegemónicos a seguir. De hecho, las culturas o grupos minoritarios como los afrodescendientes o los indígenas en las Américas, siempre se han intentado subsumir o amoldar a las lógicas neoliberales y a las políticas dominantes. Se trata así de un reconocimiento de la alteridad en términos discursivos y políticos, pero en la práctica se presenta siempre contradicciones y jerarquizaciones. Así, pues, parecería que el multiculturalismo conservador (aquel sustentado en la igualdad) sirve en ocasiones para hacer aún más exclusivo el factor de la blanquitud y la superioridad étnico-racial; agenciando de este modo la construcción de identidades normativas como la blanca (Montero, 2005)

3.3 La identidad blanca: sus principales características desde una perspectiva comparativa

La identidad es un conjunto de repertorios culturales interiorizados, a través de los cuales los individuos o grupos sociales, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una

²⁵ Tomado de: <http://www.gazcuesarte.com/2009/07/michael-jackson-era-negro-o-blanco.html>
(Consulta realizada: 20/09/2018)

situación histórica particular (Giménez; 1997). En este sentido, es posible argumentar que la identidad es un constructo socio-cultural de carácter relacional, es decir, que los sujetos se reconocen como miembros de un grupo social a partir de la identificación de prácticas y valores culturales que los diferencian de otros colectivos, con el objetivo de crear mecanismos de significación subjetiva y estrategias de integración comunitaria.

De otro lado, las identidades (bien sean individuales o colectivas) permiten elaborar significaciones simbólicas que le van a permitir a los individuos entender sus respectivas posiciones dentro del entramado social (Agier, 2006). Desde esta perspectiva, se resalta el carácter histórico, reflexivo y socio-espacial de las identidades sociales. Otros autores como Hall (2006) y Maalouf (1999) hacen referencia al carácter constructivo y múltiple de las identidades, es decir, que los individuos y los grupos humanos se auto-reconocen a partir de las diversas experiencias vividas, y a partir de los diferentes contextos culturales en los que han socializado constantemente. Por tanto, las identidades subjetivas y colectivas no son estáticas ni homogéneas, ya que se van transformando conforme los procesos sociales se desarrollan en los contextos globalizados de la contemporaneidad.

No estamos ante el fin de las identidades colectivas, al contrario, los nuevos escenarios globalizados permiten la creación de nuevas formas identitarias y también facilitan la autoafirmación de identidades colectivas como las étnicas para resaltar cosmovisiones propias que se politizan a partir de diversos juicios de valor que pueden ser positivos o negativos.

“Algunos individuos valoran positivamente su identidad para estimular la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores” (Giménez, 1997: 12).

Empero, las valoraciones de las identidades también pueden ser negativas, gracias a los prejuicios, ideologías y representaciones sociales que jerarquizan las identidades colectivas a través de categorías como la clase social, la nacionalidad y la etnicidad.

Ahora bien, cuando se piensa en la configuración de la identidad blanca en términos comparativos en el actual contexto multicultural de las Américas, resulta realmente complejo, ya que la blanquitud como categoría que construye identidades étnicas y raciales no es homogénea, pues los valores, ideologías y representaciones atribuidas a la blanquitud varían según los diversos contextos históricos y socio-espaciales.

No es lo mismo hablar de la blanquitud Estadunidense; y tampoco resulta exactamente igual hablar sobre la construcción de blanquitud en Brasil o Colombia, o en sus distintas regiones o ciudades. A través de investigaciones como la de Monteiro (2013) se ha encontrado que la blanquitud Estadunidense no se basa solamente en el color de piel, sino que la blanquitud está asociada a una verificación exhaustiva de la procedencia étnica de la persona. La gente blanca en Estados Unidos hace referencia a los descendientes del Norte de Europa (Alemania, Suiza, Holanda, Noruega, Dinamarca...) quienes comparten prácticas y creencias religiosas como las protestantes y creen fielmente en un proyecto de nación propio y “liberal”, el cual se gestó desde la colonización y se unificó a partir del uso de una lengua común (el inglés). En cambio, pueblos del sur de Europa como los italianos nunca fueron considerados “muy blancos” debido a sus prácticas de socialización y debido a sus creencias religiosas y políticas (Montero, 2005).

En contraste, en países como Colombia, se hace referencia a una blanquitud-mestiza. Esto quiere decir que la condición de ser mestizo -blanco en este país implica el acceso a una serie de ventajas sociales, simbólicas y económicas (Pérez, 2016). No es necesario ser totalmente “caucásico” para ser reconocido como blanco; simplemente se necesita ser mestizo-claro y amoldar el cuerpo conforme los ideales de belleza y las lógicas imperialistas y capitalistas de la contemporaneidad. Parecería que este ideal de blanquitud –mestiza en Colombia estaría asociado fuertemente con la capacidad adquisitiva de la persona y la capacidad para moldear o transformar el cuerpo.

Por su parte, en Brasil, se ha encontrado a través de investigaciones como la de Schwartz (1994) que las personas usan cotidianamente los siguientes términos para definir o caracterizar a una persona de piel blanca: blanca-amarilla, blanca -rojiza, blanca-morena, blanca pálida, blanca quemada, blanquísima, blanquita. En este sentido, se debe señalar que la blanquitud no es una categoría monolítica; todo lo contrario, la blanquitud expresa una multiplicidad de significaciones y nominaciones, ya que las interpretaciones y sentidos que una persona elabore sobre su condición como blanco, variará según el género o la clase social con la cual se identifique, e incluso, la clasificación propia y externa como individuo blanco puede variar de región en región en un mismo país. No es lo mismo, por ejemplo, ser blanco en el sur de Brasil que en la capital de éste. Esto demuestra que los individuos construyen sus identidades blancas, dependiendo las jerarquizaciones sociales existentes y de sus experiencias subjetivas como individuos racializados (Passos, 2013)

Ahora bien, este último punto también es fundamental, puesto que ayuda a comprender cabalmente que una persona solo puede construir su auto-identidad racial y étnica en oposición a la alteridad. Es decir, que una persona blanca solo puede reconocerse asimismo, cuando evidencia y se hace consciente de la existencia de otros grupos racializados como los negros, indígenas, zambos y demás. Es decir, que la identidad blanca solamente se construye en oposición al *Otro* diferente; ya que el blanco se caracteriza con todo lo opuesto a la negritud (Dyer; 2007; Wray, 2009)

En resumen y retomando nuevamente a Frankenberg (2004), se hace necesario mencionar que la blanquitud puede ser entendida a partir de las siguientes características:

1. La blanquitud es un lugar de ventaja estructural en las sociedades organizadas a partir de la dominación racial.
2. La blanquitud es un punto de vista, es decir, un lugar a partir del cual nos vemos y vemos a los *Otros* en órdenes nacionales y globales.
3. La blanquitud es comúnmente asociada dentro de las nominaciones étnicas o de clase social (más que dentro de las nominaciones raciales).
4. La blanquitud es una identidad en construcción. No es una identidad absoluta, ya que varía según el contexto histórico y socio-cultural.
5. La blanquitud es una categoría relacional, es decir, que se construye en relación a la alteridad.
6. La blanquitud no necesita de cuño político para visibilizarse pues está dada de ante mano
7. La blanquitud es normativa debido a que impone prácticas culturales
8. La blanquitud se tiende a naturalizar
9. La blanquitud se sustenta en una ideología racista, la cual es agenciada y reproducida en el contexto de la modernidad capitalista y multicultural²⁶

²⁶ Si bien Frankenberg (2004) trabaja todos estos aspectos, el punto 8 y 9 es señalado en mayor proporción por autores como Echeverría (2007), Mullings (2013) y Dyer (2007).

3.4 El racismo a la brasilera y a la colombiana

Aunque el racismo tiene su génesis en la colonia en Latinoamérica y se fortalece con las ideologías científicas en el siglo XIX y XX; el racismo contemporáneo o neo-racismo se construye en historias locales con proyectos nacionales particulares, los cuales se enmarcan dentro de políticas neoliberales. Actualmente el racismo agenciado por las ideas de superioridad racial del blanco en países como Brasil, sigue siendo un factor importante de desigualdad social y, por tanto, no puede ser olvidado dentro de la agenda nacional (Telles, 2003)

Por racismo se entiende toda actitud o práctica desfavorable hacia una persona o colectivo humano, por cuenta de su apariencia física o de su ascendencia étnica (Wieviorka, 1991). El racismo como práctica segregacionista y como forma de prejuicio racial se configura en contextos nacionales o regionales de manera diferenciadas (Wieviorka, 1991; Taguieff, 1998). Así, pues, es posible caracterizar dos tipos de racismo, por un lado, está el racismo institucionalizado o directo como en el caso de Estados Unidos y Sudáfrica en el contexto de la segregación racial en el siglo XX y, por otro lado, se encuentran el racismo sutil o disperso característico de países latinoamericanos como Colombia y Brasil (Wade, 1997; Gil, 2013)²⁷

A través de investigaciones como las de Nogueira (1954) en Brasil, se ha encontrado un racismo sutil, el cual se ejerce con base en los rasgos físicos o marcas de una persona (color de piel, tipo de cabello, color de ojos, tipo de rasgos faciales, gestos) y, en contraste, en países como Estados Unidos ha prevalecido históricamente un racismo de “origen”, es decir, aquel racismo que tiene un significado de carácter más cultural.

En Estados Unidos, las manifestaciones de racismo parecerían más conscientes, ya que las separaciones entre blancos y negros se realizan a través de fronteras físicas y simbólicas que son claras para todos los grupos racializados. Por ejemplo, en dicho país, el blanqueamiento a través de la miscegenación por más completo que sea, no implica la incorporación del mestizo al grupo

²⁷ Esta oposición entre “racismo sutil” y “directo” es usado por los investigadores ya citados, y, por otros tantos, para indicar de manera comparativa y en términos genéricos la situación primordial de racismo presentada en tales espacios (En USA, por ejemplo, se presenta en mayor proporción un racismo más directo y en Brasil y en Colombia uno más sutil). No obstante, ese sería solo un modelo de entendimiento teórico, porque tanto en Colombia como en Brasil se han presentado y se sigue presentando en ciertos casos racismos institucionales (por ejemplo desaparecimientos forzado de personas negras o indígenas por entidades estatales o gubernamentales) o racismos violentos y físicos entre personas naturales por cuenta de la identificación racial.

blanco. Una persona mestiza, o sea, de piel clara, puede seguir siendo negra por su ascendencia de origen (multicultural y racial). En cambio en países como Brasil (Nogueira, 1954; Schwarcz, 1994) y Colombia (Gil, 2010) un mestizo claro y de clases medias o altas, puede considerarse blanco por sus actitudes y apariencia física misceginada (así tenga ascendencia negra o indígena verificable). Estamos hablando, entonces, de dos tipos de racismo diferenciados: en el contexto Estadunidense se establece un racismo de “origen”, el cual se caracteriza por sus prácticas directas de segregación, y en países como Brasil existió y aún prevalece un racismo más eufemístico caracterizado por prácticas racistas inconscientes o que se recrean de manera camuflada en todos los escenarios de la vida. Quizás por esta razón, este tipo de prácticas racistas se enmascararon fácilmente, a través de la idea de la “democracia racial” que se acuñó cerca de 1930 en este país.

Específicamente en el Brasil, se difundió a comienzos del siglo XX, el mito de la democracia racial, el cual fue forjado en el período del gobierno del ex presidente Vargas. Autores como Gilberto Freyre y Arthur Ramos también contribuyeron a fortalecer este mito, el cual se difundió rápidamente, gracias a aquellas representaciones e ideologías que enaltecían la misegenación racial (Schwarcz, 1994). En otras palabras, tanto el negro como el indio y el blanco serían parte fundamental en la construcción de la identidad nacional de este país, el cual se caracterizaba por la “armonía de sus relaciones raciales” y por la ausencia de conflicto debido a este factor, ya que todos en este país “eran mezclados” o tenían algún origen racial no blanco (Da Matta, 1999)

No obstante, Roger Bastide invita a Florestan Fernandes a desmitificar en Brasil el mito de la democracia racial acuñado por Freyre y otros investigadores. De hecho, a través de un proyecto patrocinado por la UNESCO se empieza a investigar sobre dicho tema. Brasil en comparación con el contexto segregacionista de Estados Unidos y Suráfrica, parecería vivir en 1950, el mito de la democracia racial (Schwarcz, 1994). Sin embargo, esta idea se desmanteló a través del estudio de las manifestaciones de prejuicio racial eufemísticas que se lograron evidenciar en el marco del ya mencionado proyecto de la UNESCO.

Se encontró en la investigación dirigida por Bastide que el prejuicio racial y el racismo no se presenta explícitamente, puesto que el clima afectivo entre las “razas” generalmente disfraza el prejuicio racial. El prejuicio no siempre se ejerce de forma violenta, sino que asume a veces una forma dócil y afectuosa en las diversas regiones del país. A veces se acepta al amigo “negro” pero,

por otro lado, no se contrata para un importante trabajo a una persona de “color” debido a los estereotipos negativos que tiene que ver con ideas prejuiciosas atribuidas a este grupo humano como la pereza y la deshonestidad. Así, pues, el mito de la democracia racial fue una forma sutil de esconder una sociedad que aún se encuentra jerarquizada y dividida entre múltiples posibilidades de clasificación (Da Matta, 1999). En este sentido, el racismo a la brasilera torna la discriminación en algo tolerable, ya que se disfraza a través de fenómenos como la empatía y la confraternización entre “las razas”. Es obvio que hoy existe una igualdad racial y étnica agenciada a través del derecho positivo estatal, pero en la práctica cotidiana tal igualdad aún no se presenta (Da Matta, 1999).

En el Brasil moderno, la experiencia decurrente del problema de “color” o la “raza” varía con la intensidad de las “marcas” y con la mayor o menor facilidad que tenga el individuo de contrabalancear los prejuicios raciales, a través de características como la belleza, la elegancia, el estatus o la amabilidad. A veces el preconceito de raza se disfraza con la ayuda de la clase social (Guimarães, 2008). Es decir que una persona negra o de rasgos fenotípicos indígenas, puede ser más aceptada en Brasil, si es de clase alta. A través de moldeamiento de su cuerpo y cultura éste puede entrar en un proceso de blanqueamiento social que le permite tener una “mejor posición o estatus”.

Hoy estamos lejos de esa visión que proclama la democracia racial en Brasil, porque el racismo sigue vigente y ésta aún se encuentra dentro de los temas de discusión de nuestras agendas. El racismo a través de palabras como “moreno” o “negrito” todavía son usadas, por ejemplo, en los escenarios escolares. Así mismo, las tasas de homicidios y las tasas de desempleo en mayor proporción están constituidas por las personas negras y mulatas en Brasil (Passos, 2013).

Para investigadores como Da Matta (1999) y Telles (2005) el racismo a la brasilera es aquel racismo sutil, el cual aún tiene profundas consecuencias. El racismo a la brasilera se da por las desigualdades aún persistentes entre las regiones, pero también es producto de la ideología del mestizaje que al intentar blanquear la población, lo que ocultó en el fondo fue las profundas jerarquizaciones existentes; esta situación entonces desembocó en una cultura racista que se evidencia en las dimensiones horizontales y verticales de las relaciones raciales (Telles, 2005).

La dimensión horizontal son aquellas relaciones entre blancos y negros que se establecen en el plano de la sociabilidad. A diferencia de otros países, en Brasil las personas blancas y negras de clases sociales similares o no, pueden convivir de manera relativamente armoniosa en un mismo espacio. No obstante, son las relaciones verticales en donde se genera una mayor segregación, ya que se presentan entre personas de diferentes “razas” y clases sociales. Así, pues, los grupos dominantes siempre tienden a imposibilitar por todos los medios el ascenso de las personas de menor estatus social, o sea, las personas negras y pobres.

En el Brasil contemporáneo persisten varias formas de racismo o neo-racismos. En mayor proporción, se presenta un racismo sutil o disperso que aunque integra por un lado a las personas de grupos minoritarios en el mundo de la sociabilidad cotidiana, por otro lado, las segrega de las esferas de poder político y económico (Telles, 2005). Y en menor proporción, también es posible evidenciar racismo institucional y violentos por parte de personas blancas hacia otras de “color”. Se trata de múltiples formas de racismo que involucra disímiles actores sociales, como: policías, militares, políticos, instituciones educativas, personas naturales y, en suma, hasta el propio Estado.

De otro lado, para entender el racismo local en Colombia, hay que comprender el estatus minoritario de la población negra desde la colonización, la ideología del mestizaje del siglo XIX y, por supuesto, se debe tener en cuenta las lógicas del funcionamiento del racismo sutil en el contexto multicultural y capitalista en donde se sigue privilegiando la blanquitud (Gil , 2010).

En cuanto al proceso de colonización, cabe señalar que los indígenas en este país fueron considerados súbditos del reino español y, por tanto, gozaban de algunos “privilegios” con los cuales no contaba los grupos negros, ya que eran y aún siguen siendo el grupo poblacional más invisibilizado y explotado en el contexto nacional (Wade,1997). Investigaciones como las de Friedemann (1992) también han señalado la profunda invisibilización de la población negra en Colombia; situación que ha contribuido a reproducir múltiples formas de racismo en contra de estos grupos poblacionales. De hecho, la invisibilización no solo ha sido social sino también institucional, contribuyendo así con el aumento de la desigualdad social desde otrora hasta el presente.

En el período republicano en Colombia, es decir, en pleno siglo XIX, la ideología del mestizaje que cubrió a casi toda Latinoamérica, también impactó el contexto nacional. Colombia

es un país “sui generis” o “particular” a la hora de hablar de mestizaje, ya que no tuvo una política indigenista tan fuerte y organizado como Perú o México donde se resaltó las grandes culturas y civilizaciones prehispánicas de estas naciones (Gros, 1997; Gil, 2013).

El discurso del mestizaje en Colombia se fundó en la importancia de mezclar las tres razas: blanca, indígena y negra; para así formar una nación más fuerte donde se conjugaran todas las virtudes de cada raza (Wade, 1997). Las elites criollas se encargaron de construir este discurso que como ya se ha mencionado, terminó en un intento por ocultar las divisiones raciales existentes, privilegiando de este modo al mestizo más blanqueado (de manera similar al caso brasilero).

En el contexto moderno colombiano resulta difícil hablar de racismo. Después de la promulgación de Colombia como un país pluri-étnico y multicultural -gracias a la constitución de 1991- hoy se difunde un espíritu de mayor igualdad y equidad entre los diferentes grupos humanos que habitan la nación. A través de varias políticas públicas y autos jurídicos se reconoce la diversidad racial y étnica. De hecho, una de las leyes más importantes es la ley 70 de 1993 en donde se da autonomía y mayor reconocimiento a los pueblos afrodescendientes del pacífico colombiano (Restrepo, 2004). A través de esta ley se les da la oportunidad de organizarse políticamente y territorialmente a dichas poblaciones. Si bien a finales del siglo XX se da una mayor visibilización política de los grupos racializados y etnizados en Colombia; esto no quiere decir que el racismo sutil o ambiguo en palabras de Wade (1997) Cunin (2003); Mosquera (2009); Arocha (2001), o el racismo disperso se hubiese acabado (Gil, 2010).

El racismo sutil, disperso o cotidiano en la Colombia contemporánea se presenta de manera más frecuente que el racismo estatal o institucional, pero esto no quiere decir que estos últimos casos no se presenten también (Gil, 2010). Se trata de un caso muy similar al brasilero en donde el prejuicio racial aparece de manera difusa y la exclusión racial a veces es enmascarada por la clase social. Lo distintivo del racismo sutil o cotidiano es que se acude a prácticas tan recurrentes y habituales que hacen parte de los comportamientos socializados.

El concepto del racismo cotidiano ha sido usado por Essed (1991) para entender las múltiples formas de exclusión, prejuicio y segregación que si bien no involucra agresiones de tipo físico, si hace referencia a los procesos frecuentes y/o rutinarios de prejuicios y prácticas de discriminación racial. Estas formas de discriminación cotidiana son naturalizadas, ya que de tanto

repetirse se consideran “graciosas” o “normales”. Frases como “tuve un día negro”, “la oveja negra de la familia”, o el “diablo es negro” representan, por ejemplo, el racismo cotidiano que se ha naturalizado y que se reproduce en muchas ocasiones sin una perspectiva crítica.

Investigaciones como las de Congolino (2008) también demuestra que los estereotipos raciales sobre las mujeres y los hombres afrodescendientes son cotidianos en Colombia. A las mujeres se les considera “candentes” y a los hombres “potentes” en términos sexuales; estereotipos que podría considerarse “positivos” pero que en última instancia lo que provoca es simplemente una cosificación e instrumentalización del cuerpo de la mujer y del hombre afrodescendiente. Asimismo, en las investigaciones de Wade (2006) se ha demostrado como a pesar de la aceptación de la música afrodescendiente dentro del contexto nacional, está siempre se esencializó y folclorizó, caracterizándola como algo exótico y, por ende, no hegemónico. Por su parte Urrea et al (2006) ha demostrado los múltiples racismos que han sufrido personas negras o afrodescendientes en el campo laboral, político o matrimonial. Sobre todo las uniones interraciales han sido las más censuradas históricamente puesto que aún se piensa en el ideal de la pureza racial blanca de este país Latinoamericano. Así, pues este racismo sutil, en confluencia con otras formas de racismo institucionales, siguen obstaculizado el ascenso social a estos grupos tanto en el campo educativo, político o laboral. Aunque actualmente existen políticas de Acción Afirmativas y leyes para contribuir a cerrar las brechas sociales entre mestizos-blancos y “negros”, las trabas sutiles y el racismo persiste; situación que no ha conllevado a resolver estructuralmente el problema socio-racial en este país (Mosquera, 2009).

También se debe señalar que el término blanco y la autoconciencia de Yo como blanco continúan usándose en la cultura popular y en el discurso público de los adeptos de la supremacía blanca y conservadora en Colombia. Por ejemplo, hace pocos años, el grupo de “Restauración Nacional”, que se autodenomina como de “ultra derecha católica” y que tiene nexos con grupos neonazis en Colombia, realizó un homenaje a políticos influyentes del país que hacen parte del grupo político Centro Democrático (partido que se identifica con el centro en términos políticos, pero que en la práctica reproduce los intereses de la derecha blanca colombiana) (Las 2 Orillas, Agosto 5 del 2014). Este tipo de eventos no han sido aislados, sino que cada vez más se tornan una constante por parte de la derecha política colombiana. Así, pues, en nombre de la blanquitud se han cometido múltiples atropellos que en el siglo XXI intentan reproducirse a través de grupos como

los “*Skinhead*” (Cabeza rapada) en los países de habla hispana o “*Carecas*” en los países de habla portuguesa como Brasil. La blanquitud es entonces aquel constructo ideológico opresivo que produce racismos sutiles o institucionales entre los blancos y no blancos en el actual contexto multi-racial y multi-étnico de este país.

3.5 Multiculturalismo y gestión de la diversidad étnico-racial

Aunque el termino multiculturalismo hoy es usado ampliamente, todavía no se ha clarificado su significado. Por tal razón, se considera prudente -en el campo de las ciencias sociales- hacer una diferencia conceptual entre multiculturalismo y multicultural.

“Multicultural es un término calificativo (...) el cual describe las características sociales de las diferentes comunidades culturales que conviven e intentan construir una vida en común en un mismo espacio. En segunda instancia; el termino multiculturalismo es sustantivo, y se refiere a las políticas para gobernar o administrar problemas de la diversidad y la multiplicidad generadas por las sociedades multiculturales” (Hall, 2003, p 52).

Lo multicultural como tal, no es algo tan novedoso como podría pensarse. Antes de la expansión europea del siglo XV en casi todo el mundo, las migraciones y los des-locamientos y sus subsecuentes mezclas culturales fueron más una regla que una excepción (Hall, 2003). De hecho, el movimiento y la migración son fenómenos sociales característicos de la humanidad. En este sentido, no es posible de hablar de una pureza o esencia cultural ni en las sociedades del pasado ni en las actuales. Por tal razón, las comunidades étnicas hoy no pueden analizarse ni intervenirse con base en la esencialización de sus prácticas culturales (Rosaldo, 1991).

Ahora bien, cabe recordar que durante el período colonial en Latinoamérica, los colonizadores blancos intentaron imponer políticas para homogenizar las sociedades explotadas, pero el intento no siempre dio los frutos deseados, ya que las resistencias físicas y simbólicas nunca dejaron de dar espera por parte de las comunidades indígenas o negras. Posterior a las independencias en la región Latinoamericana, los ideales de homogenización racial y cultural siguieron a través de las políticas de miscegenación; pero es sólo después de la segunda guerra mundial que el multiculturalismo como política de Estado se torna legitimo (Hall, 2003).

Después del holocausto y posterior a múltiples atropellos en casi todo el mundo, debido a la imperante discriminación, xenofobia y violencia étnico-racial, se comienza a pensar de manera mancomunada como promover en todos los Estados nacionales nuevas formas de convivencia social (Agudelo, 2005). Particularmente en las Américas múltiples iniciativas empiezan a gestarse no solo desde el ámbito público-estatal, sino también por parte de las propias comunidades étnicas y raciales que siempre fueron invisibilizadas y segregadas por su posición o estatus social.

En el caso Sur-americano cabe señalar que solo se empiezan a organizar de manera incipiente acciones afirmativas para las comunidades indígenas a mediados de los años 70. Particularmente en esta época se empieza a discutir la etnicidad indígena desde la propia iniciativa de estas comunidades (Castillo, 2006). Por ejemplo, en Colombia, tras muchos fracasos e intentos de organización y diálogo entre las comunidades indígenas y el Estado, se logra en la década mencionada el reconocimiento de sus principios étnicos. A dichos grupos poblacionales se les reconoce sus particularidades lingüísticas (en caso de tenerlas) y sus diversas formas de organización territorial por medio de resguardos o cabildos, los cuales se reconocen en términos jurídicos como entidades colectivas, autónomas e inalienables (Castillo, 2006)

Como norma general, en casi todos los países de sur-América, primero se discutió legalmente y políticamente los derechos indígenas y, posteriormente, se empiezan a elaborar nuevos textos constitucionales para afirmar la etnicidad afrodescendiente de las comunidades negras en los diferentes escenarios nacionales que promulgan y reconocen el multiculturalismo como política de Estado dirigida a organizar e intervenir la diversidad étnico-racial (Gros, 1997; Castillo 2006). Estos procesos de reconocimiento multicultural no sólo aceptan las especificidades culturales de las comunidades afros e indígenas, sino que también reconocen las comunidades gitanas o rom en los siguientes años: Ecuador (1983), Colombia (1991), Paraguay (1992), Perú (1993) Argentina (1994), Panamá (1994), Bolivia (1994) y Brasil (1988) (Wade, 1998; Sansone 2007).

Posterior al giro multicultural agenciado por parte de los diferentes Estados en Latinoamérica en las últimas décadas del siglo XX, se empieza a discutir políticas de desarrollo para las comunidades étnicas, a partir de la actuación e intervención de organismos internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), las Organizaciones de las Naciones Unidas (ONU), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Organización

Internacional de Trabajo (OIT), la Organización de los Estados Americanos (OEA) y las grandes fundaciones y organizaciones no gubernamentales (ONGs) que se enfocan en desarrollar políticas públicas en casi todos los países latinoamericanos después de los años 90 (Igreja & Agudelo, 2014).

Asimismo, se hace necesario señalar que los movimientos políticos con enfoque étnico en esta época se fortalecen aún más debido al espacio ganado después del giro multicultural en la región. Entre los discursos más utilizados por los movimientos políticos afrodescendientes o negros se encuentran los siguientes: la discriminación histórica con base en argumentos culturales y raciales, la invisibilización política, la marginalidad y el abandono estatal de las zonas ribereñas y costeras (zonas donde en mayor proporción habitan las comunidades negras). La identidad de las comunidades negras se autoafirma a través del reconocimiento de un pasado común de explotación y deshumanización, el cual contribuyó para que los sectores blancos y mestizos se empoderasen en el tope de jerarquía socio-racial y económica. Así, pues, el pasado de los pueblos oprimidos se ignoró y se invisibilizó, impidiéndoles a éstos vivir de manera digna y autónoma (Arocha, 2000).

Ahora bien, el suceso que posibilitó después de los 90 la participación política de los movimientos políticos negros e indígenas hace referencia a la lucha de la identidad étnica como eje central de las acciones colectivas. Estos movimientos no se interesaron por la toma del poder ni la transformación radical de la sociedad a través de un proceso revolucionario, sino que buscaban en suma una mayor visibilidad y participación política (Castillo, 2006:115). Movimientos como el PCN (Proceso de Comunidades Negras), el movimiento Cimarrón en Colombia, y el movimiento el MNU (Movimiento Negro Unificado) en Brasil, solo son algunas de las tantas organizaciones que se formaron en pro de la reivindicación de los derechos étnicos y raciales en ambos países. Antes del giro multicultural, se castró y/o negó la cosmovisión y los paradigmas culturales que guiaron y dieron sentido a la vida colectiva e intersubjetiva de los diversos grupos indígenas y negros en la región. Las comunidades segregadas, fueron casi que obligados a reproducir el sistema cultural de la elite, es decir, la población blanca-mestiza para ser aceptados, o al menos para ser menos discriminados dentro del conjunto de las naciones y ciudades latinoamericanas.

Ya en el siglo XXI, se destaca de manera especial la conferencia mundial contra “*El Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas Conexas de Intolerancia*”. Esta conferencia que tuvo lugar en Durban –Sudáfrica en el 2001, se califica como una oportunidad para

reconocer mundialmente que el racismo, la xenofobia y demás formas de discriminación son las causas básicas del conflicto armado, de las desigualdades sociales y , por tanto , violentan el derecho internacional humanitario (Igreja & Agudelo, 2014). Posterior a esta conferencia surgen nuevas formas de organización estatales y privadas con el objetivo de impulsar políticas afirmativas en contra del racismo en el mundo entero.

Así, pues, el multiculturalismo como mecanismo político que se genera desde el Estado para trabajar la diversidad, se empieza a expandir desde los periodos ya señalados hasta la actualidad. Se trata del reconocimiento del pluralismo cultural en un mismo Estado nacional. Desde esta perspectiva “La idea que subyace en el multiculturalismo en términos genéricos, es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales para promover la no discriminación por razones de raza o de la diferencia cultural, así como el derecho a ello” (Giménez, 2010:2)

No obstante, el Multiculturalismo como modo de entender e intervenir la diversidad tiene varias vertientes o tipos. Parafraseando a Hall (2003) existe un multiculturalismo conservador el cual insiste en la asimilación de la diferencia y tradiciones de la mayoría. La mayor crítica que se le ha hecho a las políticas multiculturales de corte conservador, es que el Estado se ha escudado en el reconocimiento de la diversidad y el respeto por las diferencias culturales, sin realmente emprender proyectos que contribuyan a cambiar estructuralmente la posición subordinada de estos grupos étnicos minoritarios. Estos tipos de multiculturalismo pueden ser un avance pero también un mecanismo de control del Estado, pues les otorga a las comunidades étnicas minoritarias un poco de espacio dentro del territorio nacional, pero sin realmente proporcionarles un poder sustancial (Gros, 1997; Preciado, 2014). De hecho, muchas veces bajo el amparo del multiculturalismo clásico o conservador, se intentó que los pueblos indígenas se adaptaran a las lógicas neoliberales y capitalistas de los Estados naciones, olvidando así la particularidades de éstos. También existe un multiculturalismo de carácter liberal, el cual intenta integrar los diferentes grupos culturales y tolera ciertas prácticas étnicas pero solamente en determinados espacios y momentos.

Por otra parte, también existen políticas multiculturales de corte pluralistas, las cuales evalúan las diferencias grupales y concede derechos a los diferentes grupos culturales de manera más equitativa. Y también persisten políticas multiculturalitas de carácter crítico o revolucionario,

las cuales se enfoca en denunciar el poder y la jerarquía de las opresiones, sobre todo en el campo educativo (Hall, 2003).

Específicamente en Colombia, lo que hoy persiste es un multiculturalismo de tipo liberal donde el actor principal ha sido el Estado nacional, el cual ha trabajado al unísono con los actores o movimientos étnicos encargados por luchar por la reivindicación de la pluralidad cultural y étnica en el país. Las agencias anti-racistas nacionales también se han articulado con movimientos internacionales, contribuyendo con el establecimiento de cierto discurso más democrático e incluyente (Gros, 1997); (Bocarejo y Restrepo, 2011); (Agudelo & Recondo, 2007).

El reconocimiento del multiculturalismo en Colombia, se agencia a través de la constitución de 1991 y aparece como un mecanismo usado para recuperar el reconocimiento y la legitimidad estatal en una época en que los diferentes actores violentos y políticos están dispuestos a poner en tela de juicio su capacidad para gobernar. La constitución de 1991, además del artículo sobre la diversidad cultural (artículo transitorio 55)²⁸, permite posteriormente la fomentación de la ley 70 de 1993 (Ley sobre comunidades negras). Este recurso constitucional otorga derechos políticos y territoriales nunca tenidos en cuenta hasta ese momento a las comunidades negras del pacífico colombiano. Además, se establece gracias a dicho cambio constitucional, normatividades o leyes de etno -educación, plan nacional de desarrollo para poblaciones negras, consulta previa sobre explotación de recursos naturales en territorios negros, y mecanismos de participación en organismos públicos, entre otros (Agudelo y Recondo, 2007).

Si bien los avances en materia de reconocimiento e integración a la nación de actores étnicos, se hace en el marco de contextos neoliberales, pero no por ello, se puede calificar a la ligera el multiculturalismo colombiano como un plan maquiavélico del Estado para consolidar su proyecto neoliberal y seguir de manera camuflada con la explotación de los pueblos más subordinados en la nación. Es cierto que el proyecto multicultural ha tenido efectos negativos como

²⁸ “Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social” (Constitución Política Colombiana, 1991)

la re- racialización o re-etnización contemporáneas de los pueblos indígenas o negros a través de esquema rígidos²⁹. No obstante, el Estado colombiano no ha cedido su espacio o su discurso universalista y republicano-conservador meramente por intereses particulares (Agudelo y Recondo, 2007). Aceptar tal presupuesto sería reduccionista y sería desconocer que tanto la presión internacional y la propia agencia de los movimientos étnicos y raciales en el país han logrado con esfuerzo y merito un espacio primordial en el país como actores políticos y sujetos de derecho. Así, pues, aunque el multiculturalismo colombiano está hoy más que nunca caracterizado por sus paradojas, contradicciones y efectos no concebidos o previstos desde su implementación; hoy se hace necesario también apuntar o señalar que sin políticas multiculturalistas como las actuales, la situación política y social de estos grupos humanos, sería menos favorable. Desde una perspectiva objetiva y crítica, romantizar los avances de las políticas multiculturales de corte liberal implementadas en el país no es apropiado; pero tampoco lo es el desconocer algunos de sus logros como las políticas o acciones afirmativas en el ámbito de la educación superior. En suma, los alcances del multiculturalismo colombiano aún están por verse a través de los diferentes actores y políticas sociales que si sigan implementado en los próximos años del presente siglo.

De manera comparativa, puede establecerse que en Brasil de manera similar que en Colombia, prevalece un multiculturalismo que funciona el contexto de políticas neoliberales. Este multiculturalismo en Brasil se ha caracterizado particularmente por las propuestas de acción afirmativa en favor de comunidades negras, indígenas y en favor de estudiantes egresados de escuelas públicas para el acceso a la universidad, a partir de la ley federal “10639 del año 2003” (Sansone, 2007). En Brasil, el movimiento multiculturalista también ha recibido muchas críticas, ya que el reconocimiento de la diversidad por sí mismo, no resuelve nada. Este reconocimiento, debe estar acompañado de políticas de redistribución económica y de políticas de justicia social. Por el momento, las acciones afirmativas han sido la forma más rápida que algunos Estados como Brasil, han escogido para revertir las desigualdades históricas de los pueblos negros o indígenas. Si bien las acciones afirmativas hoy aún han logrado una mayor integración al campo laboral y educativo de los grupos étnicos y raciales históricamente explotados e invisibilizados; esto no

²⁹ donde se esencializa y folcloriza los pueblos indígenas y negros a través de características culturales ancestrales (en relación a la cultura, lengua, religión, costumbres, etc.). Esta situación ha encasillado o definido a los indígenas o la comunidad negra, a través de moldes muy estrictos y homogéneos, dejando por fuera las múltiples formas de ser e identificarse como negro o indígena en el contexto urbano y moderno del país.

quiere decir que estas políticas dejen de evaluarse y ajustarse a los cambios sociales y culturales en los años venideros. Parafraseando a Sansone (2007), hoy el multiculturalismo que requiere Brasil es un multiculturalismo que trabaje mancomunadamente con principios de justicia social, en donde más que valorar las identidades homogéneas, se acepte las singularidades y la pluralidad. De otro lado, más que hablar de multiculturalismo o de nuevos postulados multiculturales, algunas autoras como Walsh (2007), prefieren hablar de interculturalismo; entendiéndose que las propuestas interculturales serían más equitativas (al menos en sus principios participativos).

La propuesta de la interculturalidad es algo que está en construcción y abarca muchas cosas que va más allá del reconocimiento de la diversidad étnica dentro de un contexto nacional. La propuesta de la interculturalidad adopta una perspectiva decolonial de las relaciones, el modo de vida y el derecho positivo estatal vigente, el cual sigue privilegiando en el fondo las poblaciones blancas-mestizas. Esta propuesta no se basa solamente en una reforma económica en donde se redistribuya de manera más equitativa los recursos de un país o de un Estado en particular, sino que plantea primordialmente el establecimiento de una nueva cosmología sobre la vida, en donde se incluyan los saberes ancestrales de las poblaciones indígenas y negras no de manera complementaria, sino de manera dialógica y equitativa con las lógicas contemporáneas, provocando realmente un diálogo y una praxis intercultural, y no de dominación como aún se presenta (Walsh, 2007). Desde este postulado, la interculturalidad propende o busca la transformación radical de las estructuras, instituciones y de la sociedad misma. Se trata de una propuesta ambiciosa que ha tenido eco en países como Ecuador y Bolivia (sobre todo en el ámbito educativo), sin embargo en países como Colombia y Brasil esta propuesta intercultural apenas se está discutiendo desde el ámbito académico y político.

Finalmente, cabe señalar que la diferencia entre el multiculturalismo y la interculturalidad es que el primero a pesar que reconoce las diversidades étnicas o culturales en un mismo contexto nacional no visibiliza que este reconocimiento se hace en el marco de los intereses nacionales de las elites mestizas blancas. En contraste, la interculturalidad es una crítica patente a la lógica colonial y hegemónica que aún prevalece. Esta última es una propuesta interesante que particularmente interesa como fuente de discusión a las ciencias sociales, y como propuesta política más equitativa para el presente y futuro de las naciones latinoamericanas que a pesar de ser independizadas hace años, siguen funcionando bajo muchos paradigmas aún coloniales.

3.6 Juventud, Acciones Afirmativas y hegemonía blanca en las universidades

Junto a las políticas de reconocimiento multicultural, se han creado políticas de impacto como las acciones afirmativas en el campo educativo y laboral para aquellas poblaciones que históricamente han sido segregadas de los centros de producción nacional³⁰. Cupos para las universidades públicas y políticas etno-educativas para el nivel básico, medio y superior se han desarrollado con el objetivo de construir sociedades menos segregacionistas y excluyentes (Daflon, et al, 2013).

El primer país que logra su reconocimiento multicultural e implementa acciones afirmativas es Canadá a finales de los años 60 (Agudelo, 2005). En este país, el proyecto de educación multicultural se emprende principalmente por la necesidad que suscitó la integración de los hijos de los inmigrantes al contexto escolar de manera efectiva. Se trató de reconocer las diferencias culturales, con el objetivo de respetarlas y recrearlas en los nuevos espacios socio-culturales donde se encontraban insertos estos inmigrantes. Asimismo, se vio la necesidad de integrar al ámbito escolar, a aquellas personas de ascendencia indígena que habitaban el territorio y que por años fueron discriminados de la educación formal y de todas las instancias de poder en este país (Agudelo, 2005). Después de Canadá, países como Estados Unidos, Suecia, Holanda, y posteriormente otros países de Latinoamérica empiezan a emprender dichos proyectos pedagógicos-multiculturales desde finales de la década de los años 70s hasta la actualidad (Sansone, 2007).

Algunas escuelas y universidades ampliaron o modificaron totalmente sus currículos, incorporando saberes que estaban relacionados con los conocimientos de las poblaciones negras e indígenas. Por ejemplo, en países como Colombia, estos proyectos se organizaron para la educación básica y media bajo la línea educativa llamada “Etno-educación” (Rojas, 1998), y en países como Brasil, se le llamó educación de la diversidad (Sansone, 2007). Actualmente existen países

³⁰ La acciones afirmativas son políticas que buscan beneficiar un sector o grupo social históricamente vulnerado en sus derechos, y por tanto, necesitan de políticas o de medidas para remediar las condiciones de marginalidad estructural en las que viven, por tanto, las acciones afirmativas suponen un ejercicio de discriminación positiva. Por ejemplo, las acciones se pueden expresar en cuotas raciales para el ingreso a la universidad, o como cuotas de representación en algunos cargos del gobierno nacional. Estas acciones o cuotas no se limitan solo a los afrodescendientes o indígenas, sino que también pueden enfocarse en grupos vulnerados como la población LGTBI o los discapacitados (Restrepo, 2009)

(Colombia, Ecuador, Venezuela, Brasil y Bolivia) donde se dictan cátedras exclusivas sobre la historia y el aporte que las comunidades indígenas y negras han tenido en el marco de la configuración y construcción de estas naciones. Se trata de un gran avance, si se evalúa esto desde una perspectiva no eurocéntrica, ya que este tipo de conocimientos fueron considerados en otrora como no científicos y, por ende, no propicios para ser enseñados en las aulas de educación media y superior.

Es posible resaltar también como algunos logros del multiculturalismo; la mayor visibilización académica de los grupos humanos calificados como afrodescendientes o indígenas en la región latinoamericana. Se trata de algunos avances que aunque no han resuelto de manera estructural muchos de los problemas relacionados con la pobreza de las poblaciones “minoritarias” en términos étnicos, si le han permitido a éstos una mayor participación social y política. Igualmente, no es posible olvidar que gracias al giro multicultural que caracterizó la región en los últimos años, muchas personas jóvenes y miembros de grupos raciales y étnicos minoritarios han podido ingresar al mundo de la educación superior en algunas universidades públicas de la región por medio del sistema de cuotas raciales (Daflon, et al, 2013).

La juventud moderna al contrario de lo que algunas investigaciones apuntan, hoy siguen estando interesadas en el mundo de la política, la educación y el cambio social. Sobre todo los jóvenes que ha tenido la oportunidad de ingresar a la universidad han creado niveles de reflexividad grupal que los insita a crear organizaciones en contra del racismo, la violencia y la exclusión por cuenta de la orientación sexual y de género; es en el mundo de la universidad donde se está generando un pensamiento crítico, el cual propugna por el respeto de la diferencia y la diversidad. Estos grupos estudiantiles no solo están formados por estudiantes negros o indígenas, sino que también están conformados por estudiantes mestizos- blancos quienes tienen el interés por militar y colaborar en grupos que van en contra de cualquier forma de discriminación social (Abramo & Branco, 2004). Hoy algunos grupos juveniles estarían más dispuesta a apoyar movimientos alternativos que van en contra de la ideologías conservadoras que las elites de países como Brasil y Colombia han impuesto desde una perspectiva clasista, homofóbica y racista. No obstante, también persisten grupos juveniles de extrema derecha que también han ganado espacio en el ámbito de la representación de las universidades (sobre todo en instituciones privadas)

La juventud como categoría sociológica da cuenta de una etapa de transición a la vida adulta en las sociedades modernas (Margulis, 1998). Esta transición está estrechamente ligada a la expansión de la institución escolar, ya que es sabido que el sistema escolar ha sido la principal institución reguladora de la inserción de los jóvenes a la estructura social. En muchos casos, las responsabilidades económicas y familiares son aplazadas pues los jóvenes entran en una etapa de moratoria social que les permite desarrollar diversas actividades y afinidades tanto personales como colectivas (Margulis, 1998).

Particularmente, los jóvenes estudiantes encuentran en la universidad un espacio no sólo de aprendizaje sino de socialización, en donde estos se ven forzados a ser los principales actores de sus trayectorias educativas y de vida. No obstante, la universidad a pesar que da cierto margen de libertad al joven, sigue al mismo tiempo siendo un espacio normativo, pues una de sus funciones es diferenciar, seleccionar, disciplinar y otorgar diplomas para que el joven se inserte en el mundo laboral y sea productivo al sistema económico ya establecido (Arango, 2006).

La existencia de una condición estudiantil compartida por los estudiantes universitarios no es homogénea, ya que esta se encuentra atravesada por diferencias de clase, género, edad, raza y etnicidad (Reguillo, 2000; Arango, 2006). En ese sentido, hay que tener en cuenta que las trayectorias educativas son diferenciadas y heterogéneas y, por ende, las ventajas y desventajas de un estudiante no solo están directamente relacionadas con su capacidad cognitiva, sino que fundamentalmente debe tenerse presente las condiciones sociales en las que se encuentre inserto determinado estudiante o sujeto.

Ahora bien, investigadores como Carvalho (2004), nos invitan a preguntarnos hace ya casi una década *¿Por qué las universidades en Brasil se caracterizaban por ser tan blancas?* tanto la planta docente como los estudiantes en promedio se caracterizaban por su fenotipo blanco y esto no fue apenas el resultado de una práctica racista, sino que ha sido un esfuerzo sistemático que los propios académicos y políticos perpetuaron para seguir conservando sus privilegios. Así, pues, en palabras del autor “pocos docentes y estudiantes tienen el valor de identificarse como blancos” y esto se debe a la facilidad que connota declararse como “neutral” en un espacio donde la segregación es la constante (Carvalho, 2004). No declararse como blancos en los medios universitarios conlleva a desconocer tanto los privilegios propios como el papel subordinado de los demás. En suma, el no reconocimiento como blanco sería una manera facilista de liberarse de la

responsabilidad que connota ser una persona privilegiada en los contextos universitarios que son altamente excluyentes en términos étnicos- raciales. Por tanto, es sabido que las cuotas raciales que se implementaron hace algunos años asaltaron sobre todo la tranquilidad de las elites blancas de la universidad de Brasilia, pero también de otras universidades que en la época estaban pensando hacer lo mismo en el país (Carvalho, 2004, Siqueira, 2004; Munanga, 2001).

Investigaciones como la de Munanga (2001) pronosticaron para el caso brasilero, hace ya más de 15 años que se necesitaría un poco más de 32 años para equilibrar la participación en el país de estudiantes negros, pardos y blancos en las universidades más reconocidas. De hecho, en aquel entonces, se calculó que del total de universitarios, el 97% eran mestizos blancos y solo el 2% eran negros o indígenas. Este panorama afortunadamente ha cambiado en la actualidad, gracias a las políticas de cuotas, el accionar de los movimientos negros e indígenas y el compromiso político de muchos partidos y coaliciones que propugnan por la inclusión y la diversidad. Hoy por primera vez es posible observar en las universidades tanto colombianas como brasileras (de carácter público sobre todo) una mayor equiparación entre estudiantes blancos, pardos y negros.

Ahora bien, refiriéndonos particularmente al caso de la universidad de Brasilia, se encontró según datos recogidos por el Observatorio de Vida Estudiantil de la institución que para el segundo semestre del 2017, los estudiantes pardos y negros (50.6%) superaban por primera vez a los blancos (49,4)% . Además, a partir del 2013, en este país se decretó legalmente que aquellas instituciones de enseñanza superior que no tuvieran el sistema de cuotas raciales, lo debían implementar gradualmente; situación positiva para la democratización de la educación pública en el país (Observatorio de Vida Estudiantil, 2017)

No obstante, y a pesar de los avances que no pueden ocultarse o dejar de reconocerse, todavía hoy los estudiantes universitarios negros tienen mayores probabilidades de deserción que el resto de los estudiantes (MEN, 2017). Existen factores sociales que propician fundamentalmente la deserción de los estudiantes negros e indígenas debidos a su deficiente capital académico (producto de su formación básica) o debido a otros factores como, por ejemplo, su lengua materna en el caso de algunos estudiantes indígenas, o debido también a su poca socialización con la tecnología y la cultura hegemónica académica. Los anteriores son factores sociales que aunque las políticas multiculturalistas y afirmativas han intentado combatir, aún no han logrado subsanar de raíz. Hoy se celebra y no se desconoce la mayor inclusión de estudiantes pardos y negros a las

universidades públicas latinoamericanas en los últimos años, pero también hay que fortalecer programas asistenciales para mantenerlos en éstas y, al mismo tiempo, se debe equilibrar la representación docente entre profesores negros, blancos e indígenas. Por ejemplo, en la UNB, los profesores negros solo representan el 2%, de acuerdo con la investigadora Layla Teixeira de la UNB (2017).

Así, pues, las políticas de cuotas para el ingreso a la universidad hoy siguen generando polémica. Para algunos es un beneficio que más que ayudar a los estudiantes negros o indígenas los victimiza. También existen argumentos que ratifican que las Acciones Afirmativas en el contexto universitario estimula las pertenencias raciales y, por tanto, esta situación genera divisiones y conflictos entre las personas, ya que se fortalecería de este modo la vieja ideología racial (Munanga, 2006). No obstante, para los defensores de las cuotas raciales, la solución en contra del racismo no está en acabar con las clasificaciones raciales en términos sociales, sino que está en buscar una educación que promulgue la convivencia igualitaria de las diferencias. Se trata de un recurso que es necesario para generar de esta manera una mayor equidad en las sociedades como la colombiana y la brasilera que aún siguen siendo altamente racializadas y, por ende, desiguales. Así, pues, sin políticas como las de las Acciones Afirmativas muchos jóvenes se verían obligados a insertarse al mercado laboral en una condición desventajosa, en contraste con sus pares blancos-mestizos. Y sin políticas Afirmativas como las de la universidad de Brasilia y la universidad de Antioquia, los jóvenes no blancos, se verían obligados a reproducir o seguir el legado de discriminación y subordinación que sufrieron sus antepasados debido a su condición étnico-racial y de clase social. En suma, las políticas de cuotas en los contextos universitarios pueden calificarse como una lucha antirracista agenciada por blancos y no blancos (Observatorio de la Vida Estudiantil; 2017)

CAPÍTULO IV

Perfil socio-demográfico de los estudiantes entrevistados (UNB) Tabla N° 1³¹

N° Alumno	edad	Lugar/ origen	Identidad Etnia/ raza	Sexo/ género	curso	Tipo/ colegio	Origen padres	Nivel Educativo padres	residencia
1 Caio	20	Brasilia	blanco	M	química	Público y particular	Sao clemente Ambos	Padre: Profesional Madre: bachiller	Asa norte Brasilia
2 Eva	19	Brasilia	Extra blanca	F	química	particular	Norte-este ambos	Padre: Profesional Madre: profesional	Guará Brasilia
3 Thais	23	Brasilia	Blanca parda	F	agronomía	público	Padre: Pernambuco Madre: Goias	Padre: empleado público técnico Madre: bachiller	Asa norte Brasilia
4 Luana	25	Brasilia	Blanca leche	F	Turismo posgrado	particular	Rio de Janeiro ambos	Padre: profesional posgrado Madre: profesional	Asa sur Brasilia
5 Gabriel	19	Brasilia	blanco	M	derecho	particular	Madre: Sao Paulo Padre: Goias	Madre: Bachiller Padre: Comerciante	Asa sur Brasilia
6 Luiz	20	Brasilia	blanco	M	Gestión pública	particular	Madre: nitereroi Padre: Brasilia	Madre: técnica Padre: profesional	Asa norte Brasilia
7 Marco	25	Minas Gerais	Blanco multicolor	M	Ciencias sociales	Público y particular	Minas Gerais ambos	Madre: bachiller Enseñanza media	Asa norte Brasilia
8 Tulio	23	Brasilia	blanco	M	medicina	particular	Rio de Janeiro ambos	Madre: profesional Padre: profesional	Lago norte Brasilia
9 Dina	27	Minas Gerais	blanca	F	Historia posgrado	particular	Minas Gerais ambos	Madre Bacilar	Granja do Torto Brasilia

³¹ Los nombres y apellidos de los estudiantes se cambian para proteger la identidad de éstos (por cuestiones éticas)

Cabe señalar que en el presente capítulo se destacarán las características socio-demográficas y económicas de aquellos jóvenes que hicieron parte de la investigación en la universidad de Brasilia. No se trata de una muestra representativa en términos estadísticos, por ende, aunque también se presenten algunos datos en términos genéricos sobre la universidad y su dinámica, no se pretende hacer inferencias sobre el total de la población estudiantil.

La Universidad de Brasilia se constituye como uno de los principales centros de formación superior en Brasil. Se trata de una institución pública y de carácter federal que se fundó en 1962 y cuenta con casi 34.874 estudiantes que se encuentran inscritos tanto en cursos de pregrado como en posgrados. La universidad de Brasilia está conformada por 26 institutos y facultades y simultáneamente cuenta con 21 centros de investigación donde se ofertan 109 cursos de pregrado, siendo 31 nocturnos y 10 a distancia (UNB, 2017)³². Al respecto, los estudiantes entrevistados están cursando pregrados académicos como química, agronomía, gestión pública, medicina, derecho, ciencias sociales, historia y turismo. Los dos últimos cursos los encuentran cursando estudiantes de posgrado y el resto son estudiantes de pregrado como puede observarse en la tabla N°1. Es decir, que los estudiantes participantes en la investigación están entre las ciencias naturales, las ciencias sociales, las ciencias humanas, las ciencias de la salud y algunas disciplinas aplicadas como el turismo o la gestión pública. Se trata de estudiantes que han escogido la universidad por el reconocimiento que esta institución tiene a nivel local y nacional. Particularmente estudian en el campus central de la universidad que se encuentra en el *asa norte* (campus Darcy Ribeiro). Al parecer los estudiantes escogen este campus debido a la cercanía con sus residencias y porque en éste se ofertaban los programas de sus interés y en los que actualmente se encuentran matriculados. No obstante, no hay que obviar que la universidad de Brasilia cuenta con otros tres campus que se encuentran en Planaltina, Ceilândia y Gama, es decir, campus que se encuentran en sectores satélites del plano piloto o plano central de la ciudad.

Algunas investigaciones que se han realizado sobre el perfil de los estudiantes de la universidad de Brasilia, ha demostrado que existen diferencias socio-económicas entre los estudiantes que estudian en el campus central “Darcy Ribeiro” y los demás campus de la universidad. Al respecto, se ha encontrado que los ingresos mensuales de las familias de los alumnos que estudian en el campus principal es mayor que la de los estudiantes de Planaltina o

³² Datos tomados de: <http://www.unb.br/portal/admissao> (consulta realizada el 24-06-2017)

Celilândia, y así mismo los datos dan cuenta que la mayoría de los estudiantes regulares del campus central en mayor proporción han sido egresados de colegios privados hasta el 2012 (60%) (Oliveira Torres, 2013). Con base en datos obtenidos por el CESPE (Centro de Selección y Promoción de Eventos) para el segundo semestre del 2016, se resalta un mayor equilibrio en cuanto al tipo de colegios de donde provienen los estudiantes matriculados. Específicamente los estudiantes matriculados y activos en dicho semestre provienen de colegios públicos en un 51% y el 49% provienen de colegios privados en todos los campus de la universidad. Para el segundo semestre del 2017 se encontró que el 49,2% de los estudiantes provenían de colegios públicos (Observatorio de la vida estudiantil UNB, 2017)

Con base en los datos anteriormente señalados, es posible establecer que al menos en los últimos años se ha presentado una mayor democratización de la universidad, ya que a partir de políticas como las cuotas raciales y otras políticas inclusivas, se ha permitido que más estudiantes de baja renda y egresados de colegios públicos ingresen a la institución.

En cuanto a los estudiantes entrevistados en la universidad para efectos de la presente indagación, se encuentra que 6 de ellos estudiaron en colegios particulares y sólo 3 en colegios públicos. Se trata de estudiantes que lograron pasar el *vestibular*, el *PAS* y las *pruebas de posgrado en la UNB*. Estas pruebas de selección son rigurosas y requieren una preparación larga y de calidad. Estos procesos de selección son considerados además como altamente exhaustivos, pues los estudiantes que logran un cupo en la universidad, han competido con cientos de estudiantes egresados de colegios públicos y privados. Por tal razón, y según la perspectiva de los 6 estudiantes proveniente de colegios particulares, sus padres y familiares hicieron el esfuerzo de educarlos en colegios privados para que estos tuvieran mayores oportunidades en el mundo académico. Para estos seis estudiantes, las instituciones privadas se caracterizan por brindar una educación bilingüe. Puede agregarse también que este tipo de instituciones en Brasil cuentan con profesores de mayor cualificación, es decir, con mayor formación en posgrados y experiencia laboral, y además cuentan con instalaciones más apropiadas para la formación educativa.

Es posible interpretar que la elección de los padres de estos jóvenes para que estudiaran en instituciones particulares, no se debe solo a una cuestión de enclasmiento como lo diría Bourdieu (2000), es decir, una estrategia usada para mantener a su hijos en una determinada clase social, sino que se debe a una decisión basada en la experiencia propia y familiar en donde se

evidencia el fracaso escolar de aquellos estudiantes que se han formado en escuelas públicas y periféricas (reflexión comentada por Dina). De hecho, parecería que uno de los canales más efectivos para que los estudiantes pardos y negros de colegios públicos puedan ingresar a la UNB ha sido el sistema de cuotas implementado en esta universidad desde hace algunos años.

La universidad de Brasilia constituye un buen ejemplo de como las universidades públicas en este país están haciendo un importante esfuerzo por asumir estudiantes negros de colegios públicos, lo que convierte a la actual universidad, o al menos a su campus central “Darcy Ribeiro” en una institución que de alguna manera intenta combatir las jerarquizaciones raciales y de clase social que se encuentra en la sociedad (Observatorio de la vida estudiantil UNB, 2017)³³.

En cuanto a los estudiantes entrevistados, se puede observar en la tabla N°1 que todos los estudiantes viven en Brasilia; algunos pagan alquiler en apartamentos de estudiantes y otros viven con sus padres en casas propias o alquiladas dentro de la zona central de la ciudad (Asa Norte, Sur y Lago Norte). Solo dos estudiantes viven alejados del plano piloto (Granja do Torto y Guarâ). Aunque no es la única condición para categorizar en términos socioeconómicos a una persona, si es posible inferir que al menos los padres de los estudiantes en mención tienen condiciones estables en términos financieros para vivir en dicha zona residencial.

En cuanto al nivel educativo de los padres de los entrevistados, se resalta que la mayoría de los padres de los estudiantes son profesionales (5 de ellos). Aquí se observa una breve brecha o diferencia de género en cuanto al nivel educativo, pues las madres de los estudiantes tienen un nivel formativo inferior a sus compañeros (ellas cuentan en mayor proporción con un nivel de enseñanza medio completo) pero a pesar de ello cabe resaltar que en términos educativos los estudiantes que hacen parte de la investigación cuentan con padres y madres con una formación académica media y alta, que sin duda les puede contribuir a sus hijos en sus propias trayectorias educativas. De hecho, los estudiantes comentaron en varias ocasiones que las elecciones de sus carreras de pregrado fueron altamente influenciadas por la guía y apoyo tanto de su contexto familiar inmediato como extenso. La elección de sus rumbos profesionales y educativos entonces no se corresponde

³³ No obstante con las políticas de cuotas raciales y otro tipo de políticas inclusivas que se han implementado en la Universidad desde hace algunos años han intentado cambiar dicha situación, con miras a convertir esta institución en un referente más inclusivo y democrático dentro del contexto local y nacional.

con una elección tomada al azar, a excepción de *Marco* quien aduce a ver pasado por varios cursos profesionales antes de llegar al actual (ciencias sociales).

Haciendo el paralelo con algunos datos de la universidad para el año 2016 (CESPE) se puede ver que el 29% de los padres de los estudiantes de la UNB tienen nivel superior de educación, y las madres tienen este mismo nivel en un 28,1% de los casos. La diferencia entre hombres y mujeres realmente es poca, así que las clásicas brechas tan amplias que existían años atrás entre hombres y mujeres se han cerrado sustancialmente. Ahora bien, los padres de los estudiantes entrevistados en mayor proporción no nacieron en Brasilia, sino que llegaron en la juventud intentando buscar mejores oportunidades en la capital de país (migraron con objetivos laborales o educativos). Solo un padre nació, creció y conformó una familia en la mencionada ciudad (el padre Luiz). Los otros padres de familia provienen de Rio de Janeiro, de Goiás y de varias ciudades del Nor-este del país. Asimismo, los datos nos señalan y nos recuerdan la historia de Brasilia como una ciudad y sede de gobierno reciente. Se trata de una metrópoli urbana que no tiene más de sesenta años y, por tanto, no es de extrañar que la mayoría de los padres y familiares de los entrevistados tengan un origen tan diverso dentro del contexto nacional. En cuanto a los propios estudiantes, se resalta claramente que la mayoría de ellos han nacido en Brasilia y solo 2 de ellos en Minas Gerais, pero a pesar de ello, éstos últimos llevan viviendo muchos años en la ciudad y se consideran asimismo brasilienses.

La edad de los estudiantes oscila entre los 19 y 27 años de edad. Se trata de estudiantes que no superan los 30 años y, por tanto, se encuentra dentro del promedio de los estudiantes universitarios a nivel nacional e internacional. Además se trata de estudiantes que no laboran o que lo hacen de manera casual y no por motivos de manutención escolar, sino de manera complementaria y para cuestiones que tienen que ver con el esparcimiento, el ocio o la recreación. El promedio de los estudiantes de la universidad de Brasilia y de las universidades federales es de 22 años, donde se resalta que el 51% son estudiantes hombres y el 49% son mujeres en todas las IFES brasileras (UNB, 2017)³⁴. Al parecer, la situación no ha cambiado mucho, pues entre los estudiantes entrevistados se encuentra el promedio en los 22.3 años. Aunque la presente no es una investigación inferencial; estos datos si nos permiten comprender que la Universidad de Brasilia

³⁴ Notícias da UNB “Universidade mais democrática e inclusiva”. Tomado de: <https://noticias.unb.br/publicacoes/67-ensino/2073-universidade-mais-democratica-e-inclusiva>

recibe un perfil de estudiantes muy jóvenes, al menos para el caso del pregrado. Estos en su mayoría son estudiantes que aún no ingresan de manera formal al mercado de trabajo y ven en la universidad una oportunidad para adquirir una buena formación académica y así lograr posteriormente insertarse en el mercado laboral de la ciudad y el país.

De otro lado, y con base en los datos recopilados en la tabla N° 1 es posible describir y observar que todos los entrevistados (5 hombres) y entrevistadas (4 mujeres) se identificaron en términos étnico-raciales como personas blancas. Según datos de la universidad el 40,8 % de los estudiantes se identificaron como blancos en el 2016 (CESPE)³⁵. Al contrario de lo que muchos investigadores y académicos pensaron con la implementación sistema de cuotas raciales en las universidades, la auto-identificación blanco/blanca no ha disminuido radicalmente. Aunque si bien hay una tendencia en el contexto de las acciones afirmativas para que aquellos identificados como pardos ahora abiertamente promulguen su negritud; realmente es muy difícil que un blanco pase varias líneas de color y atraviese varias líneas de privilegios para identificarse como una persona negra (Rosemberg, 2004). Volviendo al caso de los entrevistados, aunque la auto-identificación como blancos fue un factor clave para la selección de los estudiantes, es importante resaltar que sus formas de auto-identificarse no son homogéneas. En palabras de los estudiantes entrevistados, la identificación como blancos va desde el blanco leche, pasando por blanco extra blanco, hasta llegar a la nominaciones de blanco pardo y blanco multicolor. Esto quiere decir que la percepción del color de piel no es homogéneo y, por tanto, varía según la subjetividad y las experiencias de vida que los estudiantes han tenido a lo largo de su proceso formativo en ámbitos como el familiar, el escolar o incluso el laboral. Además, la condición de clase también puede constituirse en uno de los factores determinantes a la hora de promulgar la blanquitud en este país (Guimarães, 2008). Paraphraseando a Ware (2007) las identidades raciales raramente son estáticas, ya que estas se encuentran sujetas a presiones socio-culturales continuas, las cuales contribuyen moldeando las distinciones producidas por las vicisitudes del pensamiento racial que aún está vigente en las sociedades contemporáneas. Así, pues, no es de extrañar entonces que existan extremos

³⁵ Para el segundo semestre del 2016 el 40,8% de los estudiantes se identificaron como blancos, el 39% como pardos, el 2% como indígenas, 2,8% como amarillos, el 11,3% como negros y 4,9 % no se reconoció en ningún grupo étnico o racial (CESPE, 2016).

identificatorios como el blanco leche o el blanco pardo o multicolor. Eso quiere decir que aunque todos los estudiantes estén dentro de la etiqueta genérica titulada “blanco”, internamente esta etiqueta grupal está dividida por subcategorías, las cuales están llenas de sentidos particularizados. Se está hablando entonces de una blanquitud paliforme que se construye y se re-construye con el tiempo y la propia biografía personal, la cual se resaltaré en los próximos capítulos.

Perfil socio-demográfico de los estudiantes entrevistados (UDEA). Tabla No 2

Alumno	Edad	Lugar /origen	Identidad Etnia raza	Sexo/ género	Curso/ carrera	Tipo colegio	Origen padres	Nivel Estudio padres	Estrato actual
1 paulo	25	Medellín	blanco	masculino	Ingeniería de materiales	particular	Antioquia	Padre: Bachiller Madre: bachiller	3
2 Ana	19	Medellín	blanca	femenino	sociología	particular	Antioquia	Padre: Profesional Madre: bachiller	4
3 Elena	30	La Ceja Antioquia	blanca	femenino	odontología	público	Antioquia	Madre: bachiller	3
4 Lina	20	Medellín	Blanca mestiza	femenino	Ciencias naturales	particular	Antioquia	Primaria Básica ambos	3
5 Carla	22	Medellín	Blanca mezclada	femenino	Ciencias naturales	público	Bogotá Medellín	Padre: Profesional Madre: bachiller	3
6 Lourdes	19	Medellín	blanca	femenino	física	particular	Costa Antioquia	Profesional ambos	4
7 Dana	21	Medellín	Blanca mestiza	femenino	Pedagogía infantil	público	Antioquia	Padre: Profesional Madre: bachiller	3
8 Mario	33	Medellín	blanco	masculino	letras	público	Antioquia	Padre: Bachiller Madre: primaria	3
9 Gael	23	Medellín	Blanco mestizo	masculino	derecho	particular	Antioquia	Profesional ambos	5

La universidad de Antioquia fue fundada principalmente como un colegio de franciscano en 1803, con el objetivo de formar a sus estudiantes principalmente en gramática, teología y lingüística. Hoy la universidad Antioquia es una de las instituciones públicas de enseñanza superior de mayor reconocimiento a nivel nacional y cuenta con una formación que cubre todos los campos del saber. El campus central de la universidad de Antioquia se encuentra ubicado en la ciudad de Medellín y además de este campus existen otros campus menores distribuidos por todo el departamento. Específicamente, la universidad cuenta seis seccionales en las subregiones de Urabá, Bajo Cauca, Magdalena Medio, Suroeste, Oriente y Occidente; cuatro sedes municipales ubicadas en Amalfi, Yarumal, Sonsón y Distrito Minero Segovia-Remedios; así como dos convenios vigentes con los municipios de Envigado e Itagüí (UDEA, 2017). Actualmente la universidad de Antioquia se encuentra integrada por 26 unidades académicas las cuales están divididas en 14 facultades, 4 escuelas, 4 institutos y 3 corporaciones que ofrecen cerca de 130 programas de pregrado. En postgrado, ofrece 58 especializaciones, 46 especialidades médicas, 57 maestrías y 23 doctorados, para un total de 184 programas en esa modalidad.³⁶

Hacia 1983 la universidad de Antioquia creó un programa de admisión de estudiantes indígenas y les asignó un cupo por programa o curso académico; igualmente se estableció para su admisión un puntaje inferior al estándar en las pruebas respectivas (Gracia, 2012). Esta situación se decidió teniendo en cuenta los diferentes capitales académicos entre los estudiantes mestizos blancos de la región y los beneficiarios de las cuotas raciales quienes en mayor proporción habitaban las zonas más vulnerables en términos de seguridad, educación y condición económica. Diecisiete años después, en 2002, por medio del Acuerdo Académico 236, se decretó en la universidad que a las comunidades negras también se les debía asignar dos cupos adicionales por programa, con el objetivo de formar una institución más equitativa (Gracia, 2012; UDEA, 2018)³⁷. No obstante, la mayoría de los estudiantes en la universidad siguen siendo mestizos blancos provenientes u originarios de la ciudad de Medellín y de sus zonas aledañas (Valle de Aburrá).

³⁶ Datos tomados de: <http://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web/inicio/campanas/memoria> (consulta realizada: 30 junio 2017)

³⁷ Para el segundo semestre del 2016 se admitieron 81 indígenas y 105 afrodescendientes. En el segundo semestre del 2017 fueron admitidos 77 indígenas y 101 afrodescendientes, a partir del criterio de cuotas (UDEA, 2018)

A partir de los datos consignados en la tabla N° 2 es posible observar que 8 de los entrevistados de la sede principal de la universidad de Antioquia nacieron en Medellín y solo uno de ellos en zonas aledañas a la ciudad (Antioquia). Asimismo, se puede observar que los padres de dichos estudiantes son oriundos de diversos municipios del departamento de Antioquia. Cabe señalar que los padres de los estudiantes migraron a la capital (Medellín) para buscar mejores oportunidades laborales para sí mismos, pero sobre todo migran para obtener mejores condiciones educativas para sus hijos. Por tal razón, estos estudiantes cursaron sus estudios básicos y medios tanto en instituciones particulares (5) como públicas (4). Específicamente, los mencionados estudiantes hicieron la primaria y el bachillerato en Medellín por considerar que en la capital del departamento encontrarían condiciones más favorables para sus trayectorias educativas. Según datos de la UDEA, ésta cuenta actualmente con 36.123 estudiantes y de éstos el 72,9% provienen para el segundo semestre del 2016 de colegios públicos y el 26,6 % de colegios privados y solo el 0,39% se encuentran en otras modalidades educativas. Si estos datos se comparan con los de años pasados³⁸, es posible notar que la inserción de estudiantes de colegios públicos a la universidad de Antioquia ha aumentado casi en un 10%; situación que ha contribuido con la democratización de la misma institución, ya que en sus orígenes solo ingresaba a ésta personas con capitales económicos medios -altos.

También es posible observar que la mayoría de los estudiantes (según la tabla N°2) residen en estratos socio-económico tres (estratos medios). Estos datos corroboran la información con la que cuenta la universidad, estableciendo que sus estudiantes generalmente residen en sectores medios-bajos de la ciudad (UDEA, 2016). Específicamente el 79% de estudiantes de esta universidad provienen de los estratos tres y dos; el estrato uno está conformado por 12,3 % y el estrato 4, 5 y 6 conforman juntos solamente el 7% de la población (UDEA, 2016). Aunque esta descripción panorámica no da cuenta de una categorización de clase social en términos definitivos, si da una idea cercana del origen de los estudiantes que se forman profesionalmente en la universidad de Antioquia. En suma, se trata de estudiantes en mayor medida son mestizos blancos de colegios públicos y de estratos medios bajos (3 y 2).

³⁸ Para el 2006 ,el 62 % de los estudiantes eran egresados de colegios públicos, 10 años más tarde , es decir en el 2016 este porcentaje se ha incrementado en un 10,9% (UDEA, 2006)

De otro lado, en el contexto de las entrevistas, los estudiantes que participaron de la investigación resaltaron que con el apoyo de sus familiares inmediatos y extensos, deciden ingresar a la Universidad de Antioquia por su reconocimiento local y nacional. Se trata de la universidad pública más antigua del país y es una de las instituciones con mayor proyección nacional e internacional. Las carreras que cursan los estudiantes participantes de la investigación en la universidad de Antioquia van desde el ámbito de la salud (odontología) hasta las ciencias sociales (sociología) licenciaturas (pedagogía infantil) las ciencias exactas (física) y las ingenierías (ver tabla N°2). Al parecer, son carreras totalmente opuestas a las de sus padres, quienes se formaron principalmente en carreras liberales como la contaduría y la administración. Específicamente 5 de los padres son profesionales y el resto son bachilleres y se dedican al comercio (4). En cuanto a las madres, se resalta un nivel menor de formación que sus compañeros (solo dos de ellas son profesionales y el resto son bachilleres que se dedican al cuidado del hogar).

Las edades de los estudiantes entrevistados oscilan entre 19 y 33 años. Es decir, que el promedio de edad de estos estudiantes se encuentran en 23.5%. Según datos del Ministerio de Educación Nacional para 2016, el rango etario de los estudiantes universitarios se encontraba también entre los 17 y los 23 años (MEN, 2016). Si se compara con la universidad de Brasilia (22 años) y el contexto latinoamericano (23 años), es posible observar que hay una tendencia en cuanto a la edad de los estudiantes universitarios, bien sea de instituciones privadas o públicas en el nivel de la educación superior (MEN, 2016)

Otro dato relevante que se puede destacar en cuanto a lo referido a la dinámica de la Educación Superior es el crecimiento o aumento en el ingreso de las mujeres al sistema educativo. Más del 50% de la matrícula en la Educación Superior en Iberoamérica es realizada por mujeres. En Colombia actualmente el 52% de la población matriculada en el sistema educativo superior es femenina; un fenómeno social que antes no existía, pues principalmente aquellos que tenían la oportunidad de ingresar a la universidad eran hombres (Univalle, 2016).

Ahora bien, retomando finalmente el caso de los entrevistados en la universidad de Antioquia, es posible discernir en cuanto a la identificación étnico –racial de éstos, las siguientes posiciones: por un lado, se resalta la identidad blanca-mestiza, esto quiere decir que no hay una separación clara entre lo que significa ser blanco y mestizo, al contrario hay una fuerte construcción

discursiva que resalta que el blanco antioqueño y colombiano aunque pueda tener un color de piel muy “claro”, en cuestiones identitarias siempre van a reconocer su origen mestizo (blanco e indígena) y su origen mulato (negro y blanco). Al parecer, desde la perspectiva de estos 5 entrevistados la “*blanquitud real*” solo sería aquella que corresponde a las personas europeas y no a los colombianos ni a los latinoamericanos, debido a las mezclas raciales y culturales que han devenido desde otrora hasta hoy. De otro lado, los 4 entrevistados restantes, se auto-identificaron simplemente como blancos, ya que consideraban que ese es su color de piel y, por tanto, se constituye en una cuestión naturalizada. Se trata en estos últimos casos de una identificación más físico-corpórea que étnica, la cual se analizará y describirá de manera más densa en los próximos capítulos de corte empírico-teórico.

4.2 Sobre cuotas raciales en las universidades de Antioquia y de Brasilia.

La educación superior es un campo que ha estado históricamente racializado; de hecho, este es uno de los espacios en donde la blanquitud eurocéntrica se ha hecho presente con mayor contundencia, a través de su lógica y raciocinio, pero también a través de sus prácticas educativas que tienden hacia la homogenización social de los cuerpos y las mentes. El proyecto de decolonizar las universidades y de incluir los saberes indígenas y afro a las aulas de clase, aunque en ocasiones se ha intentado con cierto nivel satisfactorio, hoy no es posible decir que tengan un éxito rotundo en la región latinoamericana (Walsh, 2007).

El caso colombiano y brasilero, pueden calificarse como tendientes a la reproducción de la blanquitud eurocéntrica en el campo de la educación. Se trata de una situación que no es de extrañar, si recordamos el origen colonial de ambos países. La imposición de marcos legales europeos como la imposición de perspectivas ontológicas y epistemológicas a partir de las cuales se ha organizado las naciones no céntricas fue y sigue siendo el común denominador de la historia Latinoamericana (Ianni, 2008).

Hoy enfrentamos en las universidades un imperialismo intelectual blanco en palabras de Alatas (2006 a), y aparte de ello se vive la auto-represión o castración del propio intelectual del tercer mundo, quien se ha visto obligado a reproducir de manera poco crítica, algunos marcos de interpretación exógenos a sus propias realidades. Esta situación epistémica, sobre cómo se ha

organizado el saber en las universidades latinoamericanas, no solo se expresa en los currículos enseñados y socializados a los estudiantes, sino que también incide en la praxis política y administrativa de estas instituciones . Por ejemplo, las políticas de cuotas raciales implementadas hace algunos años en universidades brasileras y colombianas, se caracterizan por la ambigüedad y las polarizaciones entre sus detractores y sus defensores.

La perspectiva opositora le atribuye a las acciones afirmativas el poder de crear y fortalecer la división racial, pues hace existir la raza como una condición inseparable de las personas y, por tanto, el racismo opera o funciona como política de Estado. En la perspectiva opuesta, o sea, la favorable a las políticas de cuotas raciales, se percibe el efecto del multiculturalismo no sólo por el reconocimiento que hace de las diferencias, sino también porque intenta reparar las inequidades históricas que se le asocian y el papel que le concierne al Estado en dichas reparaciones (Viveros y Lesmes, 2015). Aunque existen heterogéneas perspectivas sobre la implementación de cuotas raciales en las universidades, son las anteriores perspectivas (opositora y favorable) las que principalmente han hecho eco en el ámbito educativo y político, precisamente por sus evidentes polarizaciones³⁹.

En Latinoamérica, las cuotas raciales para el ámbito de la educación superior se vienen implementado después del giro multicultural (desde los 90s hasta la actualidad). Particularmente, las cuotas raciales en la universidad de Brasilia se efectuaron desde el 2004 y en la universidad de Antioquia desde el 2002. Estas políticas llevan ya algunos años de implementación, en donde se ha podido evaluar sus efectos, pero también en donde se han fortalecido las polarizaciones sobre este asunto.

La propuesta de cuotas raciales en la universidad de Brasilia deviene de las políticas que otras universidades han aceptado, y también puede establecerse que la implementación de cuotas raciales en la UNB, fue inspirada después de la conferencia de Durban en el 2001; conferencia patrocinada por la Naciones Unidas en contra del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y demás formas de intolerancia asociada. Sin duda la plataforma de Durban tuvo influencia sobre las

³⁹ Otro tipo de perspectiva sobre las cuotas raciales que vale la pena señalar, es la que apunta que las cuotas raciales o acciones afirmativas en Latinoamérica son inadecuadas, ya que se copiaron de un modelo Estadunidense, muy distante en términos de historia y cultura política. (Restrepo, 2009)

reivindicaciones de los pueblos racializados en el mundo entero, ya que en términos de política internacional nunca se había establecido tantas acciones y acuerdos para resarcir las desigualdades sociales producidas históricamente por cuenta de la condición étnica o racial. Tampoco se debe desconocer el papel y la agencia crítica de los movimientos políticos, y de los grupos de docentes y estudiantes que trajeron a colación la necesidad de implementar cuotas raciales en el medio académico. Todos estos actores e instituciones en conjunto, han contribuido con el establecimiento y difusión de las políticas afirmativas en los espacios de educación superior (Carvalho & Segatto, 2004).

La implementación de la cuotas raciales no fue fácil en la universidad de Brasilia, ya que se llevó casi cuatro años de discusiones entre varios segmentos sociales y políticos, lo cual hizo posible que hoy este proyecto sea una realidad (Siqueira, 2004). Una de las razones o argumentos defendidos sobre la necesidad de implementar cuotas raciales en la UNB, fue la posibilidad de diversificar no solo el tipo de alumnos en la institución (históricamente mestizos-blancos), sino que también se apuntó a una diversificación de los currículos, los parámetros de enseñanza y las disciplinas con enfoques profundamente eurocéntricos. A través de la propuesta de las cuotas raciales en la UNB, va anudado un proyecto decolonizador del pensamiento, con el objetivo o con la esperanza de hacer de la universidad un recinto más plural, a través de nuevas líneas de investigación (al menos en el campo de las ciencias sociales, humanas y de salud) y de nuevos proyectos de inclusión social (Tavolaro, 2006).

Hoy la Universidad de Brasilia, puede caracterizarse como una institución pionera en cuanto la implementación de cuotas raciales. Situación que como ya se mencionó, fue agenciada por diversos actores sociales e instituciones tanto locales como internacionales. Algunas situaciones de discriminación dentro de la propia Alma mater, también contribuyeron con la discusión e implementación de las cuotas raciales. Por ejemplo, cabe recordar el caso del estudiante Alves, citado por Carvalho y Segatto (2004) Maio (2004) y Tavolaro (2006) en sus investigaciones. Este caso aún es recordado en el contexto de la universidad, ya que el estudiante públicamente alegó discriminación en su contra por parte de un profesor blanco, quien le calificaría de manera injusta un trabajo, presumiblemente por su color de piel. Este caso de discriminación, entre otros tantos, movilizaron a la comunidad académica hace algunos años para no sólo implementar las cuotas raciales, sino para hacer una evaluación y un arduo seguimiento a dichas políticas, ya que

la imagen de la institución educativa como racista y primordialmente blanca se difundió hasta en la prensa local en el año 2002 (Tavolaro, 2006).

Con el transcurrir de los años, la UNB se ha vuelto un palco central de discusión de las políticas de cuotas raciales en el país por su carácter federal y por ser una de las primeras universidades en implementar estas acciones afirmativas o cuotas raciales. La universidad se preguntó en aquel entonces, ¿Cuál era el papel de la universidad en la reproducción del racismo?; ¿Por qué hay tan pocos estudiantes negros y profesores en la UNB?, y ¿Por qué los currículos académicos seguían siendo primordialmente eurocéntricos (Tavolaro, 2006). Todas estas inquietudes fueron discutidas durante años hasta lograr dar forma a las políticas de cuotas raciales que hoy funcionan en la universidad y que actualmente llevan más de una década. Hoy, contrario a lo que podría pensarse, las políticas de cuotas raciales más que dividir la comunidad académica, lo que ha traído es una mayor heterogeneidad, diversidad y democratización (Observatorio da Vida Estudiantil UNB, 2017)

Las políticas de cuotas o acciones afirmativas en la UNB, actualmente permiten el ingreso de estudiantes tanto negros como indígenas. Esta universidad prefirió organizar sus políticas de cuotas con base en las experiencias discriminatorias que las personas han sufrido debido a su color de piel, pues en Brasil las personas frecuentemente son objeto de discriminación más por su apariencia que por su cultura, por tanto, la nominación de afrodescendiente se tornó una categoría amplia, ya que se tenía el temor de que algunas personas no negras por factores de identificación cultural fueron beneficiarias de manera no ética (Tavolaro, 2006). Al parecer, esta fue una de las razones para escoger el fenotipo o apariencia para los beneficiarios de las cuotas raciales; cuestión que hoy sigue siendo controvertida por los propios estudiantes blancos de la UNB, quienes al respecto opinan:

“Yo estoy totalmente a favor de las cuotas, pero lo que yo pienso respecto a eso es bien delicado. Ellas (las cuotas) son realmente un apaciguador de las desigualdades porque en Brasil usted tiene un desarrollo histórico que no privilegia ni poco a la población negra que en su mayoría es pobre y que tienen menos oportunidades económicas, entonces se debe tener en cuenta no solo el color de piel, sino la condición económica y la identificación cultural de la persona y familia (...)” (Dina- historia)

“Sobre políticas de cuotas raciales, yo pienso que estas tienen cierta margen de error, usted ve que la mayoría de las personas negras están en la clase más baja, entonces pienso que debería existir cuotas a partir del criterio de renta económica en donde se le dé prioridad a los negros pobres, pero también a los blancos pobres que son bastantes” (Eva, química)

“Es difícil hablar sobre las políticas de cuotas raciales. Déjame ver!!! Yo estoy en contra porque todo el mundo tiene capacidades de aprender y de adquirir conocimientos y, por ende, todo el mundo puede pasar en la

universidad. No es porque usted sea indígena o negro, su capacidad intelectual va ser menor....todo depende del esfuerzo y la disciplina personal para salir adelante y obtener éxito” (Luana, posgrado en turismo)

“No estoy muy de acuerdo con la política de cuotas bajo el argumento de la deuda histórica. Si nos vamos a ese argumento el país tiene deuda histórica con muchos grupos sociales como por ejemplo los discapacitados. Creo que la reforma debe ser de otro tipo y no paliativa porque además existen muchos estudiantes negros de clases medias que solo por su auto declaración son beneficiados” (Marco, Ciencias Sociales)

Investigaciones previas sobre las políticas de cuotas en la UNB como la de Maio (2006) y Tavolaro (2006) ya han señalado la polémica que existe en la universidad, a partir no solo de la implementación de cuotas raciales, sino de la forma de identificación de los estudiantes, es decir, a partir del fenotipo. Esta posición para algunos estudiantes entrevistados y para algunos académicos opositores a las cuotas, sigue siendo pre-juiciosa, pues se sigue identificando a los beneficiarios de dichas políticas afirmativas a través de la “raza”; que como es bien sabido no existe en términos biológicos. No obstante, aquí se plantea que una medida anti-racista como las políticas de cuotas, destinada a la protección y justicia social de grupos discriminados a través del factor racial en la vida cotidiana, no puede prescindir de esta categoría. Solo usando esta categoría se puede visibilizar y revertir la posición de exclusión que estos grupos han ocupado históricamente, por tanto, se hace necesario seguir empleando esta forma de clasificación cotidiana en el mundo político y académico, pero desde una posición de-colonizadora y crítica.

Por otra parte, para los estudiantes, es difícil separar sus auto-identificaciones raciales de aspectos relacionados con el estatus económico o las prácticas culturales. Es por ello, que estudiantes como Eva (estudiante de química, UNB) aunque se asumen como favorable a las cuotas raciales, piensa que no se trata solo de una cuestión de discriminación física o cultural, sino de un tipo de segregación que hace alusión a la clase social, en donde fundamentalmente los blancos pobres también tienen un lugar que debe ser reparado o al menos no olvidado. La misma situación se puede analizar en el argumento de Dina (estudiante de historia, UNB), quien favorable a las cuotas raciales, establece que este tipo de políticas afirmativas no resuelven estructuralmente la discriminación social, ya que se necesita de reformas estructurales y no de intervenciones momentáneas que por un lado enaltecen la cultura negra brasilera y, por otro, la invisibiliza.

En cuanto a Luana (estudiante de turismo) y Marco (estudiante de ciencias sociales), quienes fueron los únicos dos opositores a las políticas de cuotas raciales entre los entrevistados en la UNB, señalan que así como existen personas negras pobres que merecen ser ayudadas también

existen personas blancas pobres, e incluso sería más loable ayudar a personas con discapacidades que también son ignoradas dentro del marco de la nación. Así, pues, se evidencia a partir de las percepciones de ambos estudiantes que las acciones afirmativas, deberían o podrían ampliarse también para personas no negras, o incluso para personas con otro tipo de vulnerabilidades como las físicas o las psicológicas. Al parecer, cuando de recursos se trata, la cuestión racial y de clase social, en vez de ser solamente una fuente de identificación personal, se vuelve una fuente de confrontación que marca el Yo y la alteridad. Este tipo de debates o percepciones sobre las cuotas raciales, aún no se han agotado ni en medio universitario ni en la propia sociedad.

Las percepciones de los estudiantes blancos entrevistados en la UNB no se distancian de las discusiones polarizadas (a favor y en contra) sobre el tema de las cuotas raciales tanto en el ámbito nacional como internacional. A través de las entrevistas realizadas, fue posible evidenciar que aquellos estudiantes a favor de las cuotas raciales han elaborado sus percepciones con base en los discursos de carácter crítico defendidos en la universidad, los cursos por los que han pasado, y la interacción y empatía entablada con estudiantes negros o indígenas que han sido beneficiarios de cuotas y les han compartido sus historias. De otro lado, parecería que aquellos estudiantes que son contrarios a las cuotas raciales en la universidad primara más los discursos de tipo individualistas, que como ya se mencionó, se corresponde con la lógica capitalista, global y neoliberal difundida en la actualidad.

Ahora bien, se hace necesario recordar que la universidad de Antioquia hacia 1983 reglamento en la universidad cupos especiales para estudiantes indígenas, y en el 2002 por medio de acuerdo académico 236, también reglamentó cupos adicionales para las comunidades negras. (García, 2012). Además en el año 2017, el Consejo Académico de la Universidad de Antioquia informo públicamente la decisión de otorgar 4 cupos más por programa de pregrado para estudiantes pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas o raizales que quisieran cursar sus carreras profesionales en la mencionada institución. Esta decisión fue recibida de manera positiva, ya que el programa de acciones afirmativas en la universidad hoy puede calificarse como uno de los más completos del país.

Los estudiantes que ingresen por medio del sistema de acciones afirmativas en la UDEA deben obtener un mínimo de 40 puntos en los exámenes de selección. Además deben presentar una certificación de sus comunidades de origen, es decir, deben pertenecer a una organización afro o

indígena (incluye cabildos⁴⁰ y consejos comunitarios titulados). Asimismo, los estudiantes deben solicitar a la organización el formato del aval y entregar ese documento diligenciado a la universidad. Finalmente, será la universidad la encargada de informar al estudiante la aceptación o no de la inscripción, dado que la universidad sólo reconoce como comunidad indígena y como comunidad negra o raizal, únicamente a aquellas que se encuentren incluidas en el censo elaborado por el Ministerio del Interior (UDEA, 2018). Así, pues, observamos que a diferencia de la universidad de Brasilia, el factor cultural o de auto-identificación étnica si es considerado para optar por un cupo por medio de la políticas de cuotas raciales en la universidad. No obstante, las controversias no se han hecho esperar, ya que muchas veces las propias comunidades u organizaciones venden estos avales a personas que no comparten ni la cosmovisión indígena ni afrodescendiente en país; situación que por consiguiente ha provocado fraudes y problemas de equidad social.

De otro lado, las políticas de cuotas raciales o de acciones afirmativa en la UDEA, responsabiliza a los aspirantes para asumir acciones de apoyo a sus comunidades una vez finalizados sus estudios de pregrado. No obstante, las tasas de deserción de estos estudiantes son altas; casi del 45 % o incluso más. Por ejemplo en el I semestre del 2012, se matricularon 242 estudiantes con condición de excepción, y de estos 114 se declararon como indígenas y 128 como afrodescendientes. En el 2016, sólo se graduaron 66 indígenas y 80 afros (UDEA, 2018). Esta situación de deserción temprana y tardía de estudiantes indígenas y afrodescendientes es sumamente preocupante, pues no sirve de nada aceptar cientos de estudiantes quienes finalmente no lograrán graduarse por motivos económicos, académicos o personales. De hecho, actualmente se está buscando soluciones para evitar altos índices de deserción, a través de diversos grupos administrativos y de investigación en la universidad. No obstante, este tipo de proyectos se dificulta debido a la falta de articulación entre la lucha de los intereses de los movimientos étnicos indígenas y negros en el país, y el mundo académico. Parecería que cada actor o movimiento político milita por su lado, sin tener en consideración el beneficio colectivo. Cada vez se hace más difícil llegar a consensos, pues cuando de política y educación se trata, la balanza no se equilibra fácilmente (Mosquera, 2009).

⁴⁰ Los cabildos son instituciones públicas especiales, cuyos miembros hacen partes de las comunidades indígenas colombianas y su función es representar y ejercer la autoridad indígena en el contexto colombiano.

Actualmente sobre las políticas de cuotas raciales existen avances en Colombia, pero las controversias y polarizaciones sobre el tema persisten. Por tanto, dentro de los discursos de los estudiantes entrevistados en la Universidad de Antioquia, de manera similar a los estudiantes de la universidad de Brasilia, también podemos evidenciar las mencionadas posiciones que contrastan entre sí (a favor y en contra). Al respecto Pablo comenta:

“Yo personalmente si estoy de acuerdo con las cuotas aquí en la universidad porque creo que las comunidades indígenas y negras han sufrido mucho la violencia y la siguen sufriendo hoy en día por estar asentadas en sitios geoestratégicos en el país, así que sus oportunidades no han sido las mejores, y si ellos quieren acceder a la universidad apenas sería lo justo y necesario. Como voy a pensar que una persona de estrato 5 va tener la misma oportunidad que una persona de estas. Hay que permitirles que entren en las universidades públicas como esta” (Ingeniería de materiales, UDEA)

“A mí me parece que eso no debería ser así porque ellos mismo se estigmatizan para beneficio de ellos. Si ellos quieren ser vistos como una persona común y corriente no debería existir ese tipo de cosas, desde ahí yo pienso que están predisponiéndose a las cosas, porque las personas de piel negra tiene las mismas posibilidades de entrar a la universidad que la de piel blanca a través de un examen de admisión. No se debería permitir el favoritismo o ese tipo de políticas que lo que hacen es re victimizarlos a ellos y a sus familias solo por una cuestión de color de piel o raza” (Lourdes, Física pura)

Nuevamente se observa las dos posiciones más representativas sobre las políticas de cuotas raciales o políticas de acción afirmativa. En este caso, se observa de manera clara, la posición a favor y en contra de este tipo de instrumentos o herramientas jurídicas y sociales. Por un lado, Pablo resalta estar a favor de las cuotas raciales no sólo por la deuda histórica que se tiene con este tipo de comunidades, sino porque en la actualidad aún siguen siendo subordinados, olvidados y explotados por múltiples factores, pero sobre todo siguen siendo subordinados debido a que sus territorios son expropiados por la fuerza, por causa de los abundantes recursos naturales que estos portan. Así como Pablo, los siete restantes estudiantes se promulgan desde una perspectiva positiva, a favor de las cuotas raciales en la universidad de Antioquia, ya que aducen que este tipo de políticas son necesarias en este tipo de instituciones en donde se debe velar no sólo por la universalidad y la heterogeneidad étnica, sino por la oportunidad de construir conocimientos múltiples.

Solo se encontró una posición no favorable (en relación con la implementación de las cuotas raciales o acciones afirmativas) y fue la de la estudiante de 19 años de física en la universidad, quien expone una opinión poco informada sobre el tema como ella misma lo mencionó en el marco de las entrevistas. A pesar de ello, esta posición contraria no se puede obviar o ignorar, ya que representa la perspectiva de algunas personas blancas quienes amparadas en la idea de competencia personal, lo que ocultan en el fondo es su ansiedad por no perder los privilegios de

clase, raza y etnia que la blanquitud les ha proporcionado históricamente. No obstante, existen también personas negras que reproducen este tipo de discursos hegemónicos liberales y universales, ya que consideran las cuotas raciales como estigmatizadoras. Se trata de la propia naturalización de opresión, pero esto no es de extrañar ya que las categorías con las que estamos pensando el mundo se encuentran situadas históricamente y socialmente. Así, pues el pensamiento liberal occidental no solo ha impregnado la psiquis de los opositores de las cuotas raciales, sino también la de algunos de sus posibles beneficiarios, haciendo que estos últimos rechacen tales políticas afirmativas y las acusen de victimizantes. La hegemonía del pensamiento liberal, es pues menos entendida como coerción o imposición, y más como precipitados o inconscientes del sentido común (Restrepo, 2009)

4.3 Entre discursos y la puesta en escena de la blanquitud en Brasilia y Medellín

De modo general puede decirse que la juventud ha estado presente tanto en la opinión pública como en el pensamiento académico en las últimas dos décadas, como una categoría usada para representar los dilemas y las oportunidades de la contemporaneidad. La juventud ha sido vista como un hecho generacional y aparece como un retrato proyectivo de la sociedad (Abramo & Branco, 2004). En ese sentido, sobre los jóvenes se proyecta las angustias, los miedos y las esperanzas de la sociedad. Por tanto, lo particular de la juventud y sobre todo de los universitarios, es que en mayor medida siempre sus culturas son performativas, dado que casi nunca se encajan dentro de las normatividades prescritas para ellos (Velho, 2004).

Sobre el cuerpo y la vida de los jóvenes se ejerce mucha presión no solo mediática, sino también política y normativa institucional, llevando a que estos muchas veces rechacen las pesadas cadenas que exige la estructuras hegemónicas de la sociedad (Gómez & Gonzales, 2003). En el caso de los jóvenes que hicieron parte de la investigación, se observa como estos usan sus corporalidades como medio de expresión. No solo sus discursos son fuente de reflexión y debate, sino que sus prácticas cotidianas y su maneras de usar y habitar los espacios pueden interpretarse como actos explícitos que proyectan sus significaciones sobre el mundo que los rodea y en suma

sus identidades. El cuerpo y sus expresiones son entonces un territorio de anclaje personal que muestra sus frustraciones, apegos e incluso posiciones políticas y ciudadanas.

En el caso de los jóvenes brasilienses que viven en el Distrito Federal y estudian en la universidad de Brasilia, se destaca a continuación su visión particular sobre el mundo y sus actuaciones o prácticas de sociabilidad cotidianas que los caracteriza como sujetos blancos de clases medias en la mencionada ciudad.

Cabe señalar que vivir en el Distrito Federal, implica adaptarse y experimentar una lógica socio-espacial particular dentro del contexto nacional, ya que es sabido que el espacio urbano de la ciudad abriga un modelo de segregación diferente de aquellos encontrados en la mayor parte de poblaciones brasileras (Abramo & Branco 2004). Como es sabido, Brasilia es la capital del país y es la sede del Gobierno Federal; esta ciudad-capital cuenta más de 60 años desde su fundación y actualmente puede considerarse una ciudad que más que expresar la ideología de integración social con la que se planeó y creó; hoy expresa de manera abierta las desigualdades del país (Quiroz, 2006).

Particularmente la morfología y el diseño espacial-arquitectónico han propiciado con los años una mayor separación física entre los habitantes del plano piloto (zona central y administrativa de la ciudad) y los de la periferia (Samambaia, Ceilândia, Sobradinho, Taguatinga, entre otras regiones administrativas del Distrito Federal). En el plano piloto de la ciudad, se encuentran las instituciones que representan el poder político del país y eso se entremezcla con el poder económico, definiendo formas peculiares de acceso a bienes materiales y no materiales. Por tal razón, es posible observar grandes diferencias étnicas raciales entre las personas que habitan el Distrito Federal. Los habitantes de las zonas periféricas de Distrito son más pardos y negros que los habitantes del plano piloto, quienes podrían calificarse al menos en términos fenotípicos como blancos (Abramo & Branco 2004).

La universidad de Brasilia, podría calificarse en estos últimos años como un nicho que ha luchado arduamente por cambiar esa lógica de exclusión que se vive en la ciudad y en el país. De hecho, a partir de políticas como las cuotas raciales y otros recursos administrativos, se ha logrado que por primera vez hoy sean más los estudiantes pardos y negros (50,6 %) que los blancos (49,4 %), según datos del Observatorio de la Vida Estudiantil de la UNB (2017). Hoy no se debe

desconocer la gestión de la universidad y sus representantes por democratizar la misma. No obstante, la planta de docentes y funcionarios administrativos siguen siendo en su mayoría blancos. De hecho, a partir de las observaciones hechas durante el trabajo de campo de la presente investigación, se evidenció que los cursos o programas académicos de pre-grado con más “prestigio social” como derecho, arquitectura o psicología, están conformados por personas blancas-mestizas, seguidas de los “pardos” y, finalmente, en una minoría se encontraban los estudiantes negros y de ascendencia asiática. Además, los estudiantes con menos capitales económicos y calificadas como pardos y negros habitan ciudades satélites como Samambaia, Ceilandia y Planaltina, o sea, sectores que son considerados más peligrosos que el plano piloto de la ciudad y que tienen mayores dificultades en cuanto al acceso al transporte público eficaz (Oliveira Torres, 2013) Así, pues, las asimetrías étnico-raciales siguen estando estrechamente entrelazadas con las cuestiones materiales o de clase social en este país y obviamente en esta universidad aún se evidencian.

Según investigaciones realizadas por la UNESCO, Brasilia y sus instituciones son concebidas por los jóvenes residentes en el plano piloto como espacios protegidos, ya que quitan al menos de la vista, la pobreza extrema que se vive en casi todo el país (Abramo & Branco, 2004). La mayoría de los jóvenes universitarios entrevistados para este trabajo circulan en carro y siempre transitan por los mismos sitios, obviando aún más las desigualdades que la propia geografía de la ciudad hace invisible. Para algunos jóvenes de la UNB que residen en el plano piloto, las ciudades de la periferia son vistas también como peligrosas. Aunque los estudiantes no tienen una visión romantizada de Brasilia como la ciudad ideal o mítica, como se planteó desde su ideología original, si se sienten más seguros en esta ciudad en donde la ideología de blanquitud consumista y “moderna” permea la cotidianidad de la ciudad. Para Gabriel (estudiante de derecho) y Dina (estudiante de historia), Brasilia es percibida y experimentada de la siguiente manera:

“Para mi Brasilia es una ciudad del siglo XXI, o sea moderna; si tú te pones a ver aquí aunque convergen muchas cuestiones gastronómicas y prácticas culturales, lo fundamental de la ciudad es su organización en términos urbanísticos y de consumo; es una ciudad individualista; típica de las capitales del mundo en donde sobre todo se comparte en shoppings, discotecas, clubes deportivos, restaurantes o bares”

“La cultura brasiliense es individualista porque es una ciudad muy nueva y ella tuvo un desarrollo muy diferente a las otras que por ejemplo nacieron en razón de un río o una iglesia. Brasilia es un proyecto urbano y arquitectónico. Por ejemplo, Brasilia fue hecha para ser transitada en carro y no a pie y eso habla mucho de su

carácter individualista. Con ello, no quiero decir que no me guste vivir aquí, porque disfruto mucho la tranquilidad que se siente y la oferta de consumo de todo tipo, sobre todo en los “shoppings””

Brasilia es percibida dentro de la visión de los estudiantes entrevistados como una ciudad moderna, individualista y propicia para el consumo y la diversión. Si se repasa bien en los calificativos usados por los jóvenes estudiantes para describir la ciudad, es posible evidenciar la analogía que se hace de Brasilia con otras capitales del mundo occidental, también caracterizadas por la lógica económica y global que difunde el ethos de la blanquitud, es decir, el espíritu del capitalismo neoliberal que encarnan los pueblos blancos o “modernos” (Echeverría, 2007).

La ciudad de Brasilia es considerada por parte de los estudiantes no únicamente como el centro político y administrativo del país, sino como un gran escenario donde el consumo se privilegia a través de la oferta y compra de productos y servicios, no únicamente en restaurantes y bares, sino particularmente en los “shoppings” de la ciudad que son concebidos además como fundamentales para la sociabilidad moderna juvenil.

En los *shoppings* se conjuga tanto la oferta internacional como local, erigiéndose así como instituciones semi-públicas reservadas para la socialización que en otrora se reservó para las calles, tiendas y callejones de los barrios (Delgado, 2007). En estos espacios suelen presentarse varios tipos de sociabilidades que pueden ser cara a cara o difusas, es decir, no constantes (Gaylol, 1996).

Las miradas que se entrecruzan al caminar, los gestos que se intercambian entre todos los transeúntes del centro comercial pueden considerarse formas de interacción no focalizadas en palabras de Goffman (1997). Específicamente, las sociabilidades difusas, efímeras o no focalizadas se constituyen en algunas de las características primordiales de este tipo de sitios de encuentro y tránsito frecuente. Al respecto, el antropólogo Marc Augé, cataloga los “shoppings centers” o centros comerciales como “no lugares” (1998), puesto que son sitios donde no se establecen relaciones estables y, por ende, ningún tipo de identidad histórica. El “no lugar” es un espacio de tránsito en donde las interacciones son más efímeras, cortas y casi que mecanizadas. En ocasiones en estos sitios no es necesario hablar, sino entenderse por gestos, miradas o incluso es preciso comunicarse por medio de las tarjetas de crédito, las cuales renueva con los gestos del comercio un mundo prometido a la individualidad solitaria (Augé, 1998).

Si bien es cierto que en los centros comerciales o “shoppings” se presenta en mayor medida interacciones no focalizadas entre desconocidos, en el contexto del trabajo de campo realizado para esta investigación, se evidenció que para los estudiantes que hicieron parte de la pesquisa, los shoppings y , sobre todo, las cuadras comerciales ubicadas en el Asa Norte del plano piloto de Brasilia (405-407), son de alguna manera lugares frecuentados no solo para establecer contactos o sociabilidades difusas, sino todo lo contrario; se trata de sitios primordiales en donde se fortalece los lazos de amistad y compañerismo entre los jóvenes universitarios “*ya que en un solo sitio se puede encontrar toda la oferta de consumo y diversión que antes se dispersaba por toda la ciudad*” (Luana, estudiante de turismo, UNB). En el caso de los estudiantes, cabe señalar que ellos privilegian en estos espacios, la interacción cara-cara o cercana con sus grupos de pares, ya que de alguna manera el contacto directo con sus pares o amigos, se convierte en el motor que guía gran parte de sus procesos de integración social en el medio urbano.

Algunos de los jóvenes universitarios (Luiz, estudiante de Gestión Pública y Eva, estudiante de Química) expresaron que las principales cuadras comerciales del Asa Norte y los bares ubicados en éstas son sitios privilegiados de visita y encuentro debido a la sensación de seguridad que ellos sienten en dichos lugares. Los dispositivos como cámaras y el estar diseñados como espacios semiprivados dan cierta tranquilidad que probablemente otros espacios públicos de la ciudad no permitirían.

De otro lado, y al respecto de la seguridad en los “shopping center”, me fue posible observar y registrar en los diarios de campo de esta investigación, como los guardas de seguridad de este tipo de establecimientos, frecuentemente sacaban casi que a la fuerza a niños pardos o negros que pedían dinero o que simplemente caminan por los pasillos de los diferentes centros comerciales de Brasilia. No es gratuito la frecuencia de estas observaciones, pues de hecho, ya se ha demostrado ampliamente a través de estadísticas e investigaciones previas que la pobreza en Brasil y Brasilia tiene color de piel (Bastide y Florestan, 1959). Lamentablemente este tipo de escenas están naturalizadas y pasan aparentemente desapercibidas por los transeúntes frecuentes de este tipo de escenarios.

Ahora bien, es posible resaltar también, las actitudes de los trabajadores de este tipo de lugares de encuentro moderno. Como dato reiterativo en los diarios de campo, se registró que las cuentas por las bebidas y alimentos consumidos en bares, cafés y restaurantes de la ciudad, casi

siempre eran entregadas a los estudiantes blancos y hombres de la mesa. Para no caer en imprecisiones o sesgos subjetivos en cuanto a mis recurrentes observaciones, decidí exponer mi observación ante el grupo de estudiantes con el que en algunas ocasiones me reuní, y para sorpresa, tal impresión más que ser rechazada o puesta en cuestión, fue reafirmada por la mayoría de estudiantes que se encontraban reunidos en un bar-restaurante cercano a la universidad. De hecho Caio (estudiante de química UNB) expresa sobre el asunto lo siguiente:

“No es raro que en Brasil y en Brasilia se le entregue la cuenta o se le pase la máquina de pago al hombre más blanco de la mesa. No sé por qué realmente paso eso, pero yo ya lo había notado en varias ocasiones. Quizás se deba un poco al machismo o al clasismo, pero pasa con frecuencia”

Algo similar ocurre en Medellín, al observar la dinámica de interacción de los jóvenes universitarios en centros comerciales aledaños a la universidad de Antioquia. La ciudad de Medellín, a diferencia de Brasilia no fue recientemente diseñada o planificada arquitectónicamente. De hecho, es una de las ciudades más antiguas de Colombia y Latinoamérica, y no por ello, hoy puede considerarse una ciudad poco conectada con las dinámicas contemporáneas. Al contrario, esta ciudad actualmente puede calificarse como uno de los mayores asentamientos urbanos de Colombia, y al unísono se caracteriza por la implementación tecnológica y técnica no solo en el ámbito de sus instituciones públicas o educativas, sino en la cotidianeidad.

En Medellín, los “shoppings” (centros comerciales), bares y discotecas también se convierten en espacios privilegiados para el encuentro de jóvenes en donde interactúan con sus pares y fortalecen sus procesos de integración ciudadana. El consumo, el ocio y la recreación desde la perspectiva de los jóvenes universitarios que hicieron parte de la investigación se constituye en una parte vital de su vida, ya que la dinámica misma de la ciudad impulsa a que las personas queriendo o no frecuenten este tipo de lugares. En Medellín existen más de 10 centros comerciales y algunos de estos están ubicados de manera estratégica frente a las universidades e institutos tecnológicos de la ciudad. En uno de los mencionados espacios, fue posible observar no tanto como los estudiantes blancos quienes se identificaron animismos como de clase media sacan a relucir su blanquitud, sino como esta es corroborada por los demás, o en este caso es re-afirmada por la alteridad racial y de clase social. Especialmente fue posible observar en varias ocasiones como vendedores y meseros con fenotipos que se podrían describir como indígenas, zambos o negros, siempre tienden a dirigirse en primera medida al estudiantes (hombre o mujer) con el fenotipo más claro o blanco del grupo. Así, pues, en Medellín de manera similar que en Brasilia, la apariencia

más blanqueada parece ser siempre relacionada con indicador de mayor clase social o de mayor poder adquisitivo. Quizás por cuenta de ello, los vendedores en primera instancia se dirigen a la persona más blanca del grupo de estudiantes que fue observado con recurrencia en el proceso del trabajo de campo.

En Medellín, pero también en otras grandes ciudades colombianas, algunos sitios nocturnos dedicados al esparcimiento colectivo, aún se reservan el derecho de admisión. Investigaciones académicas como las de Cunin (2013) y también denuncias de particulares, han hecho pública la discriminación por cuenta de la clasificación racial. Por ende, el problema no es aislado, ni un asunto de unos cuantos bares díscolos. Se trata de una práctica generalizada, como lo ha documentado el Observatorio de Discriminación Racial en Bogotá, Cali, Cartagena y Barranquilla. Ahí están, para la muestra, varias tutelas falladas por la Corte Constitucional hace algunos años contra discotecas (...) por impedir el acceso a clientes afrocolombianos (Rodríguez, 2008). Así, pues, no es de extrañar que en espacios públicos como los centros comerciales, bares, clubes sociales y restaurantes de Medellín, las dinámicas de privilegio racial y su correlato que sería la discriminación, puedan ser evidenciada de manera clara o patente.

Si bien es cierto que es poco probable escuchar en los discursos de las personas de Medellín y particularmente de los estudiantes entrevistados de la UDEA, la utilización de términos que denoten calificación racial en situación de interacción, eso no quiere decir que estas categorías implícitamente no funcionen o no tengan validez en el día a día. El problema está en la naturalización y en la poca visibilización de la blanquitud como identidad hegemónica que no solo es usada por los blancos para obtener beneficios personales, sino que también ha permeado ciertas actitudes de las personas que se encuentran en situación de subordinación, no solo por cuenta de la condición étnico racial, sino también de la clase social.

Ahora bien, en el contexto particular de la universidad de Antioquia se observó dinámicas de interacción heterogéneas en términos de clase social y raza, y eso quizás se deba al carácter público e inclusivo de la universidad en donde no solo estudian (en su sede central) personas que viven en Medellín, sino también estudiantes procedentes de otras regiones del país como Chocó y la Costa Atlántica. Aparentemente se evidencia dinámicas fluidas de tolerancia y convivencia mutua entre estudiantes, docentes y funcionarios administrativos, de mantenimiento y de seguridad de la misma. No obstante, hubo un comentario reiterativo por parte de dos estudiantes blancas

entrevistadas en la UDEA, quienes expresaron lo siguiente en cuanto a la dinámica socio racial de la institución:

“La formación universitaria a uno le abre mucho y el pensamiento y las actitudes hacia sí mismo y los demás. Por ejemplo, creo que es debido a mi formación universitaria que yo he derrumbado muchos prejuicios afortunadamente, pero también pienso con respecto a los grupos afros e indígenas que funcionan aquí en la universidad que a veces ellos mismos se cierran o se auto-segregan, porque en muchos de los eventos que ellos hacen como reuniones o conferencias, restringen la invitación solo para ellos mismos y nosotros (o sea los blancos) quedamos excluidos” (Ana, sociología)

“Si usted observa frecuentemente los grupos indígenas aquí en la universidad están en sus propias reuniones de cabildo y poco se reúnen con la comunidad universitaria en términos generales, entonces este tipo de actitudes no contribuyen con una real integración, si se puede decir así porque uno también se siente discriminado por su color de piel o por ser blanco” (Lourdes, física)

Los anteriores solo son dos fragmentos de una conversación donde reiterativamente las estudiantes desde sus posiciones racializadas, pero particularmente desde sus lugares como estudiantes universitarias, mencionan que no siempre la blanquitud es susceptible de calificarse a partir de estereotipos cien por ciento positivos. Ellas perciben resistencias sutiles y especies de “guetos étnicos” dentro de la universidad que en ocasiones dificultan el diálogo multicultural. Cabe señalar que éstas, son solo percepciones de lagunas estudiantes y no representan en absoluto la dinámica exacta de la universidad. A pesar de ello, se deben tener en cuenta dichas percepciones para analizar por qué la blanquitud por más hegemónica que sea, también puede recibir afrontas (reales o imaginadas), las cuales ponen en tela de juicio su normatividad, sobre todo en un contexto como el de la universidad pública, el cual se encuentra marcado por la problematización de los privilegios de blanquitud en función de las políticas afirmativas.

Igualmente, el poder ideológico de la blanquitud puede menguarse cuando también los *no blancos* deciden fortalecer sus propias identidades étnicas a través de grupos como cabildos o movimientos políticos con corte étnico-racial. Por tanto, la desnaturalización de la blanquitud como una identidad “neutral” puede vivenciarse de manera contradictoria y ambigua por parte de los propios blancos quienes suelen sentirse atacados o vulnerados en su propia integridad, ya que evidencian que también pueden ser objeto de segregación, debido a la racialización y clasificación manejada por determinados espacios o grupos sociales que se han empoderado políticamente o académicamente como en el caso de los líderes universitarios (Hooks, 1992).

4.4 Representaciones mediáticas de la blanquitud

La utilización de los medios de comunicación masivos para la consecución de objetivos sociales de carácter político o económico, suelen fundamentarse en la difusión de imágenes y valores homogéneos, ya que los medios de comunicación no solo informan, sino que también persuaden al público a través de sus mensajes audiovisuales (García Canclini, 1999).

Gracias a la comunicación de masas se construye un lenguaje simbólico que representa la realidad social, mas no de manera holística, sino de forma fragmentada, ya que los intereses socio-políticos de las elites económicas desempeñan un papel relevante en la decisión de aquello que es difundido o no por los medios de comunicación (García Canclini, 1999). En este sentido, se argumenta que los medios de comunicación organizan lógicas de pensamiento cultural y producen efectos en la manera en que los individuos se perciben así mismos y a los demás. Por tanto, muchas de las representaciones racializadas producidas por los diferentes grupos sociales, hoy por hoy se exponen de manera amañada en los escenarios mediáticos de las naciones latinoamericanas (Cruceiro de Lima, 1971).

Las representaciones mediatizadas sobre colectividades e individuos racializados han contribuido con la re-producción de estereotipos coloniales, a través de sus lenguajes y discursos audiovisuales (Sovik, 2004). Estos discursos prejuiciosos y muchas veces racistas, funcionan como sistemas de clasificación que circulan entre los individuos para crear valores que se impregnan en la memoria de todos los miembros de la sociedad. Desde esta perspectiva, se argumenta que la prensa, la radio y la televisión contribuyen a reproducir, más que a cambiar el orden social:

“Sus discursos tienen una función de mimesis, de complicidad con las estructuras socioeconómicas y con los lugares comunes de la cultura política. Aun cuando recogen las protestas y testimonian la desigualdad, editan las voces disidentes o excluidas de manera que el statu quo sea preservado” (García Canclini, 1997:20).

Los medios de comunicación latinoamericanos imaginan a los ciudadanos como clientes y no como interlocutores de la realidad social que dicen relevar con precisión y neutralidad. Por tal razón, es posible poner en tela de juicio la imparcialidad de los medios de comunicación a la hora de difundir información a sus ciudadanos (Ortiz & Tavolaro 2015).

Estudios como el de Sovik (2004) muestran que los medios de comunicación tienen un importante papel en la reproducción de las representaciones sobre la blanquitud. La autora

argumenta que cuando los blancos son representados con mayor frecuencia en los medios de comunicación; la hegemonía de la raza blanca se erige como valor estético y cultural. Gracias a esta hegemonía se ha impedido la participación equitativa de las comunidades negras, indígenas y mestizas en los escenarios mediáticos de las naciones latinoamericanas que se caracterizan hoy en día por su carácter multi-étnico y multi-racial. Al respecto opina Ana sobre la hegemonía blanca en los medios de comunicación local:

“Aquí en Medellín incluso en los canales regionales uno puede observar que en mayor proporción las presentadoras de noticieros y programas de entretenimiento son blancas, desconociendo que incluso en nuestro departamento antioqueño también tenemos comunidades indígenas y negras” (Estudiante de sociología, UDEA)

Tras la independencia del poder colonial español y en el proceso de construcción de la nueva República libre colombiana, las representaciones de identidad elaboradas por las elites intelectuales y políticas, siempre tendieron a exaltar la imagen de una identidad blanca, heterosexual y católica, dejando u obviando las identidades propias de las poblaciones negras e indígenas que también habitan el país y especialmente el departamento antioqueño (Montoya, 2010). Recientemente y producto de las migraciones acaecidas por los actores armados al margen de la ley, la ciudad de Medellín también cuenta sobre todo en sus barrios periféricos con una importante población afrocolombiana, quienes con el paso del tiempo han intentado adaptarse y en otros casos han intentado resistir la lógica de la blanquitud o el ethos antioqueño. Esto significa que imaginar Medellín y Antioquia como un escenario blanco es una cuestión más política-ideológica que una representación real de la ciudad y la región. Al parecer, el ethos del antioqueño, o sea, aquella representación que hace alusión al trabajo, la tradición familiar y la religiosidad de sus pobladores caracterizados por sus fenotipos “caucásicos” o “blancos”; hoy se ve “afectado” por la pluralidad de gentes y culturas instauradas en la región, bien sea por cuestiones de movilidad económica, educativa o como se mencionó, por cuestiones relacionadas con la seguridad personal y familiar.

A pesar de la diversidad cultural y poblacional presente en la ciudad y en el departamento, hoy los medios de comunicación locales y nacionales, siguen exhibiendo imágenes idealizadas de una blanquitud arcaica que fue utilizada como recurso político en otrora para unificar la nación a partir de valores únicos (Cunin, 1997). Aunque con la promulgación del multiculturalismo nacional, hoy los grupos negros e indígenas han ganado un espacio importante y, por tanto, no es

posible negar actualmente su impacto y trascendencia en el contexto democrático de la ciudad y la nación colombiana, en el momento, realmente no se evidencia una equiparación entre las representaciones televisivas entre blancos-mestizos y negros, pues generalmente y en palabras de Ana: “se observa que cuando se exhiben imágenes de la población afro, se hace sobre todo para cuestiones que tienen que ver con la gastronomía, el deporte o la música”.

En los medios de comunicación se tiende a folclorizar la cuestión “afro” e “indígena”, que aunque para algunos no resulta negativo pues representa parte de sus identidades culturales; para otros investigadores como Viveros (2012) esta situación no contribuye realmente con la eliminación de los antiguos papeles de subordinación que fueron ejercidas en el período colonial y republicano por las poblaciones calificadas racialmente y étnicamente como minoritarias en Colombia. Si bien es cierto que las poblaciones calificadas como indígenas y negras en el contexto nacional tienen derecho a reproducir sus prácticas culturales ancestrales, también resulta importante que hoy se difundan imágenes más heterogéneas sobre estos grupos poblacionales en los medios de comunicación, para que así éstos puedan liberarse de los pocos roles sociales en los que han sido encasillados casi que a la fuerza. Así, pues, los canales de movilidad negra e indígena no necesariamente deberían ser en el campo del deporte, la música o la danza. Existen otros escenarios donde estas poblaciones han tenido un impacto fundamental y hoy se sigue ocultando, quizás por el miedo de equilibrar la balanza representacional e ideológica en la nación y en ciudades particularmente como Medellín.

Recientemente en la ciudad de Medellín se ha desatado una polémica mediática en relación con las redes sociales y la promulgación o celebración de una blanquitud Aria de origen Nazista. Específicamente grupos emergentes de carácter político que se auto identifican en internet como “*Memorias del Pasado Revisionismo Histórico*” y el “*Centro de Estudios Sociopolíticos Tercera Fuerza*” pretendieron celebrar el natalicio 129 de Adolf Hitler, el 21 de abril del 2018 (El Tiempo, 02 abril, 2018). Definitivamente este hecho ha causado indignación no solo en la ciudad, sino en el contexto nacional, ya que es una invitación clara para reavivar sentimientos racistas y xenófobos. La Alcaldía de Medellín se ha pronunciado respecto al caso, rechazando tácitamente tales eventos. Diversos grupos estudiantiles, políticos y profesionales de la ciudad también rechazaron tal consigna xenofóbica. Asimismo, la Embajada de Israel en Colombia rechazó tal

evento, el cual además se pretendía realizar a pocos días del *Yom Hashoá*; fecha en la cual Judíos de todo el mundo recuerdan tristemente los más de seis millones de judíos asesinados por los Nazis.

Los grupos políticos “*Memorias del Pasado Revisionismo Histórico*” y el “*Centro de Estudios Sociopolíticos Tercera Fuerza*” deseaban homenajear a Hitler como uno de los “grandes genios políticos del siglo XX” y se especula que contaban con un invitado alemán, quien sería el principal conferencista. Al evento asistirían con traje de gala los invitados y los organizadores se reservarían el derecho de admisión de algunas personas no deseadas. Al parecer temas como la implementación de políticas de seguridad autoritarias en Medellín y el desarrollo regional serían tratados en la conferencia. La presión mediática y política conllevó a que tal evento se cancelara aparentemente, no obstante, este tipo de actos son un claro ejemplo sobre como el ideal xenófobo de la blanquitud eurocéntrica sigue vigente en pleno siglo XXI, y se difunde a través de redes sociales y de la internet principalmente. Por tanto, el tema de la representación blanca, sigue siendo un foco de análisis importante en los contextos multiculturales, en donde a veces de manera reaccionaria como en este caso, o no reaccionaria como en la mayoría de las ocasiones, se intenta imponer patrones culturales e imaginarios simbólicos que privilegian la blanquitud.

Ahora bien, el tema de la representación blanca y negra en Brasil ha sido aún más estudiada que en Colombia, a través de estudios como los de Araujo (1999), Barbosa (2008) y Sovik (2004). Estos estudios señalan de manera enfática como a pesar de que Brasil es un país en mayor proporción compuesta de personas mulatas, pardas y negras, se tienden a representar más hacia el polo de la blanquitud anglo-europea en el ámbito del entretenimiento audio-visual. Quizás por causa de ello, la mayoría de los estudiantes entrevistados en la UNB establecen que aunque hay una representación mínima sobre la población negra e indígena, aún hace falta mayor representatividad, pues incluso muchos papeles que deberían ser representados por personas negras, los tienen monopolizado en el ámbito de la actuación, presentadores blancos brasileños, quienes generalmente tiene ascendencia europea verificable. Así, pues, comenta Eva:

*“En la televisión brasilera, la gente solo ve actores blancos hasta cuando se hacen novelas sobre la época de esclavitud. Yo veo que pocas veces usan actores totalmente negros. De hecho, recuerdo una crítica en internet sobre una serie que trasmite el canal **Globo** sobre justicia. En esta serie todos los presidiarios eran blancos y todos sabemos que infelizmente la mayoría de presidiarios en Brasil son negros. Parecería que se quisiera borrar la negritud de los medios de comunicación tanto para bien como para mal en este país”* (Estudiante de química, UNB)

Como se mencionó anteriormente, las representaciones entre negros y blancos aún no es igualitaria en el ámbito mediático, sin embargo, eso no quiere decir que se deba subestimar lo que se ha ganado en la búsqueda de cierta transparencia y democratización social, gracias al desarrollo de las comunicaciones masivas de carácter alternativo que han buscado exponer las voces de los marginados, de los explotados y de los excluidos con el objetivo de hacer resistencia a aquellas lógicas imperialistas de las elites blancas. Así, pues, cuesta pensar que las exigencias democratizadoras en las ciudades, los reclamos de los movimientos políticos afros e indígenas que se fortalecen en Latinoamérica desde finales de los años 70s, y el avance de la comunicación alternativa no hayan tenido ninguna repercusión positiva en la prensa, la radio, el cine y la televisión. Se debe reconocer que la televisión crítico-alternativa y las representaciones más heterogéneas en términos étnicos-raciales también han ganado parcialmente un terreno en el contexto multicultural contemporáneo. Sin la lucha de este tipo de televisión y de las personas que intentan difundir nuevos paradigmas representativos, hoy la desigualdad sería mayor, no solo en el contexto brasilero, sino a nivel global.

Particularmente en Brasil, investigadores como Trinidad (2011) describen en sus trabajos algunas re-significaciones de los estereotipos racializados que se han presentado en los medios de comunicación. Refiriéndose específicamente al caso de los afrodescendientes o negros, el autor menciona que las nuevas representaciones de los sujetos negros como los “dioses de ébano” han permitido revalorizar la estética negra, y por tanto, esta situación podría considerarse como un ejemplo libertador de los patrones de belleza hegemónicos de la sociedad blanca. Desde esta perspectiva analítica, se señala una tendencia que ha intentado visibilizar lo negro en los escenarios mediáticos, y en esa medida se ha de-construido parcialmente los estereotipos racistas que no sólo se han derrocado en el ámbito de la estética, sino también en escenarios más politizados. En suma, argumentamos que aunque hoy la blanquitud reconocida a partir del argumento del patrimonio genético europeo se torna menos importante en los medios de comunicación, pero aún su posición hegemónica en términos culturales se intenta imponer (Sovik, 2004). Por tanto, la de-colonización de la blanquitud en los medios de comunicación, aún resulta una tarea por fortalecer desde el punto de vista académico crítico y social, pero también desde el punto de vista de la mayoría de los estudiantes que hicieron parte de la investigación.

4.4.1 Sobre la mediatización política de la blanquitud

La monopolización representativa de la blanquitud en Brasil y Medellín no sólo se evidencia en el área de la comunicación audio-visual, sino que también se expresa en la esfera política de dichas ciudades. Particularmente, la política nacional y local se ha caracterizado en ambos países por estar sobre-representada por hombres blancos de clases medias-altas y heterosexuales. Los sistemas o partidos políticos, aunque avanzan en sus temas de agenda en términos discursivos, parecerían dejar de lado, la praxis inclusiva que promulgan para otros espacios sociales.

Sobre el tema existen varias investigaciones como la de Bonder (2009) donde señalan que aunque en la última década se ha elegido a más de seis mujeres para liderar el destino político de los países latinoamericanos, aún falta mayor participación femenina en el ámbito político-democrático. Particularmente en Colombia, la política sigue siendo representada por hombres blancos y sus delfines políticos, o sea, sus hijos o familiares inmediatos. La inequidad representativa en el campo político no sólo ha sido una cuestión de género o de clase social, sino que connota simultáneamente una cuestión de raza y etnicidad. De hecho, en Colombia hasta el momento, no ha existido un primer mandatario (hombre o mujer) proveniente de las comunidades negras o indígenas del país. Si bien la constitución de 1991 y la ley 70 de 1993, ha generado nuevos espacios y mayor visibilización política de la comunidad afro en Colombia (otorgándoles específicamente dos delegados en la cámara de representantes) en la actualidad tal garantía política no ha sido suficiente, puesto que los pocos representantes negros que logran llegar al cámara u a otros escenarios políticos, a veces son coartados por los partidos políticos tradicionales. Incluso algunas curules reservadas para la población afrodescendiente en años anteriores han sido ocupadas por blancos (BBC Mundo, 12 marzo 2014). Entonces la situación de equidad y participación más que tender a la pluralidad representativa en el país, parecería seguir siendo representada por los grupos de la elite tradicional colombiana.

Ya han pasado varios lustros después de la promulgación de la constitución de 1991 y la vulnerabilidad de las comunidades negras e indígenas en el país parecería mayor. Con la reciente desmovilización de algunos grupos armados al margen de la ley (FARC), se esperaba un mayor desarrollo social de los territorios que estuvieron bajo su dominio, pero el narcotráfico, los megaproyectos y el abandono estatal no han dejado realmente superar la situación de exclusión

social que estas poblaciones históricamente han sufrido en el contexto nacional. Además, las recientes elecciones presidenciales en Colombia, han dejado aún más polarizado el ambiente político y democrático del país. Dichas elecciones, dieron como ganador al representante de la derecha Iván Duque con un 53,98% de los votos, quien derrotó al representante de la oposición Gustavo Petro con un 41,81% (BBC, 18 junio, 2018). No obstante, nunca en la historia colombiana se presentó un candidato de izquierda que se acercase tanto a la presidencia como el ya mencionado Gustavo Petro, quien en mayor proporción fue apoyado por los partidos alternativos políticos nacientes en los últimos años y sobre todo por la población joven del país. A pesar de ello, ganó el proyecto capitalista, blanco y neoliberal. Su bandera política fue la lucha contra el “castrochavismo” y el “comunismo”; situación que ha aumentado aún más las tensiones políticas y ha polarizado el escenario democrático del país. Así, pues, el sentimiento de apatía hacia los canales políticos y participativos parecería aumentar, al menos entre los más jóvenes tanto en el país como en ciudades centrales como Medellín.

Medellín refleja parcialmente el escenario político colombiano, en donde sus habitantes y particularmente los estudiantes entrevistados expresan malestar por los partidos tradicionales políticos en la región y el país. La percepción de los estudiantes es que la política local es turbia y se caracteriza por sus alianzas clientelistas. A saber, Elena expresa sobre el tema lo siguiente:

“las personas en Medellín estamos cansadas de los políticos y de los partidos políticos tradicionales porque siempre son los mismos con las mismas, no hay cambio ni progreso social, al contrario se observa una mayor desigualdad social y no solo los ciudadanos de a pie están desilusionados del mundo político sino también los estudiantes universitarios que aunque no debería ser así; eso es realmente lo que ocurre”

La despolitización parecería ser una característica de las sociedades contemporáneas. La apatía, el malestar, la desconfianza y el desprecio por la política “tradicional” y sus representantes parecerían ser una constante en la actualidad por parte de la comunidad más joven. Aunque hoy por hoy las personas tienen mayor información sobre el mundo político por medio de la Internet y la televisión, no se evidencia en el presente un mayor enlace o una participación activa de la ciudadanía en pro de la política local y nacional. Este mismo sentimiento de apatía lo confirma Elena como representante estudiantil, quien expresa que “*los mismos con las mismas*”, no serían más que las elites criollas del país quienes históricamente han gobernado éste a través de sus prácticas clientelistas.

El clientelismo político ha sido definido por de la Torre (2001) como un sistema de intercambios de bienes y servicios entre dos o más personas, por tanto, este tipo de relaciones se basan en la reciprocidad, la lealtad y la ganancia mutua. En el campo de la política colombiana, las prácticas clientelistas se han arraigado profundamente hasta tal punto que su naturalización, parecería un común denominador que se tiende a obviar o a ignorar. Las prácticas clientelistas también pueden ser entendidas como redes de solidaridades que se manejan a través de la burocracia institucionalizada. Particularmente en Medellín, ciertas familias y partidos políticos como el liberal y el conservador, desde el período republicano hasta la actualidad han monopolizado el ámbito político local, permitiendo de este modo que la apatía y la desilusión hacia cualquier tipo de participación o representación política por parte de los estudiantes y de los ciudadanos en términos generales sean rechazadas. Actualmente existen nuevos partidos políticos como el Centro Democrático, El Mira, el Partido Cambio Radical (entre otros partidos de centro, derecha e izquierda) que dicen alejarse de las prácticas clientelistas de los partidos tradicionales, pero en el fondo siguen reproduciendo intereses particulares y partidarios.

Ahora bien, este sentimiento de apatía también se sienten y es posible interpretar a través de los discursos de los estudiantes de la universidad de Brasilia. Se trata en términos genéricos de estudiantes que dicen sentirse desilusionados de los canales tradicionales de participación política en su ciudad y en su país y, por tanto, propenden o ponen sus esperanzas en nuevas opciones políticas “alternativas” que articulen o se preocupen por incluir todas las expresiones diversidad que se pueden conjugar en un mismo país.

Aun cuando en Brasil, sí ha gobernado una mujer (a diferencia de Colombia) e incluso ha gobernado un presidente representante de una región no hegemónica del país (Nor-Este) y de origen humilde y sindicalista, la situación actual de Brasil parecería ser representada por la lógica partidista tradicional que ha caracterizado gran parte del continente latinoamericano en los últimos años. Las políticas neoliberales, las coaliciones tradicionales cada vez toman fuerza en Brasil y con ello, el ethos de la blanquitud política ⁴¹se fortalece con mayor contundencia, sobre todo en el contexto del pos-golpe del año 2016 (Costa, 2017). La votación de los diputados brasileiros el 17 de abril del 2016, puede calificarse como un golpe de Estado, es decir, el acto de retirar a la

⁴¹ Con ethos de la blanquitud política nos referimos a las coaliciones tradicionales, de derecha y conservadoras políticas del país, quienes históricamente han gobernado debido a su posición de clase, raza y género.

presidenta Dilma Rousseff arbitrariamente del puesto para el cual había sido elegida democráticamente (Costa, 2017). La lógica de los discursos de la cámara de los diputados es la lógica de la blanquitud y sus componentes: moralidad religiosa, la familia, la prosperidad y el orden autoritario, siempre garantizan las desigualdades entre blancos y negros. En palabras de Costa (2017), el mundo de la mayoría en Brasil, o sea, el mundo negro permanece ignorado por la cámara de diputados y por la estructura política y la sociabilidad que produce. A pesar de la igualdad legal de todas las ciudades sin importar sus condiciones raciales, en la práctica se siguen excluyendo las vidas de las personas negras; por eso el mundo político de los diputados y los políticos en general en este país, es en suma, el mundo de los “*no negros*”.

Ahora bien, se hace necesario señalar también la situación política actual de Brasil, y particularmente lo referente a las elecciones presidenciales del presente año (2018). Como es sabido por parte de la comunidad nacional e internacional, las últimas elecciones presidenciales en este país fueron bastante polémicas y tensas debido a sus resultados, el exmilitar Jair Bolsonaro logró el 55,13% del votos, mientras el candidato progresista Haddad como representante del Partido de los Trabajadores (PT) obtuvo el 44,87% de los votos (El País Internacional, 29-octubre, 2018). Se trató de unas elecciones bastante reñidas en donde dos visiones sobre la política, la ciudadanía y la cultura nacional se enfrentaron. Bolsonaro abrazó en su campaña política la bandera del “progreso económico y social del país” desde una perspectiva neoliberal, reforzando así el auge de la derecha no solo en América Latina, sino también en el mundo occidental con los nuevos tratados de comercio internacional, los cuales finalmente terminando favoreciendo a los poseedores del capital mundial. Jair Bolonaro representa la ultra derecha brasilera blanca y de clases medias, no obstante, no todos sus electores pueden considerarse de sectores privilegiados; situación de gran interés analítico, ya que se evidencia en este sentido como la hegemonía del poder tradicional es interiorizada hasta por los grupos humanos en una situación de mayor vulnerabilidad social.

En nuestros días Brasil se enfrenta con profundas polarizaciones entre partidos políticos, y con ello viene acaecido políticas de privatización y de venta de bienes e instituciones nacionales. Así, pues, desde el imaginario de jóvenes estudiantes en el ámbito de una institución de educación superior pública como la UNB “*el escenario político actual brasilero expresa los intereses de las capas más privilegiadas en la nación*”. Esta situación puede analizarse desde la perspectiva

abordada en este trabajo investigativo, como el fortalecimiento de la supremacía blanca en el ámbito de la política regional y nacional. Así, pues, los partidos políticos tradicionales y de derecha en vez de perder fuerza ideológica y su capacidad para representar los intereses diversos de la nación, han ganado nuevos adeptos. En los medios de comunicación, se vuelve a observar imágenes de políticos que investidos bajo un aura de modernidad, pero en el fondo representan los intereses de una minoría blanca y de clases medias-altas tanto en la sociedad colombiana como en la brasilera.

Hoy la opinión pública no depende de la confrontación de derechos en el escenario político, sino que es producto de una dinámica manipuladora que conduce a la invisibilización de los partidos políticos alternativos. La blanquitud típica de las sociedades capitalistas no solo permea el mundo de los deseos subjetivos en el contexto capitalista, sino que también se expresa en el mundo político y mediático. En la actualidad, la política se ha mediatizado y, por ende, la opinión de las masas pueden impactarse con mayor rapidez, ya que se sigue la lógica del libre mercado, en donde más que el discurso o los argumentos, lo que impacta es la imagen difundida de una blanquitud omnipresente en todos los escenarios de la vida. Por ende, el neoliberalismo mediatizado de hoy por hoy, prioriza aquellas políticas económicas que enaltecen la ideología de la blanquitud. Esta situación, entonces, pone en cuestión o amenaza el futuro ciertas medidas de cuño afirmativo y multicultural como las políticas de cuotas en los ámbitos laborales o educativos (Luiz, estudiante de Gestión Pública en la UNB). Igualmente, otras políticas de justicia social y de redistribución económica se pueden ver afectadas por el recrudescimiento de los discursos de derecha que prevalecen en el escenario político y mediático. Particularmente, esta puesta en cuestión en Brasil “la educación para la diversidad” por la que tanto se luchó en las últimas décadas en este país. Tras la victoria de Jair Bolsonaro, el parlamento se prepara para aprobar el proyecto denominado “escuela sin partido”, en donde se intentará prohibir clases sobre identidad de género y de diversidad y sobre fundamentación política básica. Así, pues, es realmente poco lo que pueden hacer los medios alternativos de comunicación y los partidos políticos alternativos en contra de este tipo de medidas, ya que las imágenes de una mayoría política y económica es reproducida sobre todo por los medios de comunicación nacional, los cuales más que mostrar las desigualdades sociales del país, terminan perpetuando las distorsiones de la cultura blanca dominante (Gumuncio, 2012).

4.5 El carácter constructivo de la blanquitud desde el ámbito familiar y escolar

La construcción, desarrollo y puesta en escena de una llamada identidad blanca, está relacionada con las diferentes esferas de socialización donde el individuo se desenvuelve en su cotidianidad. La realidad subjetiva e íntima está estrechamente vinculada con las estructuras sociales, por tanto, los individuos sólo pueden descubrir su Yo en tanto descubren que son miembros no únicamente de un contexto social, sino de varios de manera simultánea. En ese sentido, el individuo forma su manera de sentir, pensar y de actuar en concordancia con las normas, reglas y valores que le son socializados en todas las etapas de la vida (Berger & Luckmann, 1986).

El individuo desde el nacimiento aprehende las normas y principios de la sociedad a través del contacto con sus padres y demás sujetos que hacen parte de su ámbito inmediato. Por lo tanto, “la sociedad poco a poco se va adentrando en el niño, no en el sentido clásico de Durkheim, sino que lo social forma parte de nuestro ser de manera inmediata” (Berger & Luckmann, 1986, pp 111). Así, pues, identificarse como blanco o negro es un proceso de autoconciencia que se desarrolla desde la primera infancia, al menos en aquellas sociedades en donde la clasificación racial ha sido una impronta importante.

Si bien la biografía de los individuos se configura en espacio y tiempo de manera constante; es en la etapa de la niñez en donde se crea la primera memoria sobre la corporalidad racializada. Inicialmente es en el contexto de la familia y posteriormente en el ámbito escolar en donde el niño va a dar significados positivos o no sobre su propio ser racializado. Esta situación lo va a llevar a aceptar o a rechazar aquella condición social asignada, entrando así el sujeto en todas sus etapas vitales en un proceso performativo en donde construirá y deconstruirá continuamente su propia identidad, ya que la identidad no es algo determinado, sino que se confiere en actos de reconocimiento social (Berger & Luckmann, 1986). La identidad subjetiva se crea y re-crea continuamente en cada situación social en la que participamos, por ende, la infancia particularmente se convierte en una etapa vital en donde se forma la conciencia sobre su propia blancura o blanquitud.

Aunque no es objeto de este trabajo hacer un análisis biográfico y longitudinal de todas las historias de vidas de los participantes de la indagación, si es importante señalar que la niñez

como etapa vital, se constituye en una fase importante de vida, puesto que se encuentra marcada por las primeras experiencias y vivencias que ayudan a formar las percepciones que las personas tienen sobre la identidad racial tanto propia como ajena. Es en la infancia (sobre todo entre los 6 y 12 años) cuando los niños se hacen conscientes por primera vez de su posición racializada dentro del entramado social. A propósito comentan algunos estudiantes de la Universidad de Brasilia y de la Universidad de Antioquia:

“Mi Dios, yo creo que en Brasil quien es blanco no piensa mucho sobre el factor racial, pero si reflexiono sobre la primera ocasión en que me di cuenta que era blanca, diría que fue en la niñez; creo que tendría unos 7 años y lo supe primero porque mi familia me decía que era blanca y segundo porque yo siempre estude en colegios privados en donde la mayoría eran blancos, entonces identificar algún compañerito que no lo era fue relativamente fácil” (Dina, posgrado en historia -UNB)

“Indiscutiblemente tomar conciencia de ser blanco tiene que ver desde la casa, o sea, desde que se es niño. Siempre supe que era blanco porque ese es mi color de piel y además mi familia siempre decía que éramos blancos y que los vecinos no lo eran y así fui entendiendo la diferencia” (Paulo, ingeniería de materiales- UDEA)

Aunque no se expongan aquí todos los relatos de los estudiantes sobre el tema por cuestión de espacio y forma, si es posible anunciar que hubo un consenso entre todos los estudiantes de ambas universidades en cuanto a nominar la etapa de la niñez como aquella fase en donde ellos reflexionan o al menos se hacen conscientes por primera vez de su “color de piel”, es decir, el principal criterio definidor de raza tanto en Colombia como en Brasil. Independientemente del género, edad, clase social o nacionalidad de los ya mencionados estudiantes, la toma de conciencia sobre la blancura se hace desde muy temprano en el contexto familiar y posteriormente dicha identificación se refuerza en el mundo escolar en donde confluyen el grupo de pares y/o amigos.

Si bien en la etapa de la infancia, los niños aún no han desarrollado una reflexividad compleja que les permita entender plenamente el significado social y subjetivo que connota la blanquitud, el niño sabe que es blanco, ya que sus familiares le confirman que ese es su color de piel. Asimismo el niño blanco sabe que existen otros colores de piel como el negro o el pardo, es decir, sus opuestos. Los niños aunque se reconocen como blancos, se les hace difícil entender los privilegios y las significaciones atribuidas a la blanquitud en términos étnicos y raciales. De hecho, existe una naturalización de la blanquitud que lleva a que las personas desde su niñez no se pregunten por qué ellos son blancos y los demás no lo son. En contraste, las personas negras quienes han vivido en ordenes sociales racistas desde su niñez, si suelen interrogarse sobre su color de piel y en ocasiones incluso desean tener otras características para así liberarse del yugo que connota su

corporalidad marcada por cuenta de la nefasta racialización (Fanon, 2008). Así, pues, la racialización histórica sobre la negritud ha conllevado a que muchas personas negras desde la niñez se cuestionen sobre sus entidades somáticas; situación que en cambio no suele ocurrir a las personas blancas quienes en términos generales argumentan sentirse satisfechos con su color de piel y su ubicación dentro de la jerarquía socio-racial. Al respecto comenta Dina y Lourdes:

“Yo nunca pensé ni en mi niñez ni en la actualidad que hubiese sido mejor tener otro color de piel u otro tipo de cabello u otro tipo de color de ojos. A veces pienso que me hubiese gustado ser un poco más delgada o alta, pero estas cosas no tienen que ver con mi auto-identidad racial o étnica” (Dina, Historia, UNB)

“Yo desde que tengo conciencia siempre he estado satisfecha con todos mis rasgos físicos. A veces si pienso que tener un color de piel claro es difícil por el sol y las quemaduras, pero eso no implica que yo desee ser diferente” (Lourdes, Física. UDEA)

En palabras de Wray (2004) es realmente difícil que una persona blanca decida abandonar sus privilegios sociales, para identificarse con otros grupos raciales o étnicos minoritarios. La blanquitud como identidad hegemónica otorga desde el nacimiento privilegios a las personas blancas, quienes con el paso del tiempo van aprendiendo a usar a su favor. No obstante, la reflexividad sobre los privilegios que connota la blanquitud se van construyendo y complejizando con base en las experiencias y las vivencias que se van significando de manera positiva o no en el transcurso de la vida. De hecho, después del ámbito familiar, es la escuela como ente socializador en donde el niño va a comprender de manera más clara qué significa ser blanco, negro o indígena. Aparte de las enseñanzas académicas y las clases formales, la interacción cara a cara con otros estudiantes y personas que hacen parte de la escuela (profesores, porteros, enfermeras, aseadores) es lo que le va ayudar a las personas a autoafirmar su identidad racial y étnica, y también le brindará herramientas críticas o no, sobre el contexto diferenciado y racializado en el que se desenvuelve en su cotidianidad.

La escuela aparte de ser transmisora de conocimientos y ser una fuente de disciplinamiento corporal y personal, permite que las personas interactúen en un microcosmo heterogéneo en donde las desigualdades no se hacen esperar (Barbero, 2003). En el mundo de la escuela se reproduce las desigualdades sociales, y es por esta razón que este tipo de instituciones se vuelven una fuente fundamental de experiencias y vivencias que quedan marcadas en la memoria de las personas. Sobre el mundo escolar recuerdan las siguientes vivencias algunos estudiantes:

“En el colegio siempre pasaba por los porteros y yo siempre saludaba a todo el mundo, solo que yo era una excepción dentro del cumulo de personas del colegio. Como será que un día uno de los porteros negros me elogio diciéndome que era uno de los pocos que no lo ignoraba, porque los otros estudiantes pasaban por el frente y ni lo miraban” (Luiz, Gestión Pública” UNB)

“En el colegio a pesar que existían reglas claras sobre la no discriminación, siempre que algún compañero negro cometía algún error o imprudencia uno le decía frases como “tenía que ser negro”. Hasta yo misma alguna vez lance esa frase; cuestión que hoy en la universidad intento cambiar, pensando realmente que no me gustaría estar en el lugar de ellos” (Carla, Ciencias Naturales, UDEA)

Esta última frase, “no me gustaría estar en el lugar de ellos”, deja entrever claramente que la estudiante nunca pondría en riesgo su posición de privilegio social. También esta frase demuestra que las prácticas de racismo más que una excepción son una constante en el mundo escolar tanto en Brasilia como de Medellín (según la perspectiva de cada uno de los jóvenes entrevistados en ambas universidades). Así, pues, la blanquitud lo que hace es resguardar al individuo de este tipo de situaciones en donde se violenta a la persona no sólo en términos físicos, sino también en términos simbólicos. La subjetividad de la persona blanca, es decir, su manera de sentir y pensar sobre sí mismo se construye sobre una base sólida que le permite construir un alter ego seguro en un mundo racializado y jerarquizado como el escolar. No obstante, tal blanquitud no tiene una existencia ontológica ni debe ser vista como propiedades preexistentes en el individuo, sino que existe a partir de la reiteración cotidiana de jerarquías raciales dentro de los salones de clases y otros espacios educativos (Pérez, 2016).

Ahora bien, las vivencias del mundo escolar relatadas por los estudiantes de ambas universidades aunque parecerían datos triviales del ámbito escolar, no lo son. Se trata de vivencias que han quedado guardadas en las conciencias de ellos. De hecho, no todas las vivencias son recordadas o almacenadas, ya que algunas simplemente se pierden o se entre mezclan con otras; pero existen vivencias que se vuelven significativas como las relatadas, ya que son puestas de relieve dentro del flujo de duración de la memoria humana. Para que una experiencia se vuelva significativa, se necesita que el sujeto vuelva su mirada reflexiva sobre dicha experiencia (Schütz, 1993). En otras palabras, la vivencia solo se recupera en la memoria cuando se le da un sentido. Así, pues, la recuperación de la memoria es de hecho el primer prerrequisito de toda construcción racional e identitaria (Schütz, 1993). Por tanto, los sentidos que los estudiantes han elaborado sobre sus propios actos, se encuentran estrechamente relacionados con la forma en que ellos han vivenciado y significado sus experiencias. Por ende, los sentidos subjetivos difieren en ocasiones de la realidad objetiva, ya que la interpretación personal sobre determinada situación puede

calificarse como una representación mental propia que aunque se construye gracias al medio social, ello no implica que sea una copia exacta de la realidad. He ahí la tarea dinámica y flexible de la subjetividad, puesto que cada individuo filtra los influjos sociales conforme su experiencia y su significación personal (Vygotsky, 2001; González, 2008). Por tanto, los sentidos atribuidos a la blanquitud son contruidos por cada sujeto de forma dinámica y fluida y se entrelazan al mismo tiempo con las experiencias y afectos presentes tanto del mundo interior y como del mundo social. En el caso de los estudiantes entrevistados, se resaltan varias vivencias que se han significado como importantes en el transcurso de sus vidas, lo que ha contribuido o favorecido con la construcción identitaria de los estudiantes como universitarios blancos dentro de contextos como el de Brasilia y el de Medellín.

4.6 Sentidos y significados atribuidos a la blanquitud

¿Qué significa ser blanco? se constituye en una pregunta difícil de resolver. Entre el asombro, la incomodidad y la apatía se encuentran los discursos de aquellas personas que han tenido que enfrentarse a tal interrogante. Se trata de un tema que connota dificultad, ya que se pone en cuestión el propio Yo, es decir, esa instancia pisco-social que tiene que mediar entre las exigencias del mundo exterior y los deseos del mundo interior. Producto de la pugna entre lo ideal y lo real, el individuo va formar una imagen de sí mismo que intentará proyectar con éxito en los demás. Por ende, la imagen que tenga de sí mismo, deberá tener validación frente a los ojos de los demás, ya que la persona solo podrá ser ella misma, cuando el otro (o sea la sociedad) le confirme su propia identidad (Vygotsky, 2001)

En el caso de la blanquitud ocurre una situación particular y es la incomodidad y la ambigüedad a la hora de ser llamado blanco. Para la mayoría de los jóvenes entrevistados la pregunta resulto sorpresiva, difícil de comprender e incluso molesta debido a la naturalización que experimentan de su propia corporalidad. Las personas negras están más acostumbradas a visibilizar su condición racial y étnica bien sea por cuestiones políticas, institucionales o de auto-afirmación personal. En contraste, el blanco nunca ha necesitado declarar o incluso reflexionar sobre su propio ser, dado a la normatividad y hegemonía de dicha investidura en el contexto de las Américas. Ser

blanco es simplemente tener “un color de piel”; ser blanco implica tener privilegios sociales; ser blanco significa “ser un humano normal o corriente”. Estas fueron algunas de las respuestas de los jóvenes estudiantes de ambas universidades. No obstante, y para ser fiel a la propia voz de los estudiantes, se resaltarán a continuación las posiciones más representativas sobre el tema:

Estudiantes de la Universidad de Brasilia

“Ser blanco significa tener una serie de privilegios sociales y por eso la persona que es morena quiere ser blanca. Aunque en mi familia tenemos ascendencia italiana y europea, también hay ascendencia indígena, entonces es muy difícil decir quién es blanco o no en el Brasil, tendría que ir más por el auto-declaración (...) y si me preguntan en un cuestionario cuál es mi color de piel o raza diría que soy blanca” (Dina, historia)

“Yo creo que nunca me detuve a analizar qué significado tiene para mí el hecho ser blanca, o qué sentido le doy (silencio). Yo creo que si la persona sufre discriminación va a reflexionar sobre su color de piel o raza, pero si no sufre prejuicio racial o étnico no va a reflexionar” (Eva, química)

“Ser blanco es tener color de piel claro, cabello liso, nariz fina y rostro como delgado. Yo creería que esas son las características de la blanquitud. Sin embargo, hay personas más morenas en cuanto al color de piel y con rasgos más finos o delicados que también pueden considerarse blancos (...)” (Thais, Agronomía)

“Ser blanco lo veo en relación a lo económico. Mi familia es blanca de clase media y entiendo que soy privilegiado también por ser hombre (...) pero realmente ser blanco no significa nada particular para mí, ya que apenas estamos hablando del color o de la pigmentación de la piel. Aunque si bien no sea algo relevante para mí, quizás para los demás si, por ejemplo cuando siento que no me miran en un aeropuerto o no me detiene un policía por ser blanco” (Gabriel, Derecho)

“Visualmente yo tengo color de piel blanco, si estamos hablando de una pregunta técnica, pero realmente yo soy multicolor; yo soy más blanco donde no me pega mucho el sol y soy más pardo donde si me da el sol. Yo me siento un blanco multicolor, es complicado hacer una definición sobre qué significa ser blanco para mí y no sé realmente si pueda o sepa hacer una definición coherente sobre el asunto que es bien complejo (dudas y molestias por la pregunta)” (Marco, Ciencias Sociales)

Como se observa en los anteriores fragmentos o en los discursos de los estudiantes, la construcción subjetiva de la blanquitud implica un proceso de desarrollo e identificación personal que abarca diferentes significaciones y además se articula con otro tipo de clasificaciones sociales. Por ejemplo, en varios de los discursos no se logra separar la blanquitud de la clase social o el género. Se trata de la interseccionalidad de este tipo de categorías sociales y personales que dan a entender la complejidad que connota declararse como blanco en un contexto en donde la identidad racial no solo alude a determinado color de piel o tipo de rasgo físico, sino que significa o expresa las relaciones de poder del pasado y el presente.

Particularmente, el discurso de Gabriel da cuenta de su posición de clase, raza y género. El estudiante menciona claramente ser consiente, no sólo de su color de piel, sino también de su posición privilegiada por ser hombre y de clase media en un país como Brasil en donde históricamente la hetero normatividad, el sistema patriarcal, además del racismo y la jerarquía

económica ha marcado el estatus de las personas (Passos, 2013). Sin embargo, no se trata solamente del privilegio que connota la blanquitud, sino de todos los factores asociados a éste. En ocasiones la blanquitud dentro del imaginario de las personas solo se tiene a relacionar con una cuestión económica, pero realmente va más allá; ya que también abarca cuestiones simbólicas como la sensación de sentirse más integrado a la sociedad por el hecho de ser blanco. El sentirse cómodo a la hora de pasar por las restricciones de seguridad de un aeropuerto; o el sentirse seguro al pasar por algún retén policial son ejemplos cotidianos de los privilegios que otorga de manera gratuita la blanquitud, ya que la persona blanca intuye que no se pondrá en tela de juicio su integridad. Así, pues, la blanquitud aunque no pueda definirse de manera certera por parte de los estudiantes, si se identifica como un plus que exhorta a la persona blanca de cualquier tipo de discriminación racial o étnica, ya que la blanquitud al ser normativa se pone en el tope de la jerarquía social y, por ende, no necesita estar defendiéndose de ataques por cuenta de la racialización o estratificación socio-racial.

El discurso del privilegio social está muy arraigado dentro de la mentalidad de los jóvenes que participaron en la universidad de Brasilia. Se trata de jóvenes de clases medias quienes han tenido la posibilidad de viajar no solo en el país, sino incluso fuera de éste y han podido observar y vivenciar el lugar social que ocupan. Además, el hecho de educarse en una universidad pública como la universidad de Brasilia en donde ampliamente se ha discutido las cuotas raciales en ámbitos académicos y extracurriculares, también ha ayudado a que ellos se vuelvan conscientes de la ubicación social que tienen en el contexto multicultural contemporáneo. A pesar de ello, hay un cierto malestar a la hora de auto declararse como sujetos blancos. Entre el silencio, la evasión de la miradas y la sonrisa nerviosa se entrevé tal malestar e incertidumbre, ya que para ellos ser blancos connota algo que está dado de ante mano y, por tanto, no necesita ser explicado. Se trata de una pregunta a la que quizás nunca se habían enfrentado, ya que la naturalización de esta identidad, se basa precisamente en su poca visibilización política, social y académica. De hecho, los estudiantes entrevistados se sienten temerosos al declararse como blancos, ya que piensan que al auto declarar sus privilegios sociales estarían siendo beneficiarios de manera injusta de muchos procesos sociales que los ubican en una posición ventajosa.

Investigaciones como la de Monteiro (2005) ha demostrado que en Estados Unidos las personas blancas no se sienten muy cómodas a la hora de auto declararse como blancas, ya que

sienten culpa y en ocasiones vergüenza de los actos de racismo y de la situación de desigualdad social en su país por cuenta del factor económico y étnico-racial. Así, pues, tener la valentía de declararse como blancos y de ser conscientes de los privilegios sociales que esta situación connota, no exhorta el malestar que al mismo tiempo sienten los estudiantes por cuenta de esta situación. Al contrario de lo que podría pensarse, los estudiantes entrevistados en la universidad de Brasilia no necesariamente se sienten orgullosos de la blanquitud física y cultural que portan y reproducen. De hecho, hay una cierta culpabilidad, ya que a éstos se les dificulta explicar los sentidos o significados le dan a su propia humanidad racializada y etnizada. Ese sentimiento de orgullo blanco que promulgaron los grupos nazistas en Alemania a mediados del siglo XX actualmente es rechazado por los estudiantes. De manera consensuada, los estudiantes expresan que es ridículo hablar de *carecas*⁴² en Brasil o más aún en Brasilia donde ellos mismos dicen ser descendientes de familias nordestinas o de Rio de Janeiro con fuerte presencia mulata y negra (apreciaciones de Tulio y Luana)

Aunque en términos generales, no se evidencia sentimientos de superioridad racial o étnica por parte de los estudiantes entrevistados en la universidad de Brasilia, si resulta importante analizar la respuesta de Thais. Para esta estudiante, “*los rasgos típicos de la población blanca pueden ser descritos como finos*” en otras palabras más bellos. Así pues, se puede entrever una cierta jerarquización racial de las personas en donde se ubica a los cuerpos blancos en el tope de la jerarquía racial por cuenta de su belleza. El tema de la racialización de la belleza blanca no es nuevo, de hechos investigadores como Fry (2002) Cunin (1999) y Hunter (2011) ya han analizado desde una posición crítica las desigualdades sociales a través de la racialización de los cuerpos blancos y no blancos.

Específicamente el cabello lacio, la nariz fina y el rostro afilado serían los requisitos esenciales de la blancura (Monteiro, 2005; Sovik , 2004). Parecería que las características de la belleza en el mundo occidental solamente la tienen las poblaciones blancas, ya que se esencializa de cierta manera este grupo poblacional a partir de ciertas características físicas ideales y se subvalora así las entidades somáticas del resto de grupos poblacionales que habitan el mundo. En ocasiones no se trata sólo del color piel, sino de la capacidad de performar o adecuar la apariencia conforme los ideales estéticos difundidos en países como Brasil y Colombia. Estos ideales de la

⁴² Grupos modernos neonazistas en Brasil y Latinoamérica

belleza blanca o de la apariencia ideal blanca se han construido históricamente en oposición a los otros grupos humanos nominados como negros desde la colonización y se reforzaron con los ideales eugenésicos que promulgó el blanqueamiento racial durante el siglo XIX particularmente. Actualmente, los medios de comunicación y las políticas transnacionales han contribuido con la legitimación de la apariencia blanca como el ideal a seguir y difundir (Lobo, 2005).

Ahora bien, los discursos de los estudiantes de la universidad de Antioquia aunque guardan algunas semejanzas con la posición de los estudiantes de la universidad de Brasilia, también aportan elementos nuevos que vislumbran nuevas formas de comprender la construcción o re-configuración de la identidad blanca. A continuación se exponen las posiciones más representativas entre el grupo de estudiantes entrevistados en la UDEA:

“Yo si soy caucásico, superficialmente, o sea, blanco...no tan blanco como mis familiares pero si lo soy. Los blancos somos personas normales, regulares, pero a mí no me preocupa tanto definirme dentro de un grupo específico, aunque si me preguntan no puedo negar por obvias razones que soy blanco” (Paulo, ingeniería de materiales)

“Yo diría que soy mestiza-blanca. Aunque mi color de piel aparentemente es blanca, no puedo considerarme una persona blanca “pura” pues eso es ilógico, ya que sabemos que todos somos mezclados. Pero en cuanto a una cuestión social, las personas blancas estamos asemejadas con mejores condiciones de vivienda, de trabajo y de educación en Medellín” (Ana, sociología)

“Yo soy blanca criolla o blanca mestiza porque venimos de muchas mezclas, físicamente soy extremadamente blanca, pero uno viene de muchas razas (...) de los colonizadores que llegaron a la ceja Antioquia y también de los españoles, entonces en ese sentido yo creo que soy mezclada físicamente y culturalmente. En cuanto a la cultura paisa, yo diría que también es híbrida y es precisamente esa mezcla lo que nos ha hecho fuertes, inteligentes y trabajadores” (Elena, Odontología)

“Evidentemente no me identifico como negro o indio, yo soy un paisa típico de Antioquia, o sea aguerrido, trabajador y luchador. Cuando pienso en que significa ser blanco lo relaciono con tener más ventajas en la vida, no necesariamente en términos económicos pero si en relación a la cuestión social. Uno escucha que lo blanco es lo más bonito y lo más educado, entonces es una ventaja siempre ser blanco y no tener rasgos más indígenas o negros en esta ciudad donde aún existe discriminación.” (Mario, letras y literatura)

De manera similar a los estudiantes de la universidad de Brasilia, los jóvenes entrevistados de la UDEA coinciden en establecer que la blanquitud tanto corpórea como étnica connota privilegios y ventajas sociales. No se trata solo de una percepción meramente subjetiva, sino de una cuestión estructural y objetiva, ya que la ciudad de Medellín está organizada a partir de la lógica de la blanquitud paisa. Así, pues, las personas que viven en mejores condiciones económicas en la ciudad generalmente son blancas. No obstante, esta situación, no sería típica de Antioquia

sino de todas las ciudades en el contexto nacional, en donde las personas mestizas blancas siguen siendo aquellos monopolizadores del poder político, económico y educativo (Viveros, 2012)

En términos fenotípicos, los estudiantes de la universidad de Antioquia se identifican como personas mestizas blancas, reconociendo su origen multi-racial y étnico dentro del contexto nacional. Se trata de una construcción similar a la del estudiante brasileño, quien considera como blanco a aquella persona con un color de piel relativamente claro (a pesar de tener ascendencia negra, asiática o indígena verificable).

Ahora bien, cabe enfatizar que los antioqueños también han construido una idea sobre la blanquitud mestiza que está muy enraizada con la historia local de la ciudad y su cultura ancestral. Se trata de una blanquitud híbrida y criolla en donde se ha entremezclado tanto los valores de la poblaciones indígenas como la de los españoles y en menor proporción la de los pueblos negros. Al parecer el mito del mestizaje difundido desde el gobierno del ex presidente Laureano Gómez todavía tiene cabida en la mentalidad de los antioqueños y de los estudiantes de Medellín. Este mito del mestizaje valora las mezclas culturales que se expresan sobre todo un fenotipo más blanqueado o claro.

Otro punto relevante dentro del discurso de los estudiantes de la universidad de Antioquia y que quizá no subrayaron los estudiantes de la UNB es la llamada “normalidad del blanco”. En palabras de Paulo “*ser blanco hace alusión a una persona normal o regular*”. Para investigadores como Grosfoguel (2008) y Ware (2004) los blancos se vuelven sujetos racistas al asumir el principio biocéntrico de la definición del ser humano. Establecer la normalidad del blanco significa designar a las personas negras, indígenas o asiáticas como patológicos. Es por esta razón que se considera una posición racista y colonialista creer que la blanquitud es una condición natural de la humanidad. El proyecto ideológico de la blanquitud, entonces, ha subsumido bajo su lógica la definición del ser humano desde una perspectiva eurocéntrica, desprestigiando y subvalorando otras formas de ser y parecer.

De otro lado, y desde la perspectiva de los estudiantes entrevistados en la universidad de Antioquia, la blanquitud no se separa de ese espíritu capitalista y burgués que describe Echeverría (2007) en su texto “imágenes de la blanquitud”. Dentro de los imaginarios de los estudiantes, la cultura “blanca” no se identifica con un tipo de música particular o con un tipo de gastronomía

especial, sino que se trata de una identidad asociada a la pujanza y el desarrollo económico y cultural. A diferencia de los grupos negros e indígenas que se han folclorizado en Colombia con base en unas cuantas características ancestrales, la identidad de los mestizos blancos está construida a través de un perfil ciudadano, moderno, educado, y por supuesto relacionado con la obtención de mejores resultados económicos dentro del contexto regional (Antioquia) y nacional (Colombia).

La cultura paisa antioqueña se caracteriza modernamente por centrar su economía en la industria y el comercio en donde se destaca de manera especial las empresas de textiles y alimentos. Asimismo el sector de servicios en esta ciudad se ha caracterizado en los últimos años por tener un incremento relevante dentro del marco de la economía nacional. (Calle & Correa, 2002)

La cultura paisa dentro del imaginario nacional ha sido caracterizada como una cultura blanca-mestiza, pujante y fuerte (Calle & Correa, 2002). No obstante, esta representación moderna sobre la blanquitud del paisa, se ha forjado desde la época colonial en donde se describe el campesino blanco como aguerrido, disciplinado y trabajador debido al el medio ambiente exigente en donde se instauró y debido también a su cultura mestiza representada principalmente por la herencia española y en menor proporción por las tradiciones indígenas.

El mito de la blanquitud paisa recuerda que las montañas altas y escarpada de Antioquia obligaron al colono a trabajar arduamente (Uribe, 1941). A diferencia de los Valles o las llanuras del país, el paisa tuvo que modificar el territorio para poder asentarse con sus familias. Esta es una de las razones por la cuales se habla hasta el día de hoy del paisa aguerrido el cual logró domar territorios difíciles para el habitad humana dentro del contexto de la nación (Uribe, 1941). Asimismo, la imagen del paisa blanco -mestizo hábil para la economía y el trabajo fuerte, no fue creada solo por los campesinos de la región, sino que los propios académicos incentivaros dicha representación dentro del imaginario nacional. A mediados del siglo XX, se emprenden una serie de investigaciones sobre la cultura antioqueña, y entre estas se destaca de manera especial la investigación realizada por Ricardo Uribe Escobar titulada “El Pueblo Antioqueño”. Este político y escritor Antioqueño describe la “raza paisa” de la siguiente manera:

“El paisa es aquel aventurero que con su simpatía y maña se sale de apuros, es un comerciante industrial que pone en jaque a Turcos y Polacos. El paisa tiene un gran poder de adaptación sin perder los poderes de su raza. Nuestra psicología pertenece a la raza blanca desmembrada de las provincias Vasconadas de Aragón y Andalucía y mezclada con el carácter del indígena Caribe “(Uribe, 1941 pp: 159)

En otros apartados sigue estableciendo Uribe (1941):

“El antioqueño no se detiene a mirar las estrellas porque no tiene tiempo, donde planta su tierra empieza la transformación de ésta, brota el cultivo, la vida se ensancha y fecunda (...) las tres cualidades del antioqueño serían entonces: belleza, fecundidad y fortaleza.” (165)

Para investigadores como Melo (1998; 2006) los discursos de la “antioqueñidad” se apoyan en un racismo latente, pues la afirmación de los mitos del origen Vasco-Español de la población no es más que la afirmación de la una blanquitud superior en el contexto nacional. Los estereotipos sobre la cultura paisa que tienen que ver con el amor al trabajo y al dinero representan una propuesta o ideología política que se ha autoafirmado dentro de la mentalidad de las personas. Con respecto a los estudiantes, cabe señalar que ese ideal de superioridad blanca-paisa no está tan marcado en términos raciales, pero sí en términos étnicos-culturales. Por ejemplo, recordemos las palabras señaladas anteriormente por Mario, donde él mismo se describe como “*típico paisa aguerrido y trabajador*”, es decir, las principales características del antioqueño.

El ethos del antioqueño es una construcción social que se ha configurado en interacción con las dinámicas socio-culturales establecidas en la región (Mayor, 1948). Este ethos está vinculado con el fomento del desarrollo industrial no solo de la región sino de todo el país; situación que en palabras de Calle y Correa (2002) ha permitido conectar la economía nacional con la internacional.

La idea difundida sobre el espíritu empresarial y comerciante del antioqueño se debe a las creencias y mitos que los propios antioqueños han creados sobre sí mismos. La tenacidad, el amor por el trabajo y la disciplina son improntas que representan al antioqueño a nivel nacional. Se habla así de una ética del trabajador abnegado que tiene como fin la acumulación del capital, con la intención del progreso familiar y regional (Mayor, 1984). Este ethos también hace hincapié en una determinada formación espiritual, psíquica, social e histórica, en cuya intervención ha tenido que ver una pluralidad de factores como la familia, las carencias del medio geográfico, la cultura y la religión (Calle & Correa, 2002). Sean realidad o no los estereotipos o representaciones sobre la cultura étnica de la blanquitud paisa, es posible establecer que al menos dentro de la mentalidad de algunos estudiantes entrevistados en la Universidad de Antioquia aún persisten ciertos elementos.

4.7 Blanquitudes críticas y/o acríicas

Como se mencionó en las primeras páginas de la presente investigación, el término de blanquitud crítica y acríica ha sido usado fundamentalmente por Cardoso (2010) para designar, primero que las blanquitudes acríicas son aquellas racistas y segregacionistas y segundo; que las blanquitudes críticas serían aquellas más flexibles y abiertas al diálogo y entendimiento multicultural. Este último tipo de blanquitudes críticas son vistas como una oportunidad para acabar con el racismo vigente.

Recordemos que para investigadoras como Mullings (2013; pp 334) el racismo está vinculado con *“la expansión europea, la consiguiente esclavización de humanos en el mundo entero, el colonialismo, el imperialismo y la emergencia histórica de los Estados Nación después del siglo XIX”*. Asimismo, el racismo estructural, institucional e individual no es una cuestión del pasado, sino que es algo que aún se encuentra vigente y en ese sentido, solo los propios blancos pueden ayudar a dismantelar las ideologías opresoras en las que han sustentado su poder (Taguieff, 1998; Maclaren, 2005).

De hecho, actualmente los estudios poscoloniales y críticos sobre la blanquitud en el campo de las ciencias sociales, lo que señalan es precisamente la necesidad de deconstruir la blanquitud como una identidad racial y étnica hegemónica para hacerla más apta para la configuración de una sociedad menos politizada y racista. Investigadores como Grosfoguel (2008) y Castro -Gómez (2005) apuntan a una crítica fuerte hacia el etnocentrismo blanco vigente en el sistema científico contemporáneo que se expresa a través del conocimiento europeo, el cual ha sido el principal factor explicativo de nuestras realidades.

Hoy en el contexto multi-cultural contemporáneo, los movimientos étnicos, los grupos políticos y las instituciones educativas también han hecho un gran esfuerzo por luchar contra las prácticas racistas; situación que ha desembocado en la construcción de identidades más respetuosas no solo con la alteridad, sin que también han podido poner en cuestión sus propias posiciones sociales. Por ende, expresar que el blanco es racista solo por ser blanco sería una esencialización y

ontologización que no viene al caso. Obviamente existen mayor probabilidad de que una persona calificada como blanca ejerza actos racistas debido al orden socio-racial histórico, pero también está en manos de los blancos de-construir y resignificar los valores de superioridad en los que se ha fundado su identidad subjetiva y social. Por tanto, hay que tener en cuenta que el racismo sólo se podría acabar si se combate por voluntad de aquellos que lo han iniciado o están en una posición de poder. De hecho, solamente se podría construir nuevos órdenes sociales, acabando con los privilegios sociales que otorga la blanquitud, o al menos haciendo a las personas blancas más conscientes de tales privilegios. Por ejemplo, es factible que una persona blanca en términos fenotípicos no se identifique con la blanquitud étnica capitalista imperante en la actualidad (Wray, 2004). Es el caso de algunos jóvenes entrevistados que apoyan las políticas de cuotas raciales y que son críticos de los valores y falsas premisas que venden el neoliberalismo, o también se presenta el caso de muchos jóvenes blancos que prefieren el rap, el reggae y las prácticas religiosas procedentes de una matriz africana, no solo por moda, sino que se debe a una elección personal y reflexiva dentro del marco de sus propias historias de vida, en donde éstos han logrado comprender no sólo la posición subordinada de los grupos racializados como negros o indígenas en Brasilia o Medellín, sino que también valoran el aporte cultural de estos grupos humanos a sus respectivos países, ciudades y universidades. Al respecto comentan dos estudiantes:

“A mí me gusta estilos de música como el hip hop debido a las letras de crítica social que tienen y también me gusta la comida bahiana y apoyo los movimientos políticos negros que luchan por las desigualdades raciales y sociales. Creo que el ser Blanco no me impide identificarme con otras culturas y tampoco me impide por ejemplo intervenir cuando veo algún tipo de discriminación. Más que una cuestión de etnia o raza, la situación que se debe comprender es que todos somos portadores de culturas valiosísimas y todos somos finalmente seres humanos” (Caio, Química, UNB)

“Yo soy una blanca pero con alma de negra (risas). No sé si suene muy estereotipado eso que dije pero realmente lo siento así. Me encanta y muero por la “salsa” y la cultura afrocolombiana y de hecho mis mejores amigos de infancia y de la actualidad han sido personas trigueñas⁴³ o negras. No lo menciono solo porque dar bien, sino que es una realidad de mi vida el reconocer la dignidad e igualdad humana” (Ana, sociología. UDEA)

El reconocimiento de la humanidad y de la equidad social es una cuestión importante dentro de los discursos de los estudiantes que se identifican hacia al lado de una blanquitud crítica. Esta es una situación importante, porque no solo significa reproducir discursivamente lo “políticamente correcto”, sino que en términos prácticos significa tener una actitud participativa,

⁴³ Término coloquial o sinónimo usado en Colombia para designar a una persona mulata o de piel oscura, más no negra.

revolucionaria y en suma crítica contra las estructuras o ideologías racistas. Desde esta perspectiva, es posible establecer que la blancura física sí puede ser desvinculada de la blanquitud hegemónica: es decir, aquella que se ha sustentado en un halo de superioridad social y cultural (Shucman, 2012). En este sentido, cabe preguntarse entonces ¿cómo los sujetos blancos reivindican una blanquitud crítica? Para responder a ello, es posible establecer los siguientes principios: los sujetos blancos construyen o configuran una blanquitud crítica cuando toman conciencia de su blanquitud y de los privilegios sociales que esto acarrea. Esa toma de conciencia sobre los privilegios de blanquitud debe entenderse en el marco de factores estructurales e institucionales que han favorecido la reflexión subjetiva sobre las posiciones racializadas. Por ende, aquí se argumenta que las discusiones sobre las políticas de cuotas en las universidades y el propio contexto multicultural han influenciado o colaborado con la configuración de una identidad blanca anti-racista.

“Yo antes reproducía muchos estereotipos racistas sin querer, creo que por cultura o costumbre familiar todos somos racistas o fuimos, pero hoy en un contexto universitario más abierto y plural, siempre es que le ayuda a uno mismo y a los demás a acabar esas ideas” (Thais, Agronomía, UNB)

También se habla de una blanquitud crítica cuando las personas blancas negocian lugares más equitativos para los no blancos y cuando estos primeros pueden hacer un análisis objetivo de la estructura racista vigente en la sociedad y simultáneamente pueden producir significados positivos para la alteridad racial y étnica (Shucman, 2012).

Adicionalmente, las experiencias de discriminación producidas hacia seres queridos también pueden contribuir con una construcción más crítica sobre el fenómeno de la discriminación racial y étnica, ya que esta aunque no se vive en la propia piel, si genera malestar e incomodidad. Este por ejemplo es el caso de Dina quien recuerda:

“(…) Aún siento mucha rabia de contar algo que ocurrió hace unos 4 años en un aeropuerto aquí en Brasil. En ese entonces yo tenía un novio pardo con el cabello tipo “Black Power” e íbamos juntos pasando por la seguridad de metales del aeropuerto y solo lo pararon a él. Yo tengo la certeza absoluta que eso fue una práctica de prejuicio racial, porque a mí ni me miraron ya que soy blanca. Yo cuestioné la seguridad del aeropuerto y me respondieron diciéndome que eso era un procedimiento patrón. Desde ese entonces no me quedo callada cuando presencio a algún tipo de discriminación racial y tampoco intento usar mi apariencia para ser mejor atendida en un sitio público” (Historia-UNB)

Tomar conciencia entonces de la blanquitud es reconocer el privilegio con el que se cuenta; ello también implica tener el suficiente criterio para no pasar por encima de los demás solo por obtener beneficios personales. Asimismo, tomar conciencia de la blanquitud desde una

perspectiva reivindicativa implica la participación activa a favor del cambio social. De hecho, solo de este modo es posible producir o crear nuevos sentidos sociales y subjetivos sobre la blanquitud crítica. Se trata de blanquitudes incluyentes, ya que no niegan el hecho de ser portadores y herederos de la blancura tanto física como cultural, puesto que reivindican su Yo blanco, pero al unísono son capaces de respetar y reproducir prácticas culturales de los grupos culturales no blancos⁴⁴. Se trata de autoafirmar una identidad más democrática y, por ende, no racista dentro de los contextos bien sea regionales o incluso transnacionales. Al respecto, Elena comparte la siguiente reflexión:

“Debemos estar en contra de una construcción racial pura; hay que superar esa idea que quizás nos inculcaron desde pequeños a todos. Por ejemplo, la idea sobre raza Aria trajo muchos problemas y mucha violencia, es por eso que hoy debemos construir no solo nuevas blanquitudes, sino también nuevas negritudes que estén a fines a la tolerancia mutua” (UDEA, odontología).

Por otro lado, la blanquitud acrítica significa todo lo opuesto a la blanquitud reflexiva y crítica, es decir, el intento que hacen algunas personas por auto-nominarse como miembros de una raza “superior”, o simplemente y como ocurre en el caso de algunos estudiantes entrevistados (Dana, UDEA; Lina, UDEA y Tulio, UNB), se naturaliza la blanquitud hasta tal grado que no se reconoce la blanquitud como una construcción social hegemónica; cuestión que predispone a que los estudiantes ejerzan actos racistas de manera inconsciente.

Generalmente cuando se va a definir la blanquitud no se define a través de su condición racista en términos históricos (Baldwin, 1968). Por tanto, se hace necesario estudiar también las personas blancas que históricamente han ejercido diferentes tipos de racismos simbólicos y prácticos sobre las personas calificadas como no blancas (Frankenberg, 2007)

La blanquitud acrítica propaga directa e indirectamente una superioridad racial blanca que no solo se fundamente en el fenotipo físico, es decir la apariencia corporal, sino que también enaltece una determinada cultura de ultra derecha y conservadora, enraizada en valores capitalistas.

⁴⁴ Para algunos movimientos políticos afro en Brasil, la utilización de símbolos y prácticas consideradas “negras” por parte de blancos, se puede calificar como apropiación indebida de la tradición cultural y de la ancestralidad afrodescendiente. El uso de turbantes, collares y “rastas” por parte de personas blancas en los últimos años ha aumentado por cuestiones relacionadas con los valores o modas estéticas difundidas por el capitalismo y los medios de comunicación, y es precisamente esta situación la que incomoda a algunas activistas de los derechos y la cultura negra, ya que este tipo de usos sociales sobre la indumentaria afro, vacían o eliminan el simbolismo o la esencia cultural que representan. Al respecto, acaloradas críticas en los medios de comunicación y las redes sociales se han levantado (Sociedade, 18,02; 2017). No obstante, desde la perspectiva de los estudiantes blancos entrevistados, esta situación no tendría nada que ver con un robo o falta de respeto a la alteridad cultural, sino que significaría todo lo contrario, es decir, valorización y respeto.

Este tipo de ideología entonces no solo ha afectado en términos materiales a las personas negras, sino que de manera especial afecta a los propios blancos; quienes tienen que luchar día a día con los efectos psicológicos y subjetivos que este tipo de ideas proporciona (Wray, 2004).

Es sabido que Latinoamérica en mayor proporción está compuesto por personas mestizas, indígenas o negras. Las poblaciones con fenotipos blancos son realmente una minoría, pero a pesar de ello las personas blancas- racistas, sienten que son una población representativa en términos estadísticos. Estos intentan buscar en sus antepasados europeos y en sus apellidos que pueden ser a veces alemanes, franceses o italianos, la explicación de su superioridad no solo racial sino también étnica (Oliveira, 2012). Para este tipo de personas, la música y la cultura extranjera constituye un hito representativo que se sobre valora por encima de las tradiciones locales. Se trata de un rechazo hacia las construcciones culturales propias; situación que se vuelve paradójica porque en Europa occidental, los latinoamericanos mestizos por más claros que sean, no se reconocerían como blancos debido a su ascendencia u origen.

Actualmente en Latinoamérica los grupos neonazistas se están organizando a través de medios de comunicación masivos como la Internet, blogs, páginas de clubes y organizaciones clandestinas. Resulta paradójico que en el contexto latinoamericano en pleno siglo XXI surjan agrupaciones de este tipo, pero es una realidad patente no solo de Latinoamérica, sino también de países como Estados Unidos en donde recientemente el Ku Klux Klan ha tomado una fuerza impensable. Actualmente hay activos más de 900 de esos grupos extremistas, de los cuales 130 están asociados al Ku Klux Klan, según la ONG- Southern Poverty Law Center (Semana, 22, 08; 2017)⁴⁵. Al respecto, escritores como Maclaren (2005) opinan que es probable que en medio siglo los blancos en Estados Unidos sean una minoría y entonces cuando dicha minoría observe el desvanecimiento de los valores tradicionales estadounidenses, culparán a los inmigrantes de tal desastre. Así, pues, podría ser probable que los blancos caigan presos del encanto de una política reaccionaria y fascista, ayudando a reavivar la violencia racial y étnica que se creía superada y acabada en esta cuna de la democracia occidental. Estados Unidos actualmente, no es más una extensión propia de Europa occidental, sino una expresión de una nación mestiza con dinámicas

⁴⁵ Algunas Organizaciones calificadas como racistas en USA: Klux Klan, Posse Comitatus, The Order, White Aryan Resistance, Christian Identity, National Alliance, Aryan Nations, American Front, Gun Owners of America, United Citizens.

raciales más similares a la de todas las Américas, o sea, del centro y del sur continental (Maclaren, 2005).

Por otro lado, es posible calificar particularmente que este año, la ansiedad de los blancos ha alimentado la agitación política en Occidente: el sorpresivo triunfo del Brexit, la inesperada candidatura y toma del poder de la presidencia por parte de Donald Trump, el auge de la derecha nacionalista en Noruega, Hungría, Austria y Grecia, son ejemplos sobre cómo la efervescencia por el poder blanco ha aumentado en varios países del mundo occidental (La Nación, 03, 11, 2016). Al respecto, investigadores como Hage (2004) y Steyn (2014) llaman a esta situación la crisis de la identidad blanca que no solo afecta a los estadounidenses, sino también al continente africano, australiano y por supuesto latinoamericano.

Ahora bien, aunque en Brasil y Colombia la cuestión no es tan extrema como para hablar del Ku Klux Klan latinoamericano o de estudiantes universitarios que comulguen con ideas de los grupos blancos neonazistas; tampoco es posible negar que hay entre sus discursos ciertos prejuicios raciales que son expresados de manera directa. Por ejemplo entre estos discursos, es posible resaltar particularmente los siguientes:

“En mi familia dicen que los hombres negros son “perros”, también dicen que los hombres negros son mujeriegos y pues al ver todo lo que los novios negros le hacían a mis primas empecé a interiorizar esa idea. A mí por ejemplo en la actualidad no me gustan los hombres negros; siempre he tenido novios rubios o medio mestizos como yo, porque aunque sé que eso puede ser un prejuicio, yo no puedo ir como en contra de mis preferencias” (Lina, Ciencias Naturales, UDEA)

“Yo si he tenido amigos negros, pero para pareja nunca, porque yo después me pongo a pensar que una con un bebé negro sería difícil (...) me vería muy rara. Yo no me he visualizado con una persona negra realmente y puede ser también por todas esas bobadas que le decían a uno en la familia desde pequeña” (Dana, Pedagogía Infantil, UDEA)

“Cuando yo era un niño, al lado de mi casa vivía una familia negra y mi abuela me decía en broma que yo me iba a casar con una negra, y yo no sé porque pero yo me enojaba y hoy en día, no tengo preferencias íntima por mujeres negras, pero no con ello quiero decir que sea racista porque no lo soy (...)” (Tulio, Medicina UNB)

Como lo menciona Bastide y Florestan Fernandes (1959) en Brasil existe un racismo sin racistas. Generalmente quien ejerce racismo es el Otro, el no conocido, o sea el diferente a mí. Existe un miedo latente a ser calificados como personas prejuiciosas en términos raciales o étnicos, por tanto, aunque una persona sea capaz de reconocer el racismo estructural en la sociedad, no está preparado para aceptar subjetivamente dicha condición ni pasada ni presente. El Brasileño tiene miedo de ser calificado como prejuicioso, ya que el mito de la miseginación racial que se instauró

en el siglo XIX en este país, parecería sobrevivir como impronta importante dentro de la mentalidad de los ciudadanos (Sovik, 2004). Asimismo, la sociedad contemporánea brasileña y particularmente la universidad de Brasilia están cada vez más politizada en términos étnicos raciales y, por ello, se censura con mayor contundencia actos de discriminación. Quizás por esta razón Tulio hace tanto énfasis en esclarecer y explicar que aunque no le gusten eróticamente o afectivamente las mujeres negras, él no se considera racista pues tiene muchas amigas y familiares de ascendencia negra. También sería poco objetivo establecer aquí quien es racista y quien no lo es, porque esta calificación o nominación tiene muchas implicaciones éticas y simbólicas. No obstante, las contradicciones entre los discursos si son patentes y pueden ser objeto de mayor reflexión.

El no ser conscientes y reflexivos sobre las desigualdades socio-raciales y el no entender cómo ello moldea nuestras subjetividades y preferencias, si bien no nos convierte automáticamente en persona que violenta a otras por cuenta de la diferencia racial, si hace que inconscientemente deseemos lo que la sociedad exige como norma, o sea la blancura que no solo se desea en el propio cuerpo sino también en el de los demás (Canessa, 2008). La blanquitud también se desea como norma cultural, por ello, aquellas prácticas diferentes a la hegemónicas son subalternizadas o folclorizadas, a través de bromas, burlas y comentarios mal intencionados. Quizás por esta razón, Tulio aún no logra entender porqué de niño se enojaba cuando su abuela le decía que iba a emparentar de mayor con una mujer negra. La burla y la sátira son recursos de censura social muy eficientes porque funcionan a través del humor, pero al mismo tiempo hieren y descalifican. En este caso, sería posible hablar de una blanquitud acrítica, o sea, una blanquitud que aún no es consciente del lugar privilegiado que tiene en la sociedad y lo que significa ello.

El no ser consciente de la blanquitud hegemónica ayuda a que muchas personas blancas y no blancas reproduzcan la normatividad cultural que se impone a través de ideologías y discursos segregacionistas. Por tanto, en este tipo de caso, no es posible emprender actos de politización a favor de las reivindicaciones colectivas, ya que las estructuras poderosas se vivencian con una mayor naturalización que en otros casos. Las personas que portan y reproducen una blanquitud acrítica, se vuelven cómplices sin quererlo de un sistema estratificado, y es precisamente esa sensación de comodidad o naturalización de las estructuras raciales lo que agencia la poca reflexividad crítica de las personas frente a este tipo de fenómenos.

En el caso de las estudiantes de la Universidad de Antioquia, se presenta una situación paralela o parecida a la de Tulio en la UNB. Por ejemplo, para Lina, lo que le impide vincularse en términos eróticos-afectivos con un hombre negro son los estereotipos sociales que se han difundido en la región antioqueña y en el país sobre las poblaciones negras y costeras. Estos estereotipos que están sustentados en la historia colonial del país aún son difundidos por medio de canciones y discursos que expresan el lugar subalterno que aún ocupan los negros en la nación debido a características como la “pereza”, la “deshonestidad”, la “violencia” e “hipersexualidad” (Viveros, 2010). Al parecer este último sería el estereotipo que más rechazaría Lina, “*ya que los hombres negros que ha conocido engañan a sus parejas*”. Obviamente en este caso, no nos estaríamos refiriendo simplemente a una cuestión estética sensual, sino que es más apropiado hablar de una erótica del poder, en donde los deseos generalmente se enfocan hacia el polo de la blanquitud hegemónica, no solo por considerarse lo más bello, sino también por asociarse con la moral ideal (Canessa, 2008).

En Colombia y por supuesto en Antioquia, las imágenes masculinas y femeninas son fundamentalmente blancas y eso se evidencia en carteles, anuncios y en la televisión. Asociadas a estas imágenes están los valores estereotipados en donde se enaltece la blanquitud europea y criolla y se ignora simultáneamente las corporalidades no blancas bajo supuestos segregacionistas (Lobo, 2005; Morgan, 2005). En este escenario no es de extrañar que incluso los estudiantes universitarios construyan sus preferencias erótico-afectivas hacia el lado de hegemonía racial, económica y política. Representar un país a través de ciudadanos blancos, no solo tiene que ver con cuestiones de raza y acenso social; se trata también de la forma en que se construye y expresa el deseo (Canessa, 2008:80). Por tanto, es posible hablar en este tipo de casos de una construcción inconsciente del deseo que se fundamenta en parámetros racistas.

Asimismo, el tema de la maternidad y el género también deben tenerse en cuenta a la hora de analizar las estructuras racializadas de la sociedad, ya que mientras el orden racial produce unas formas de clasificación social arbitrarias a las apariencias físicas, el género es una forma de denotar la creación totalmente social de ideas sobre los roles apropiados para hombres y mujeres. Se trata de una forma de referirse a los orígenes sociales de las identidades subjetivas de las personas. Por tanto, cuando se habla de género, se hace referencia a una categoría social impuesta sobre un cuerpo

sexuado (Scott, 2008). Así, pues sentirse “hombre” o “mujer”, por lo tanto, es el resultado de un proceso performativo que se realiza en un contexto cultural (Butler, 1999)

Específicamente, el tema del género y la raza puede ser analizado a partir de lo expuesto por Dana quien ha naturalizado en cierta medida los preceptos organizativos de su sociedad en términos de raza y género. Por un lado, Dana aunque ha roto los preceptos clásicos sobre el ideal de la mujer dedicada solamente a las labores domésticas y a la reproducción (pues ella ha elegido una profesión y aspira ser una mujer independiente) también desea en futuro ser madre. La existencia de un proyecto de vida más autónomo de la mujer se hace más claro, sin dejar de lado nuevas formas de ejercer la maternidad en donde se conjugue el trabajo, la educación continua y por supuesto la familia cercana y extensa. Dentro de ese ideal, Dana se proyecta como una exitosa profesional en el área de la pedagogía infantil y se ve asimismo casada y con hijos. No obstante, ese ideal se restringe a la hora de hacer sobre todo elecciones de pareja, puesto que ese futuro esposo o compañero tendría que ser fundamentalmente blanco o mestizo, o como ella lo mencionó “*hasta medio morenito*”. Esto quiere decir que dentro del abanico de posibilidades un hombre negro no podría hacer parte de su vida, fundamentalmente porque no se ve con un hijo o bebé negro. Ella realmente no sabe explicar el porqué de su sensación o argumento; simplemente expresa sentir extrañeza de solo imaginar tal escena en su vida.

Para Wade (2007) las uniones interraciales en Colombia han sido más permitidas en el caso de ser el hombre blanco quien despose una mujer indígena o negra debido al patriarcalismo y la erótica del dominio y poder que se maneja en este tipo de situaciones, en cambio, las uniones entre una mujer blanca con un hombre negro y su posible descendencia son más censuradas porque se interpretan como un descenso social por parte de la mujer blanca, quien estaría casi que condenada al madre-solterismo si la relación llegase a fallar.

De otro lado, es posible interpretar que la extrañeza que Dana siente, se debe precisamente a los estereotipos negativos que existen en la región y en el país sobre la población negra que habita generalmente en las zonas costeras de la nación colombiana. Al parecer, es difícil huir de este tipo ideologías y representaciones que finalmente termina permeando la economía sexual y familiar de una nación o país (Canessa, 2008). Sin querer y quizás sin hasta reflexionar en el asunto, Dana ayuda a través de su discurso a fortalecer estereotipos negativos sobre la población afro en Medellín y en Colombia. Salirse entonces de estructuras ideológicas tan pesadas no es fácil y, por ello, se

requiere trabajos arduos en términos políticos y académicos para la desnaturalización de la blanquitud como identidad hegemónica, normativa y universal (Manzanares. 2013)

4.8 Blanquitudes mestizas, criollas o glociales

El termino *glocal* fue usado por Sansone (2004) en su texto titulado “Negritud sin etnicidad” para hacer referencia a la construcción negra contemporánea como una identidad que preserva elementos históricos –locales, pero que se entremezclan con los procesos de globalización contemporánea, para producir de esta manera nuevas formas de ser negro. Este argumento puede ser usado en esta investigación para analizar la blanquitud como un constructo que vincula lo local con aquellas prácticas mediadas sobre todo por el consumo y la globalización.

Autoras como Steyn (2011) llamarían a dicho fenómeno blanquitudes criolizadas, es decir, aquellas identidades que no solo reproducen prácticas de los grupos blancos occidentales, sino que también reproducen prácticas de los grupos negros e indígenas de manera simultánea. En esta misma línea de argumentación encontramos a Alves (2010) quien establece que en Brasil lo que existe es una blanquitud mestiza, en donde se reconoce el origen multicultural y racial de la población, pero igual se sigue reproduciendo el ideal de la blanquitud occidental. Así, pues, las blanquitudes mestizas, criolizadas o glociales, hacen referencia tanto en Brasil como en Colombia a aquellas blanquitudes heterogéneas que vinculan elementos propios y extranjeros. Por ejemplo, un blanco en Medellín puede usar indumentaria indígena o afro (mochilas, manillas, collares, turbantes) y no por ello deja de ser socialmente blanco. Y en Brasilia, un estudiante blanco puede practicar capoeira en la universidad y no por cuenta de dicha práctica, se puede automáticamente identificar o nominar como no blanco.

Si bien en Colombia y Brasil, la identificación del blanco está más asociada al color de piel, también es posible rastrear ciertos elementos culturales atribuidos a la blanquitud. Al respecto, Caio comenta lo siguiente sobre el blanco brasileño:

“Aquí en Brasilia uno puede ver como el blanco criollo, porque la mayoría de nuestros padres o abuelos vinieron de Goiás, de Minas de Gerais, del Nordeste del país, o incluso de Rio de Janeiro y hasta de Acre pudo venir gente, entonces el blanco de Brasilia lo es físicamente, pero culturalmente tiende a imitar la cultura de sus padres o a mezclar esas culturas con las prácticas de la ciudad. Desde mi punto de vista, el blanco brasileño por ejemplo es diferente al del sur del Brasil que tiene más influencia extranjera, sobre todo alemana e italiana y eso se ve en sus comidas, los estilos de las casas y hasta en la música que escuchan” (Estudiante de química, UNB)

Si se lee atentamente el fragmento anterior, es posible evidenciar las jerarquizaciones y distinciones que el estudiante hace sobre la blanquitud en el mismo país. Parecería que para él, la blanquitud mestiza brasiliense se debe generalmente al origen intercultural de las personas que se asentaron en la ciudad hace algunas décadas para fundarla y crearla, en cambio, el blanco del sur del país, reproduce prácticas que podrían calificarse como “más extranjeras” o menos “mestizas” debido a su cercanía con las prácticas culturales alemanas o italianas. Así, pues, no es lo mismo tener una ascendencia blanca portuguesa que una alemana en Brasil, ya que dentro del marco de las mentalidades de los sujetos, estas últimas denotarían la blanquitud real, pues sería menos mezcladas (Shucman, 2000). De tal manera que es posible observar en el caso de Caio, pero también del resto de estudiantes entrevistados en UNB, un imaginario socio geográfico sobre la distribución de las razas en el país, en donde se ubica en el Norte y Nor-este a las personas más negras y más indígenas que en el sur del mismo.

De otro lado, los estudiantes de la universidad de Antioquia aunque también promulgan o reconocen el origen multi étnico del país y de su región; vinculan en mayor proporción la blanquitud con cuestiones económicas, sobre todo con el emprendimiento comercial y empresarial. Para algunos de los estudiantes la blanquitud en su ciudad es comprendida a partir de las siguientes aristas tanto locales como globales:

“Cuando tú me preguntas del blanco antioqueño yo inmediatamente me imagino el arriero paisa. Es decir, la verreaquera que tenemos para el trabajo duro y la disciplina que viene de nuestros antepasados; pero también me imagino los reconocidos empresarios y emprendedores que hoy tenemos en la región. Yo creo que esa combinación nos hace exitosos en la ciudad y el país (...) obviamente sin desmeritar las personas y los avances de otras partes que también son sumamente importantes” (Pablo, ingeniería de materiales, UDEA)

En el discurso de Pablo se evidencia esa mezcla entre la historia local y los influjos de corte más global-económico. Especialmente la reminiscencia de la figura o representación del arriero o colono antioqueño hace parte de la cultura y de la identidad paisa. El arriero paisa llegó a Antioquia a lomo de mula, colonizando de manera disciplinada y constante territorios difíciles debido a su escarpada geografía, según cuentan las memorias históricas de la región (Melo, 1998). Estos colonos o arrieros generalmente transportaban mercancías de un pueblo a otro, y producto de su trabajo constante y habilidades para el comercio lograron establecerse en esta región y

mantener sus familias (Uribe, 1954). Al parecer, hasta hoy, esa imagen de fortaleza, disciplina, honestidad y trabajo es difundida como elemento de identidad, el cual produce orgullo e integración social. Por tanto, no es gratuito que casi todos los estudiantes entrevistados hiciesen referencia a dicha figura o representación que al unísono vincularon con el emprendimiento y el comercio como impronta moderna de la cultura antioqueña.

Ahora bien, la idea que hace referencia al emprendimiento empresarial está asociada directamente con los valores que difunde el capitalismo (acumulación y circulación de capital) que a su vez se representa a través de la posibilidad de consumir para obtener una mejor calidad de vida en las urbes contemporáneas.

Resaltar una ciudad como moderna, implica hacer referencia a sus altos índices de urbanización, tecnologización, educación, pero sobre todo a la posibilidad que tienen sus ciudadanos de consumir. De hecho, el consumo puede ser visto como un medio de obtener la ciudadanía y participar de la sociedad, pero también es un campo controvertido en el cual se percibe no solo el éxito, sino también la frustración, ya que solo una minoría puede alcanzar tal pretensión de consumo (Sansone, 2004). En el caso de un individuo blanco, tal anhelo de consumo puede ser aún más frustrante, ya que socialmente la blanquitud y los estilos de vida consumistas se han asociado fuertemente a través de los medios de comunicación y la propia cultura, por tanto, no alcanzar tal ideal puede ser devastador para muchos.

Tanto en Brasilia como en Medellín se entremezclan cuestiones locales con la ideología de la blanquitud capitalista y moderna difundida a través de la globalización que no solo se caracteriza por sus ideologías neoliberales, sino por el impacto onírico que establece en los sueños y en las vidas de las personas. Así, pues, no es necesario hablar de una comunidad étnica blanca de manera legal o jurídica para que esta exista en la cotidianidad. Se trata de una construcción simbólica que funciona de manera particular en Brasilia y Medellín y aunque toman elementos del discurso global, no son iguales debido a sus procesos históricos diferenciados.

En resumen, la ideología de la blanquitud está más asociada a la normatividad cultural y al consumo capitalista que a la territorialización. En otras palabras, no es necesario que un barrio o ciudad se califique como gueto blanco, sino que es una cuestión más difusa que se vive a través de las prácticas culturales hegemónicas. Finalmente y como lo diría Sansone (2004), no sólo los

negros sufren tensión psicológica al lidiar con su posición social, sino que también los blancos sufren y se angustian, ya que se encuentran atrapados entre los discursos multiculturalistas y la reificación de una blanquitud mestiza que en ocasiones se vive de manera orgullosa (resaltando la ascendencia positiva afro e indígena del país y la historia familiar) y en otras ocasiones, muchas personas que se declaran como blanco-mestizos esta situación se vive con culpabilidad y temor, ya que al declararse como mestizo-blanco lo que se quiere o pretende en el fondo es conservar una posición neutral, o sea, racista o no crítica.

4.9 La ideología de lo blanco y la blanquitud desde una visión generacional

La compra de la blanquitud no fue un caso aislado en el contexto colonial y republicano en las Américas. A través de testigos y de falsos documentos un mestizo o un cuarterón (descendiente de negro ya blanqueado debido al mestizaje por cuatro o cinco generación) podría obtener legalmente y socialmente los privilegios de blanquitud (Twinang, 2015). Actualmente tal cometido sería inaceptable, debido a las lógicas multiculturales que caracterizan la región en los últimos años.

Actualmente es poco probable que una persona decida blanquearse físicamente y de hecho, también es poco probable que hoy se pueda comprar un título legal, el cual certifique la blanquitud de una persona o de una familia. No obstante, es posible establecer que ciertas prácticas tendientes blanqueamiento cultural hoy persisten en el contexto colombiano y brasilero (Bastide y Florestan 1959; Wade, 1997). De hecho, las poblaciones negras e indígenas en ambos países fueron y aún siguen siendo obligadas a insertarse en la lógica capitalista, consumista y hegemónica que caracteriza las sociedades urbanas y contemporáneas. El blanqueamiento cultural entonces hace referencia al seguimiento de las pautas sociales implementadas por las elites blancas de dichos países. La reproducción de dichas pautas significa la adquisición de la ciudadanía ideal, la cual es proyectada por las elites criollas a sus subalternos.

Ahora bien, cabe señalar que el ideal de la blanquitud ha permeado de maneras distintas a todas la generaciones. Por ejemplo, la definición de quien es blanco o negro en un país varía según el criterio escogido para medir dicho fenómeno. Si es por auto clasificación, se ha encontrado a través de estudios en Brasil y Colombia que en el pasado la identificación como negros fue menor

debido a las ideologías racistas imperantes (Telles, 2014). Las personas que se identificaban más como pardas, mestizas o blancas para huir de la discriminación racial tan fuerte que caracterizó tales sociedades en otrora. Hoy debido al multiculturalismo y las nuevas políticas de cuotas raciales y la mayor participación política de los grupos étnicos en ambos países, tal situación ha cambiado y de hecho, algunas personas que podrían calificarse como pardas o incluso mestizas están auto-nominándose como negras. Hoy se experimenta una positivización de la identidad negra y ello ha conllevado simultáneamente a que la blanquitud como identidad étnica y racial sea puesta en cuestión (Telles, 2014)

En líneas generales es posible percibir en los censos brasileros que hasta 1950 fue evidente un aumento en la identificación porcentual de las personas censadas como blancas. Para investigadoras como Silva y Leão (2012) el emblanquecimiento de la población en esa época puede haberse dado por la omisión de la categoría pardo, cuestión que obligó a las personas que censaban a clasificar a la población brasilera en polos binarios, o sea, el blanco y el negro. Después de 1950 y comenzando el siglo XXI la identificación como pardos y negros aumento en Brasil, dejando el porcentaje de personas calificadas como blancos en una minoría (Silva & Leao, 2012). Para el caso colombiano, la situación aunque no fue exactamente igual, si es semejante ya que en la última década la clasificación como negros y/o afrodescendientes en el país aumento sustancialmente y ello quiere decir que a su vez la población identificada como mestiza y blanca disminuyó (Barbary & Urrea, 2004).

Según datos de la encuesta PERLA (2010) para Colombia hay una ambigüedad entre la clasificación mestizo y blanco, ya que la auto-identidad mestiza puede tener una mayor valoración que el blanco producto de las ideologías multiculturales y efecto simbólico de la Constitución de 1991. Actualmente los altos porcentajes de aprobación al multiculturalismo y a las políticas multiculturales, están por encima del 88% en la muestra nacional PERLA (2010) . Ello quiere decir que la blanquitud como identidad hegemónica, normativa y universal es analizada desde una perspectiva crítica, sobre todo por parte de las personas más jóvenes del país. Estamos hablando entonces de una blanquitud más propicia y abierta tanto al entendimiento como al respeto multicultural.

Actualmente, aunque las personas se auto clasifiquen como blancas aceptan tener ascendencia indígena o negra, cuestión que en el pasado se intentaba ocultar a toda costa; bien sea

a través de la compra de títulos de blancura o elaborando estrategias de matrimonio, con el objetivo de ascender en el escalafón socio-racial a través de la procreación de hijos con piel más clara (Wade, 1997)

A saber, son las personas mayores de 50 años quienes aún tienen prejuicios raciales y tienen actitudes incluso violentas hacia las personas calificadas socialmente como negras o indígenas. Sobre todo, las personas que reivindican una supremacía blanca en la actualidad, se declaran en contra de las conquistas territoriales de indígenas y afro en varias regiones del país y expresan resistencias hacia las políticas de cuotas raciales en las universidades (Urrea, Viafara & Viveros, 2010). De hecho, algunos de los estudiantes entrevistados en la universidad de Antioquia y de Brasilia, reconocen que en sus propias familias existe aún prejuicio racial, sobre todo por parte de las personas más adultas. A continuación relatan algunas estudiantes:

“En mi familia existe hasta la auto-discriminación, por ejemplo yo encuentro muy gracioso que mi padre se considere muy blanco, a pesar de tener una piel muy parda. Después de que comencé a estudiar un día le dije, padre usted es negro, por Dios, mire su color y él respondió que él no era negro porque él no tenía el cabello malo (o sea crespo). Esta situación de intentar encajar en el marco de los blancos es muy interesante porque la familia de mi papá no se reconoce como pardos, sino como blancos”. (Dina, Historia, UNB)

“La abuela de mi novio es muy religiosa y ella suelta a veces unas bromas racistas que me ponen un poco incomoda. Por ejemplo, cuando ella ve una persona negra en televisión haciendo alguna cosa que puede ser incluso buena, siempre se expresa mal diciendo que todos son bandidos, entre otras cosas más pesadas que no me quiero ni acordar” (Thais, Agronomía, UNB)

“Yo creo que las personas blancas mayores si son las más racistas. Por ejemplo mi abuelo siempre me dijo que no me fuese a conseguir nunca un novio negro porque no lo aceptaría. Y tengo unas tías mayores que ellas dicen ser blancas, pero realmente son morenitas y siempre escuche que ellas también le decían a sus hijos que debían buscar esposas blancas para mejorar la raza” (Carla, Ciencias naturales, UDEA)

Al parecer este viejo ideal de blanqueamiento a través de enlaces matrimoniales y de procreación de hijos más blancos aún persiste en la mentalidad de aquellas personas que sobre todo suelen superar los 50 años. Las estudiantes no mencionan ni a sus vecinos ni a sus pares como racistas, sino a aquellas personas que en el propio contexto familiar siguen alimentando discursos de una supremacía blanca que ya se creía superada. A través de bromas o de comentarios directos y mal intencionados se intenta siempre caracterizar a la población negra en Brasil y Colombia como ciudadanos de segunda categoría. Las personas que ejercen estos prejuicios raciales y étnicos aún creen en la raza a través de su explicación biológica, aun cuando ésta ya se ha desvirtuado en los últimos años por parte del mundo científico. La supremacía blanca sustentada en un falso dato

biológico que argumenta su hegemonía, no sólo se basa en una cuestión física sino también en una superioridad psicológica y moral y, por ende, su lugar privilegiado en las cúpulas del poder no es desafiado.

De otro lado, se resalta el factor que hace reticencia a la auto-declaración que ha sido estudiada sobre todo por estudios de corte cuantitativo en Brasil y Colombia. Las personas antes de 1950 en Brasil y en Colombia hasta 1970 se declararon o auto-reconocieron en mayor proporción como blancos. Por ejemplo, en el caso del padre de Dina, se evidencia cierto deseo por negar su ascendencia indígena particularmente. Declararse como blanco no solo funciona como una fórmula para la integración social, sino que también sirve para que las personas puedan aceptarse asímismas. En este tipo de casos, la blancura física no se separa de la blanquitud cultural que hace referencia al estilo de vida de las elites dominantes en dichos países. Lo blanco desde otrora hasta hoy sigue pensando como lo más bello y en suma como lo mejor en términos morales, por tanto, la blanquitud aún puede considerarse como una ideología que es responsable del ordenamiento socio racial de las naciones latinoamericanas (Frankenberg, 2004). A través de estereotipos negativos y de actos de violencia físicos y simbólicos contra las personas consideradas como no blancas, se sigue alentando la subordinación de unos sobre otros por cuenta del color de piel, la textura del cabello y las creencias y/o prácticas culturales.

Generalmente las personas supremacistas blancas están cargadas de una postura ideológica conservadora que se encuentra marcada por el antisemitismo y además suelen tener una posición anti-migratoria. Empero, cabe señalar, que el rechazo hacia los no blancos en Brasil y Colombia no es solo hacia los extranjeros, sino que también se segrega a los propios compatriotas solo por tener un color de piel más oscuro o por tener un acento específico. Si bien la supremacía blanca en Latinoamérica no se presenta a través de grupos extremista como el Ku Klux Klan en Estados Unidos; hoy no es posible negar que aún existe ciertas actitudes racistas tanto institucionalizadas y evidentes, como otras que son difíciles de percibir (como las referidas por los familiares de las estudiantes que hicieron parte de la investigación), ya que se presentan muchas veces de manera amañada y camuflada, debido principalmente a las prohibiciones legales que cohíben las expresiones abiertas de racismo.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Este trabajo se inscribe dentro de los estudios críticos sobre la blanquitud y uno de sus objetivos es repensar las relaciones raciales brasileñas y colombianas, a partir del análisis de los sentidos y significados que elaboran jóvenes estudiantes que se auto-identifican como blancos en la Universidad de Antioquia-Colombia- y la Universidad de Brasilia- Brasil-. Se trata de instituciones de educación superior caracterizadas por la implementación de acciones afirmativas o políticas de cuotas raciales, y es precisamente en estos espacios en donde los estudiantes han tenido la oportunidad de afirmar o resignificar su identidad en términos étnico-raciales, ya que los discursos multiculturales, la politización de algunos grupos afrodescendientes, negros o indígenas en estas naciones, y las políticas antirracistas como las cuotas raciales instauradas en los últimos años, no sólo han impactado la subjetividad de las personas negras o indígenas, sino que también han obligado a que los blancos-mestizos se interroguen sobre el lugar social que ocupan.

La revalorización de los afrodescendientes y de los indígenas en las Américas y especialmente en Brasil y Colombia, después de su promulgación como Estados multi y pluri étnicos, ha conllevado mayores protecciones legales para dichos grupos humanos y simultáneamente se ha agenciado la positivización de los mismos. En este contexto, los grupos humanos que se identifican como blancos, por un lado, han resignificado la ideología de la blanquitud superior, construyendo de esta manera, blanquitudes no racistas y, por otro lado, algunos individuos blancos siguen comulgando con las antiguas ideas que hacen referencia a la valía y a la supremacía blanca.

En el caso de los estudiantes que se identifican más hacia el polo de la blanquitud crítica (no racista), se evidencia que precisamente la educación recibida y los discursos multiculturales han sido claves para la formación de una identidad blanca no esencialista, es decir, que son capaces de vincular elementos de otros grupos culturales, sin dejar de considerarse personas blancas. El aceptar y reproducir prácticas culturales no blancas como, por ejemplo, reproducir creencias de matriz africana o preferir ciertas músicas consideradas “negras”, contribuye con la positivización del Yo blanco y de la alteridad racial y étnica. A través del trabajo empírico realizado, se encontró

que la mayoría de los estudiantes se identifican más hacia el polo de una blanquitud crítica (independientemente del género o nacionalidad). Los estudiantes aceptan que esa reflexividad inclusiva la han construido con base en la educación recibida y el contacto con personas que privilegian discursos alternativos sobre el mundo y la vida. Se habla así, de nuevos paradigmas o modelos de vida, donde no sólo se privilegia las epistemologías blancas, sino también las epistemologías de los pueblos subalternos en el contexto de las Américas.

Construir y afirmar públicamente una identidad blanca crítica para algunos de los estudiantes, no ha sido fácil, pues han tenido que luchar con sus propios preconceptos y con los de sus familiares y amigos. El construir una identidad blanca crítica o inclusiva con el diálogo multicultural, implica un trabajo arduo y constante. En otras palabras, se puede decir que la blanquitud crítica se construye y afirma como elección consiente en el transcurso de la vida. Por tanto, las elecciones personales y los diferentes ámbitos de socialización en lo que se desenvuelve una persona, se vuelven primordiales a la hora de construir y promulgar una ontología o un Yo blanco no racista, ya que no basta con apoyar o incluso estar involucrado en partidos o en movimientos políticos anti-racistas, sino que se trata de una coherencia que debe ser plasmada tanto en el discurso público como en la vida íntima. En suma, el trabajo que implica la construcción de una identidad blanca crítica, involucra una labor de introspección constante que puede ser dificultosa para el ego blanco, ya que éste tiende a luchar por mantenerse en una posición de comodidad e incluso de irreflexividad (Bento, 2003).

De otro lado, aquellos estudiantes que se identifican hacia el polo de una identidad blanca no crítica o tendiente a la legitimación de la supremacía blanca como norma cultural y racial, realmente fueron una minoría. Solo se pudo identificar en tres estudiantes actitudes claramente prejuiciosas en términos raciales y étnicos (estudiantes de áreas de la salud, ciencias naturales y pedagogía infantil). Generalmente estas actitudes prejuiciosas están relacionadas con sus preferencias a la hora de entablar relaciones amorosas con personas negras y de procrear hijos con ellas. Tales estudiantes reproducen el ideal de mejoramiento de la raza del siglo XIX y, por ende, no conciben plausible una unión interracial. A pesar de ser estudiantes universitarios y estar socializados con los discursos multiculturales y la nueva egida epistemológica que tiende a respetar las culturas y los diferentes grupos humanos, siguen prevaleciendo en ellos, ideas hegemónicas sobre la blanquitud, las cuales fueron probablemente transmitidas a través de sus padres y abuelos

particularmente. A pesar de ello, no es posible señalar este tipo de blanquitudes no críticas como semejantes a algunos grupos supremacistas blancos, quienes hacen parte claramente de grupos neonazistas de ultra derecha en el contexto de las Américas. Estos supremacistas blancos que hacen parte, por ejemplo, de grupos como la nueva oleada del Ku klux klan, tienden a usar la fuerza, la política, la segregación económica, las creencias religiosas y los medios de comunicación como elementos que permiten difundir y fortalecer sus planes racistas. En contraste, en el caso de los estudiantes entrevistados y observados, se trata de algo que actúa incluso en el nivel de la no reflexividad, debido a que han naturalizado profundamente su blanquitud. Para ellos, se trata de una simple preferencia que ha sido poco o incluso nada cuestionada en el trascurso de sus vidas. Por tanto, equiparar los ideales de algunos neo-supremacistas blancos reaccionarios y violentos con los mencionados estudiantes, no sería adecuado. De hecho, el recurso teórico de la blanquitud crítica y acrítica, debe entenderse únicamente como un marco de interpretación teórico que en la realidad se presenta de manera entremezclada y, por tanto, no constituye una representación exacta de la vida real. Por eso, se encuentran estudiantes que aunque pueden identificarse más hacia el polo de la blanquitud crítica, también suelen tener prejuicios raciales de manera no intencional, y, en cambio, existen estudiantes que aunque mencionan tener prejuicios patentes en el caso de las uniones interraciales y parecerían identificarse más hacia el polo de la blanquitud racista, pueden en ocasiones apoyar políticas como las cuotas raciales o afirmativas en sus universidades.

Ahora bien, es fundamental mencionar que el trabajo de campo realizado en el marco de la presente investigación, fue fundamental en la construcción identitaria como personas blancas tanto por parte de los estudiantes como por parte propia. La relación dialógica entre investigadora y estudiantes, permitió vislumbrar en términos intersubjetivos nuevos sentidos sobre la blanquitud, ya que conjuntamente se reflexionó y debatió sobre asuntos naturalizados en relación a la corporalidad propia y ajena. La mayoría de los estudiantes expresaron haber reflexionado muy poco en el transcurso de sus vidas sobre su propia blanquitud (lo que sorprende un poco dado que estos jóvenes están inmersos en contextos universitarios en donde la cuestión racial esta puesta en discusión de forma manifiesta). Si bien los estudiantes se identificaban como personas blancas, dialogar en mayor profundidad sobre el asunto, permitió que se reflexionara de manera más detallada sobre los privilegios sociales que la condición de la blanquitud otorga de manera gratuita. Así, pues, las secciones o entrevistas fueron catárticas en el sentido de crear en ocasiones esclarecimientos, pero también angustias, malestar o incluso incomodidad. Identificarse como

blanco o como blanco-mestizo dentro de sociedades jerarquizadas en términos raciales no es fácil, ya que casi ningún blanco quiere ser calificado como monopolizador de favores y beneficios que no ha ganado con base en el esfuerzo personal. Dado a la naturalización de la identidad blanca en nuestras sociedades latinoamericanas, las personas poco tienden a reflexionar sobre su ser o su Yo en dichos términos, por ende, pensarse la blancura y la blanquitud que portan y reproducen se les hace difícil tanto a los estudiantes entrevistados como a las demás personas racializadas a partir de esta categoría que puede considerarse aún como colonial.

De otro lado, la condición de ser mestizo blanco en Brasil y Colombia es ambigua, ya que por una parte aquellas personas que se identifican como mestizas blancas al resaltar su ascendencia negra o indígena, quiere en el fondo liberarse de la responsabilidad social que implica calificarse como blanco privilegiado. Al decir que es blanco mestizo, se ubica en una posición más cómoda que le permite ocultar muchas veces sus actitudes y pensamientos prejuiciosos. Así, pues, el ideal de mestizaje tanto en Brasil como en Colombia aún puede considerarse una de las herramientas más efectivas para la manutención de los privilegios asociados a la blanquitud (Passos 2013). Pero, por otro lado, existen también personas que reivindican una identidad blanca mestiza de manera positiva y sensible con el diálogo y el discurso multi e intercultural contemporáneo (Urrea et al, 2014). Este tipo de personas y particularmente de estudiantes, se declaran blancos porque ese es su fenotipo, pero también reconocen y se enorgullecen de tener ascendencia indígena o negra, cuestión que los particulariza. El tener entonces dicha ascendencia y el reconocerla públicamente, los hace menos propenso a ejercer actos de discriminación y segregación étnica-racial (se pueden presentar ambos casos).

Ahora bien, los sentidos y significados que elaboran sobre la blanquitud tanto los estudiantes de la universidad de Brasilia como de la universidad de Antioquia están estrechamente interrelacionados con la condición de clase social. Aunque físicamente hay variaciones de la blancura (unos más claros que otros), la persona blanca en ambos contextos va ser calificada, sobre todo teniendo en cuenta su condición económica y el arreglo de lo que nominaría Bourdieu (2000) como *hexis corporal*⁴⁶. Una persona en Brasilia o en Medellín puede tener cabello muy crespo y

⁴⁶ *Hexis corporal* es un término usado por Pierre Bourdieu para explicar cómo el cuerpo y el moldeamiento de éste no es innato, sino que está relacionado con las estructuras sociales y el contexto inmediato donde el individuo se inserta, por tanto, el modelamiento de éste y su presentación depende de categorías como la clase social, el género, la orientación sexual con la que se identifique una persona, entre otras cuestiones simbólicas y culturales.

ser un “blanco-quemado” u “oscuro” (utilizando las categorías de los estudiantes) y aún puede considerarse blanco, debido al tipo de ropa que usa, la manera como la porta y las prácticas culturales que reproduce. Por eso, existen tantas denominaciones de la blancura que ellos mismos elaboraron como las siguientes: blanco-leche, blanco–amarillo, blanco-quemado, blanco criollo, blanco extra blanco, etc. Asimismo, la ascendencia indígena o negra verificable no importa, sino que la calificación sobre la blanquitud se basa específicamente en la auto declaración y en el reconocimiento de la alteridad como tal. Además, se encontró que los estudiantes brasileros y colombianos identifican más la blanquitud en términos raciales o de color de piel, que en temimos étnicos. Al parecer, no existe una etnización y una politización cultural blanca como si se presenta en el caso de los grupos afrodescendientes o indígenas. Se trata de una blanquitud poco etnizada, no obstante, cuando se habla de valores como el emprendimiento, la disciplina, la prosperidad económica y la moralidad cívica o ciudadana, casi siempre estos valores son asociados a personas de color de piel “claro” o “blanco”.

Ahora bien, aunque estén relacionados los conceptos de blancura y blanquitud, no significan lo mismo. Cuando se habla de blancura, se está haciendo referencia al color de piel de una persona y cuando se hace referencia a la blanquitud, se está aludiendo a aquel constructo hegemónico establecido desde la colonización en las Américas y difundido hasta la actualidad como ideología o estilo de vida dominante, el cual ha monopolizado las representaciones y formas de organización de los distintos grupos humanos (Echeverría, 2007). Hoy es más fácil reproducir la blanquitud como norma o valores hegemónicos que imponer nuevos paradigmas o estilos de vida alternativos. La globalización, la tecnologización y el alza del capitalismo han hecho del mundo occidental y de sus ex colonias, espacios privilegiados para implementar lógicas individualistas y segregacionistas que caracterizan hoy la mayoría de espacios urbanos en Latinoamérica. Decir que los valores normativos que difunde la blanquitud moderna está en declive, no sería una opción ni para el contexto brasileros ni para el colombiano. Los medios de comunicación, el mundo político y especialmente los espacios universitarios aún siguen siendo regidos por la lógica de la blancura y la blanquitud, creando de este modo neo racismos o nuevas formas de segregación y de discriminación (Wieviorka, 2006). Así, pues, las representaciones de la vida y las maneras prácticas de organizar las personas dentro de las instituciones ya mencionadas siguen siendo profundamente elitistas, o sea, blancas.

Asimismo es posible establecer que la blanquitud, puede ser puesta en tela de juicio, con el objetivo de combatir su hegemonía y normatividad. Este tipo de casos se presenta cuando los demás grupos racializados como indígenas o afros, en el caso colombiano y brasilero, reivindican políticamente y subjetivamente su condición desde una perspectiva inclusiva y positiva. Esta es una de las formas de resignificar o de-construir por medio de la tensión y la lucha política la hegemonía de la blanquitud; pero esta también se puede de-construir a través del propio accionar de los blancos que están en una posición de poder y deciden despojarse de sus privilegios. Por tanto, se señala en este trabajo que los estudios críticos de la blanquitud no sólo han contribuido con la descripción y el estudio de las desigualdades socio-raciales, sino que también han sido una herramienta académica y política usada para visibilizar la blanquitud como identidad hegemónica y privilegiada dentro del marco de sociedades racistas. En ese sentido, se apunta que tomar conciencia de la racialización de la blanquitud hegemónica, contribuirá para que los sujetos elaboren nuevos sentidos y significados sobre sus corporalidades y sobre sus propias identidades.

De otro lado, es posible establecer que tanto Brasilia como Medellín son espacios socio-geográficos caracterizados por inscribirse de manera patente en la lógica de la blanquitud contemporánea. Por un lado, Brasilia, como bien lo ha expresado Abramo & Branco (2004) en sus investigaciones, se caracteriza por su lógica de segregación socio-espacial entre el plano piloto o plano central de la ciudad y los asentamientos urbanos ubicados alrededor de la misma. Esta característica socio-espacial de alguna manera repercute en la forma como las personas que se auto-identifican como blancas viven y experimentan la ciudad, la cual se ha organizado a partir de una lógica moderna, capitalista e individualista. Las personas que viven o se encuentran ubicadas en el plano piloto de Brasilia, no solo gozan de ciertos privilegios materiales, sino también de privilegios simbólicos que contribuyen a integrarlos en la ciudadanía ideal promulgada por la normatividad que otorga la inscripción a determinada clase social, raza o etnicidad hegemónica.

Asimismo, el ethos de la blanquitud en Medellín se sigue fortaleciendo a través de ideas que sus habitantes promulgan, ya que los identifica como un grupo cultural particular dentro del contexto de la nación colombiana. Dichas ideas refieren valores como el emprendimiento económico, la disciplina y la laboriosidad que serían las características con las cuales se auto-identifican los antioqueños y además les permite ser reconocidos por fuera del contexto local. Las recientes migraciones de poblaciones afro y de otras regiones del país no han logrado desplazar la

blanquitud hegemónica en Medellín, ya que los migrantes no blancos, quienes son portadores de prácticas culturales diferentes a las antioqueñas, tienden a ubicarse en los barrios periféricos de la ciudad. En este sentido, la blanquitud como ideología y lógica de organización socio-espacial y cultural, se impone como impronta importante, generando de este modo prácticas normativas que estructuran la posición de los habitantes dentro de la ciudad.

Finalmente, hoy no es posible negar que los movimientos políticos negros y las políticas de discriminación positiva o multiculturalistas han tenido un impacto considerable en la manera que las personas se auto-clasifican, permitiendo así que estas reflexionen sobre sus identidades raciales blancas y de esta manera las re-definan a partir de una perspectiva más crítica y de-colonial. Aunque en términos estructurales, las desigualdades socio raciales aún no se ha resuelto de manera profunda y estructural en ambos países, en ambas ciudades o los dos contextos universitarios ya mencionados; esto no quiere decir que no se éste avanzado y que no se esté elaborando nuevas estrategias colectivas para combatir tal fenómeno social que han un sigue afectando la vida material y simbólica de blancos y no blancos.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAMO, Helena & BRANCO, Pedro (2004). Retratos da Juventude Brasileira- Análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Ciudadanía / Perseu Abramo.

AGIER, Michel (2006) “La antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas”, Revista Colombiana de Antropología, Vol. 36, enero-diciembre, PP. 6-19

AGUDELO, Carlos (2005) *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*. Medellín: La Carreta.

AGUDELO Carlos & RECONDO David (2007). Políticas del multiculturalismo en América Latina. Del Pacífico Mexicano al Pacífico Colombiano. En construir y vivir la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en Colombia y México .CEMCAD-IRD-CIESAS.ICANH. México

ALATAS, Syed ,Farid (2006) The sacralization of the social sciences: a critique of emerging theme in academic discourse source: archives the sciences social des religions, 40 année. No 91.

ALLEN, Theodore (1975) “Class struggle and the origin of racial slavery: “the invention of the white race”. Vol 1. New York.

ALVES, Luciana. (2010). Significados de ser branco – a brancura no corpo e para além dele. Dissertação de Mestrado, Departamento de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ARANGO, Luz Gabriela (2006) Jóvenes en la universidad: género, clase e identidad profesional. Biblioteca universitaria. Ciencias Sociales y Humanidades. Educación y género. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Nacional de Colombia.

ARAÚJO, Joel (1999) A negação do Brasil. Identidade racial e estereótipos sobre o negro na história da telenovela brasileira. Tese de Doutorado na Escola de Comunicações e Artes: Universidade de São Paulo. São Paulo.

AROCHA, Jaime. Et al. (2001). Convivencia interétnica en el sistema educativo Distrital de Bogotá. Secretaría Distrital de Educación de Bogotá, CES-UN. Bogotá.

BALDWIN, James (1984), "On being 'white' and other lies", *Essence*; republished in Roediger, *Black on White* (1998).

BALIBAR, Étienne (1991), "Existe el Neo-racismo" En: Raza, nación, clase, Madrid, IEPALA, pp. 31-48.

BALLESTRIN, Luciana. (2013) América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política. N°.11, pp. 89-117

BARBARY, Oliver & URREA, Fernando. (eds.). (2004). *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. CIDSE, IRD, Colciencias. Medellín: Lealon.

BARBOSA (2006) Racismo e Branquitude: Representações na Telenovela da Cor do Pecado. *Revista Mídia e Etnia - A Imagem dos Negros nos Meios de Comunicação*, São Paulo, Ano 1, Número 1, p. 5-9.

BASTIDE, Roger & FERNANDES, Fernandes (1959). Brancos e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana (Coleção Brasileira, Vol. 305). São Paulo: Cia. Editora Nacional.

BEJARANO, Gustavo (2017) La Blanquitud y la Representación de lo Originario en Colombia. Reflexiones sobre las Violencias de las Epistemologías Hegemónicas. *Eureka*, Paraguay (2):116-132, ISSN 2218-0559 (CD R)

BENDIX, Reinhard (1963) "Concepts and generalizations in comparative sociological studies". *American Sociological Review*, Vol. 28, n. 4, Aug.

BENTO, Maria Aparecida (orgs.) (2003), *Psicologia social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes.

BERGER Peter & LUCKMANN Thomas (1986): *La construcción social de la realidad* (Cap. III). Buenos Aires: Amorrortu

BLEE, Kathleen (1991) *Women of the Klan: racism and gender in the 1920s*, University of California Press, Berkeley.

BOCAREJO Diana & RESTREPO Eduardo (2011) *Hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia*. *Revista colombiana de antropología*. Volumen 47(2). Pp, 1-7. Bogotá.

BONILLA-SILVA, Eduardo (2001) *White supremacy & racism in the post-Civil Rights era*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, CO.

BONDER, G. (2009). *El liderazgo político de las mujeres en América Latina. Un proceso en construcción. Mapa de iniciativas y actores/as*. Disponible en: http://www.americalinagenera.org/main/especiales/2009/parlamentarias/documentos/informe_liderazgo_bonder.pdf

BOUTELDJA, Houria (2017) *los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. México. Ediciones Akal.

BOURDIEU, Pierre (1998). *La distinción*. Madrid, España: Taurus.

BUTLER, Judith. (1999). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Edit. Paidós Ibérica.

CALLE, Fabio & CORREA, Juan (2002). *El ethos antioqueño: Soporte moral para la creación, desarrollo y conservación de empresas*. Universidad de Medellín. *Semestre económico* vol. 5, N°. 10, PP. 1-20.

CAPOTE, Armando (2002) *La subjetividad y su estudio. Análisis teórico y direcciones metodológicas*. Estudios Laborales del Centro de Investigaciones Psicológicas (CIPS). Habana.

CASE, Kim (2012) *Discovering the Privilege of Whiteness: White Women's Reflections on Anti-racist Identity and Ally Behavior*. *Journal of Social Issues, Houston*, Vol. 68, No. 1, pp. 78—96.

CASTILLO. Luis Carlos (2006) *El Estado-nación pluriétnico y multicultural colombiano: la lucha por el territorio en la reimaginación de la nación y la reivindicación de la identidad étnica de negros e indígenas*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias políticas y sociología. Universidad Complutense de Madrid.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005) *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) / Santiago Castro-Gómez*. -- 1a ed. -- Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

CARDOSO DE OLIVEIRA (1998) “O lugar – e em lugar – do método”. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora da Unesp.

CARVALHO, José Jorge (2004) . Ações afirmativas para negros na pós-graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores universitários como resposta ao racismo acadêmico?. In: PETRONILHA, B. G. e SILVA; V e SILVERIO, R. (org.). Educação e ações afirmativas. Entre a justiça simbólica e a justiça econômica. Brasília: INEP, Ministério da Educação.

CARVALHO, José Jorge & SEGATO, Rita Laura. (2002). Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropología.

CARRIZOSA, Jaime (2013) Reflexiones sobre la tesis doctoral “la raza antioqueña es única y no está degenerada”. *IATREIA* Vol. 26(4) octubre-diciembre Pp 487-493

CONGOLINO, Mary Lilia. (2008). ¿Hombres negros potentes, mujeres negras candentes? Sexualidades y estereotipos raciales. La experiencia de jóvenes universitarios en Cali-Colombia. En *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia

CROLL, Paul. (2007). Modeling determinants of White racial identity: Results from a new national survey. *Social Forces*, 86, 613–642. doi:10.1093/sf/86.2.613

COSTA Vargas, João (2017). Por uma mudança de paradigma: antinegitude e antagonismo estrutural. *Revista de Ciências Sociais. fortaleza*, v.48, n. 2, p.83-105, jul-dez.

CUNIN, Elizabeth. (2003) Identidades a flor de piel. Lo «negro» entre apariencias y pertenencias: Categorías raciales y mestizaje en Cartagena. Bogotá: ICANH, Uniandes, IFEA.

DAFLON, Verônica; Toste Junior ; Campos, Luiz (2013) “Ações afirmativas raciais no ensino superior público brasileiro: um panorama analítico”. *Cadernos de Pesquisa*, v. 43, n.148.

DA MATTA, Roberto (1999a), *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco.

DE LA TORRE, María Cristina. (2001). Revolucion, clientelismo y poder político. *Revista Opera*. Universidad de Externado de Colombia. 1, 5-32.

DYER, Richard. (1997). *White*. Nueva York: Routledge.

DOTTOLO Andrea & STEWART Abigail (2013) "I Never Think about My Race": Psychological Features of White Racial Identities. *Routledge. Qualitative Research in Psychology*, 10:102–117.

DU BOIS. W.E.B (1963) *Black reconstruction in the United States*". New York. Rusell & Rusell.

DUSSEL, Enrique (1994). *El encubrimiento del otro*. Hacia el origen del mito de la modernidad. Quito: Abya Ayala

DUSSEL, Enrique (2015) *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México. Akal

ECHEVERRIA, BOLIVAR (2007) "Imágenes de la blanquitud". En: Diego Lizarazo et al. *Sociedades icónicas, historia, ideología y cultura en la imagen*. México. Siglo XXI Editores

ECO, Umberto (2004). *Historia de la belleza*. Editorial Lumen

ESSED, Philomena (1991). *Understanding Everyday Racism*. Sage. London.

EZEKIEL, Raphael (1995) *The racist mind: portraits of Neo-Nazis and Klansmen*, Viking, New York.

FANON, Franz. (1968). *Piel Negra Máscaras Blancas*. Instituto del Libro. La Habana, Cuba.

FIELDS, Barbara (2003). "Of rogues and geldings" in *The American Historical Review*, Vol. 108, Issue 5, December, pp. 1397-1405.

FRANKENBERG, Ruth (1993), *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

FRANKENBERG, Ruth. (2004). A miragem de uma Branquitude não marcada. In V. Ware (Org.), Branquidade, identidade branca e multiculturalismo (V. Ribeiro, trad., pp. 307-338.). Rio de Janeiro: Garamond.

FRIEDEMANN, Nina (1984). « Estudios de negros en la antropología colombiana", en Jaime Arocha y Nina de Friedemann (eds.) Un siglo de Investigación social en Colombia, Bogotá, Etno, pp. 507-572.

FRY, Peter. (2002). Estética e política: relações entre raça, publicidade e produção da beleza no Brasil. En: M. Goldenberg (comp.). Nu & Vestido: Dez antropólogos revelam do corpo carioca. pp. 303-326. Rio de Janeiro: Record.

GALEANO, María, Eumelia (2004). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Universidad EAFIT, Medellín.

GARCIA, Andrés (2012) Políticas étnicas afrocolombianas en educación superior: dinámicas identitaria en la Universidad de Antioquia.

GAYLOL, Sandra (1996). *Sociabilidad en Buenos Aires: Hombres, honor y cafés 1862-1910*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

GIL, Franklin (2010). Vivir en un mundo de blancos. Experiencias, reflexiones y representaciones de raza y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia

GIMENEZ, Gilberto (1997) “Materiales para una teoría de las identidades sociales” in *Fronteira Norte*, VOL. 9, Núm. 18, Julio-Diciembre.

GIMENEZ, Gilberto (2010) Globalización cultural, procesos de interculturación y derechos culturales.

GOFFMAN, Erving (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires Amarrortu.

GONZÁLEZ REY, Fernando. (2008). “La subjetividad: su significación para la ciencia psicológica” En: por uma epistemología da subjetividade: um debate entre a teoria socio-histórica e a teoria das representações sociais. São Pablo. Casa do psicólogo. Pp 19-42

GÓMEZ, Rocío, GONZÁLEZ Julián (2003) Design: diseñar el cuerpo joven y urbano. Un estudio sobre la cultura somática de los jóvenes integrados en Cali. Universidad del Valle. Colciencias.

GRAMSCI, Antônio. (1978) concepção dialética da história. Rio de Janeiro: civilização Brasileira.

GROSFUGUEL, Ramón (2008). Hacia um pluriversalismo transmoderno decolonial. Tabula Rasa, N°.9, julho-dezembro.

GROSFUGUEL, Ramón (2017) El manifiesto decolonial de Houria Bouteldja: del grito secular moderno occidental “patria o muerte” a la invocación sagrada “Allahou Akbar. En: los blancos, los judíos y nosotros. (Bouteldja, H, 2017). México. Akal

GUBA, Egon. y LINCOLN Yvonna (1994). *Paradigmas que compiten en la investigación cualitativa*. En:Denzin, N. y Lincoln, Y. (eds) Handbook of qualitative research. Thousand Oaks,Sage: Traducción de Anthony Sampson.

GURMINDER K. BHAMBRA G (2017) Brexit, Trump, and ‘methodological whiteness’: on the misrecognition of race and class. The British journal of sociology. Volumen 68. Issue SI.

GUMUCIO DRAGON, Alfonso (2012). *Interacción cultural y médios alternativos*. In: OLIVEIRA,Dennis de. Cultura e Comunicação na América Latina. São Paulo: Centro de Estudos Latinoamericanos sobre Cultura e Comunicação. Escola de Comunicações de Artes.

GUERREIRO RAMOS, Alberto (1957), “Patologia social do ‘branco’ brasileiro”, in Guerreiro Ramos, *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limit, 171-192.

GUIMARÃES, Antonio. S (2003). “Como trabalhar com “raça” em sociologia”, Educação e Pesquisa. São Paulo, v. 29, p. 93-107

----- (2008) Preconceito racial. Cortez Editora.

.HAGE, Ghassan (2004). A Ásia e a crise da branquidade no mundo ocidental. Ed: Ware (2004) Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo. Rio de janeiro. Garamond.

HALL, Stuart.(2003) A questão multicultural. In. HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG.

----- (2006) “A identidade em questão” in: *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

HASENBALG, Carlos (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

HOOK, Bell (1992). *Black looks: Race and Representation*. Boston: South End Press.

HUNTER, Margaret (2011) “Buying Racial Capital: Skin-Bleaching and Cosmetic Surgery in a Globalized World”. *The Journal of Pan African Studies*, Vol. 4, No. 4: 142-164.

IANNI, Octávio (2002) “Enigmas do Pensamento Latino-Americano”. São Paulo. USP.

KOONZ, Claudia (2003) *The Nazi conscience*, Belknap Press, Cambridge, MA.

LEE, Orville (2005) “Race after the cultural turn” IN: Jacobs, M. e Hanrahan, N. W. (orgs). *The Blackwell Companion to the Sociology of Cultura*. Blackwell Publishing.

LEÓN PESÁNTEZ, Carolina (2008). El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas. Quito. Tesis (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Estudios Sociales y Globales.

LOBO, Gregory. (2005). *Rearticulaciones colombianas: raza, belleza, hegemonía. Pasarela paralela: escenarios de la estética y el poder en los reinados de belleza*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

LOVEMAN, Mara. (1999). Is "Race" Essential? *American Sociological Review*, Chicago, v. 64, n. 6, p. 891-898, Dec.

LOVEMAN, Mara. & MUNIZ, Jerónimo. (2007). How Puerto Rico Became White: Boundary Dynamics and Intercensus Racial Reclassification. *American Sociological Review*, Washington, D. C., v. 72, n. 6, p. 915-939, Dec.

MAALOUF, Amín (1999)“Mi identidad, mis pertenencias”, en *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid,pp. 17-58

MALOTT, Krista , Paone Tina, Schaeffle Scott, Cates Jenifer, Haizlip Breyan (2014) Expanding White Racial Identity Theory: A Qualitative Investigation of Whites Engaged in Antiracist Action.,*Journal of Counseling & Development* ■ July ■ Volume 93.

MANZANARES, Sara (2013) Passing for white: blanquitud y performatividad en la obra de yinka shonibare. *Revista forma*. Vol 2. Universidad de Barcelona. España.

MAIO, Marcos Chor & Santos, Ricardo. (2005)a “Políticas de cotas raciais, os ‘olhos da sociedade’ e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasilia (UnB)”. *Horizontes Antropológicos*, 11(23):181-214.

MARGULIS, Mario & URRESTI, Marcelo (1998). La construcción social de la condición de juventud. En *Viviendo a toda, jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Universidad Central. Siglo del hombre.

MAYOR, Alberto (1984) *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*. Ediciones Tercer Mundo . Bogotá

MCLAREN, Peter (2005) Impensar la blanquitud y replantear la democracia: hacia un multiculturalismo revolucionario. En *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*. México: Siglo XXI.

MELO, Jorge Orlando (1988). *Historia de Antioquia*. Medellín: Suramericana de Seguros.

----- (2006) *Contra la identidad En: El Malpensante*. No. 74. Noviembre – diciembre. Bogotá. <http://www.elmalpensante.com>

MENESES, Ana Isabel (2011) Estudio sobre los factores asociados a la deserción entre estudiantes afrocolombianos e indígenas de la universidad del valle. Informe final de Colciencias. Cali-valle.

MEMMI, Albert (2007). *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz eTerra.

MIGNOLO, Walter (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: *Lander: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires. Clacso

MOLINO, Leonardo (1994) "Problemas y opciones en la comparación". In: MOLINO, Leonardo. ----- (2010). Introducción a la Investigación comparada. Madrid: Alianza Editorial.

MOSQUERA, Claudia, LEÓN Ruby (editoras) (2009): Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991. Centro de Estudios Sociales – CES, Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

MONTERO, Luis (2005) Whiteness: factor que explica el fallido proceso de asimilación en los Estados Unidos. Tesis de Licenciatura. Relaciones internacionales. Departamento de relaciones internacionales e historia. Universidad de las Américas: Puebla

MORGAN, Nick (2005). Ese oscuro objeto del deseo: raza, clase, género y la ideología de lo bello en Colombia. *Pasarela paralela: escenarios de la estética y el poder en los reinados de belleza*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

MULLINGS, Leith (2013) interrogando el racismo: hacia una antropología antirracista. Revista de Ciencias Sociales. Universidad icesi-Cali Traducción por : Aurora Figueroa.

MUNANGA Kanbegele (2006) Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 46-57.

MUNANGA, KABENGELE (2001) Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas. Sociedade e Cultura, vol. 4, núm. 2, julio-diciembre, pp. 31- Universidade Federal de Goiás Goiania, Brasil.

NOGUEIRA, Oracy. (1954), "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem — sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil", in O. Nogueira (org.), *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*, São Paulo, T.A. Queiroz.

O'BRIEN, Eileen. (2001). Whites confront racism: Antiracists and their paths to action. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

OLIVEIRA, Lúcio (2012). Expressões de vivencia da dimensão racial de pessoas brancas: representações de branquitudes entre indivíduos brancos. Dissertação de mestrado. Ufba. Brasil.

OLIVEIRA Torres Ilka (2013) Estudo sobre o perfil dos estudantes ingressantes da Universidade de Brasília em 2012. Universidade de Brasília Instituto de Exatas – IE Estágio Supervisionado 2.

ORTIZ, Vanessa & TAVOLARO Lilia (2015). Reproducción y/o resignificación de las representaciones coloniales sobre la blanquitud en América latina en los medios de comunicación. *América Latina na contemporaneidade: desafios, oportunidades e riscos*. Editora CRV: Curitiba. ISBN: 978-85-444-0083-8.

PASSOS, Ana Helena (2013). Um estudo sobre branquitude no contexto de reconfiguração das relações raciais no Brasil, 2003-2013. Universidade católica de Rio de Janeiro. Tese de doutorado. Departamento de serviço social.

PEDRAZA, Zandra (2008) Nociones de raza y modelos de cuerpo. *Aquelare* (15) pp 45-57

PEREZ, Adriana (2016). Feminidades y masculinidades y construcción de la diferencia en Cúcuta, Norte de Santander: miradas cruzadas desde la juventud escolarizada. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia

PIZA, Edith. (2002). Porta de vidro: uma entrada para branquitude. In I. Carone & M. A. Bento (Orgs.), *Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes

QUEIROZ, Ana Virgínia (2006) Brasília: utopía y construcción del mito *Sociedade e Cultura*, vol. 9, núm. 1, janeiro-junho pp. 143-150 Universidade Federal de Goiás Goiania, Brasil

QUIJANO, Anibal (2004). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Enero/abril, Año/Vol.10, Número 001. Universidad Central de Venezuela.

QUIJANO, Aníbal (2009) “¡Qué tal, Raza!”, *Boletín Rio Abierto* # 11. <http://rioabierto Perú.org/boletin/11/articulo9.htm> Texto en pdf.

RIBEIRO, Valeria (2014) Relatos de branquitude entre um grupo de homens brancos do Rio de Janeiro. Revista crítica de ciencias sociais. Brasil. Pp 43-64

RESTREPO, Eduardo (2004) "Hacia los estudios de las colombias negras". En: Rojas A. (ed.), Estudios afrocolombianos: Aportes para un estado del arte. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. Pp. 19-58.

RESTREPO, Eduardo (2009). Acciones afirmativas y afrodescendientes en Colombia. En: Estudios afrocolombianos hoy. Colombia, Pp 249-264.

REGUILLO, Regina (2000) Emergencia de culturas juveniles. Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultural y Comunicación.

ROEDIGER, David (1999) "The wages of the whiteness: race and making of the american working class" revised edition by roediger. New York. Verso. PP 200.

ROSALDO, Renato (1991). Cultura y Verdad. México: Editorial Grijalbo

ROSEMBERG, Fúlvia (2004) O branco no IBGE continua branco na ação afirmativa? Estud. av. vol.18 no.50 São Paulo Jan./Apr. 2004

ROJAS, Tulio (1998) Etnoeducación en Colombia: un trecho andado y un largo camino por recorrer. Palabra y cultura" en revista Número 19. Santafé de Bogotá, 40-43.

SANSONE, Livio (2004). Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil, trad. de Vera Ribeiro, Salvador/Rio de Janeiro, Edufba/Pallas.

----- (2007). Que multiculturalismo se que para o Brasil. Cienc. Cult. vol.59 no.2 São Paulo.

SANTOS, Miryam.(2007) Integração e diferença em encontros disciplinares. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 2, Nº 65, outubro.

SAMPIERI, Et al (1998). Metodología de la investigación. México. McGraw.Hill

SARTORI, Giovanni (1999). La comparación en las ciencias sociales. Madrid: Alianza Editorial.

SIQUEIRA, Carlos Henrique Romão. (2004) O processo de implementação das ações afirmativas na Universidade de Brasília (1999-2004). *O Público e o Privado*: Revista Acadêmica do Mestrado em Políticas Públicas e Sociedade, Fortaleza: UECE, v. 2, n. 2.

STEYN, Melissa (2014) novos matizes da branquidade: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática. Em: WARE (2004). Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro. Garamond.

SCOTT, Joan (2008) «El género: una categoría útil para el análisis histórico» En: *Género e Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

SCHWARCZ, Lilia (1993). O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1931. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (1994). Espetáculo da miscigenação. In: Estudos avançados, São Paulo, vol 8, N°. 20, abril.

SCHUCMAN, Lia. V. (2012). “Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana”. Tesis de Doctorado, Universidade de São Paulo.

SCHÜTZ, Alfred (1993), La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva, Ediciones Paidós, Barcelona, 1ª reimpresión en España.

SILVA, Graziella & LEÃO, Luciana. (2012). O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.27, n.80, pp.117-133.

SOVIK, Liv (2004). Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil. In V. Ware (Org.), Branquidade, identidade branca e multiculturalismo (V. Ribeiro, trad. pp. 363-386.). Rio de Janeiro: Garamond.

SMITH, Laura., & REDINGTON, Rebecca. (2010). Lessons from the experiences of White antiracist activists. *Professional Psychology: Research and Practice*, 41, 541–549.

TAGUIEFF, Pierre Andre (1998) El Racismo, *Cahiers CEVIPOF*, n. 20 (trad. Maria Theresa Priego)

TAVOLARO, Lilia (2006) Race and quotes , “race” in quotes. The struggle over racial meanings in two brazilian public universities. Tesis PHD. Departamento de sociología de la nueva escuela para la investigación .New York

TATUM, Beverly Daniel. (1994). Teaching White students about racism: The search for White allies and the restoration of hope. *Teachers College Record*, 95, 462–476.

TELLES, Edward (2003) Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford.

TELLES Edward & FLORES Rene (2011). “More than Just Color: Whiteness, Nation and Status in Latin America” *Hispanic American Historical Review*.

TELLES Edward (ed) (2014) Race and Ethnicity in Latin America (PERLA). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race and Color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

TODOROV, Tzvetan. (1993). Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana (Vol. 1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

TORRES, Lucca (2008) « Reflexões sobre raça e eugenia no Brasil a partir do documentário "Homo sapiens 1900" de Peter Cohen », *Ponto Urbe* [Online], 2 | 2008, posto online no dia 30 Dezembro.

TRINIDADE, Eneus (2011) Perspectivas dos usos e consumo da imagem do negro na publicidade contemporânea brasileira. Em: O negro nos espaços publicitários brasileiros: perspectivas contemporâneas em diálogo. Escola de comunicações e artes. Universidade de São Paulo.

TWINANG Ann (2015) Purchasing whiteness: pardos, mulattos, and the quest for social mobility in the Spanish Indies. Stanford University Press

URREA GIRALDO, Fernando ET AL. 2006. Afecto y elección de pareja en jóvenes de sectores populares de Cali. *Revista Estudios Feministas* 14:117-148.

URREA Fernando, VIVEROS Mara, VIAFARA Carlos (2014) “From whitened misegenation to tri ethnic multiculturalism. Race and ethnicity in colombia. Telles (ed) *Pigmentocracies. Ethnicity, race and color in latin america*. The university of nosth caroline press.

VALENZUELA, José Manuel (2010) Diversidad cultura, exclusión social y juventud en América Latina. Euroamericano. VIII campus de cooperación cultural.

VELHO, Gilberto; DIAS, Fernando (2010). Juventude Contemporânea. Culturas, Gostos e Carreiras. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras.

VYGOTSKY, Lev (2001) A Construção do pensamento e da linguagem. São Paulo: Martins fontes.

VIVEROS, Mara. (2002) «Dionisian blacks: Sexuality, body and racial order en Colombia». *Latin American Perspectives*. 29 (2): 60-77.

VIVEROS, Mara (2010) Imágenes de la masculinidad blanca en Colombia. Raza, género y poder político. Ponencia. Universidad Nacional de Colombia.

VIVEROS, Mara & Lesmes Sergio (2015) Cuestiones raciales y construcción de nación en tiempos de multiculturalismo. *Universitas humanística* 77 enero-junio de 2014 pp: 13-31 Bogotá - Colombia issn.

WADE, Peter (1997). *Gente negra nación mestiza, dinámicas en las identidades raciales en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

WALSH, Catherine (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

WARE Vron (2004). Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo. Rio de janeiro. Garamond

WEBER Max (2003) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

WILDMAN, Stephanie. M., & Davis, Adrienne. D. (1997). Making systems of privilege visible. In R. Delgado & J.Stefancic (Eds.), *Criticalwhite studies: Looking behind the mirror* (pp. 314 – 319). Philadelphia: Temple University Press.

WILSON, William Julius (1980) . *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*. Chicago and London: Chicago University Press,

WIEVIORKA, Michel (1991). El espacio del racismo. Paidós. Barcelona.

----- (2006) La mutación del racismo. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, pp 13-23

WINANT, Howard (2004) ‘Behind blue eyes: whiteness and contemporary U.S. racial politics’, in: M Fine, L Weis, LP Pruitt & A Burns (eds.), *Off white: readings on power, privilege, and resistance*, Routledge, New York, pp. 3–16.

WRAY, Matt (2004) Pondo a ralé “branca” no centro: implicações para as pesquisas futuras. In V. Ware (Org.), *Branquidade, identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond.

ARTÍCULOS DE PERIÓDICOS EN LÍNEA

BBC (18 junio 2018) Elecciones en Colombia: Iván Duque será presidente tras derrotar a Gustavo Petro. Tomado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-44516032> (consulta realizada 21 de diciembre 2018)

EL PAÍS (29-octubre-2018). El ultraderechista Bolsonaro gana las elecciones y será presidente de Brasil. Tomado de: https://elpais.com/internacional/2018/10/28/america/1540749476_160477.html (consulta realizada 21 de diciembre-2018)

EL TIEMPO (02 de abril de 2018). Controversia en Medellín por homenaje a Hitler en su natalicio. El Tiempo Colombia. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/controversia-en-medellin-por-homenaje-a-hitler-en-su-natalicio-200368> (consulta realizada 18 de noviembre 2018)

GLOBO (07 /11/2017). Universidade de Brasília tem mais estudantes negros que brancos. Recuperado de: <https://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/universidade-de-brasilia-tem-mais-estudantes-negros-que-brancos.ghtml> (consulta realizada el 08 de agosto de 2018)

LA NACIÓN (3 de noviembre de 2016) Crisis de la identidad: la ansiedad blanca agita a occidente. La Nación Argentina. Recuperado de: <http://www.lanacion.com.ar/1952850-crisis-de-identidad-la-ansiedad-blanca-agita-a-occidente>. (Consulta realizada 2 de febrero/2018)

SEMANA (22 de agosto de 2017) La entrevista completa de Ilia Calderón con el líder del Ku Klux Klan. Revista Semana. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/periodista-de-univision-ilia-calderon-entrevisto-al-lider-del-grupo-extremista-del-ku-klux-klan/537238> (consulta realizada 3 noviembre de 2017)

SOCIEDADE (18 de fevereiro 2017). O uso de turbantes por pessoas brancas é apropriação cultural?. Sociedade Brasil. <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/turbantes-e-apropriacao-cultural> (consulta realizada 12 diciembre 2017)

RUGELES, Gustavo (5 de agosto de 2014). El Procurador Ordóñez y el exjefe neonazi Eduardo Romano, juntos en el homenaje de Restauración Nacional. Las 2 orillas. Recuperado de: <http://www.las2orillas.co/el-procurador-y-el-exjefe-neonazi-eduardo-romano-juntos-en-el-homenaje-de-restauracion-nacional/> (consultado el 05 de septiembre de 2018)

WALLECE, Arturo (12 de marzo de 2014) Por qué los blancos representan a las negritudes en el Congreso de Colombia. BBC El Mundo. Recuperado de: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/03/140311_colombia_elecciones_diputados_afros_blanco_negros_aw (consulta realizada 2 marzo de 2017)

ANEXO 1.

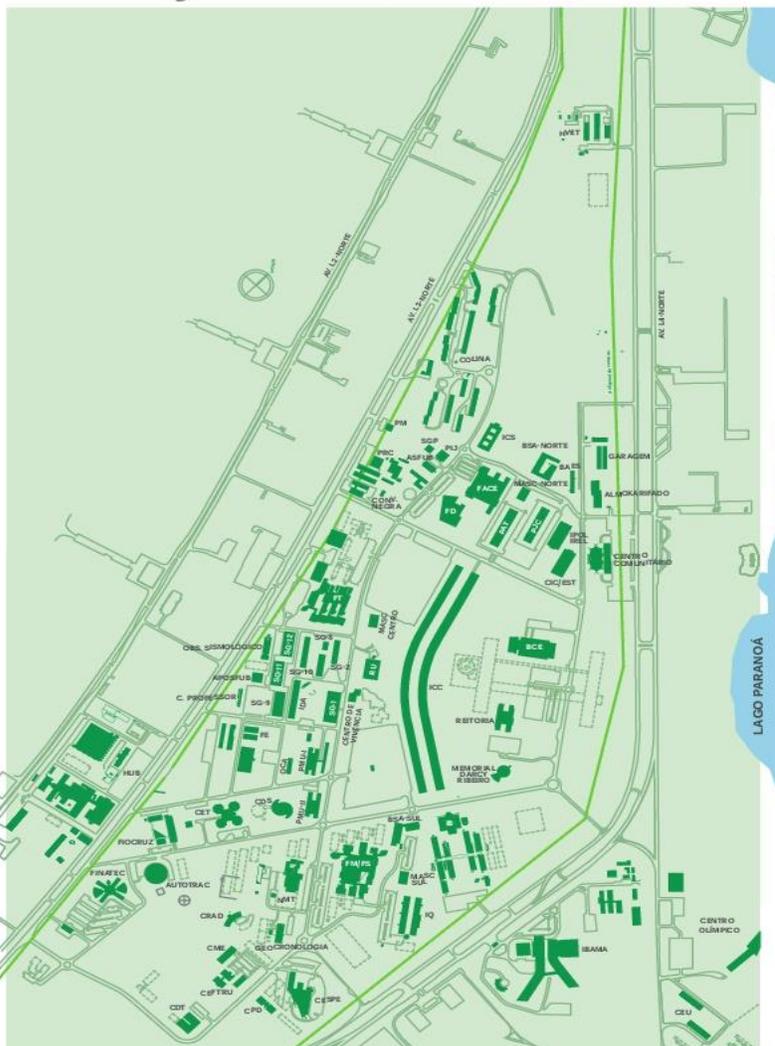
MAPA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA –COLOMBIA



Tomado de: www.udea.edu.co (consulta realizada 23 febrero 2018)

MAPA UNIVERSIDADE DE BRASILIA –UNB

Campus Darcy Ribeiro



Tomado de: <http://tecnutri57.blogspot.com.co/2012/06/mapa-unb.html> (consulta realizada, 02 de febrero, 2028)

ANEXO 2

UNIVERSIDAD DE BRASILIA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y POSGRADO SOBRE LAS AMÉRICAS-
CEPPAC

GUIA DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUCTURADA

Esta guía de entrevista está dirigida tanto a estudiantes que se auto-identifiquen como blancos de la universidad de Brasilia (Brasil) como de la Universidad de Antioquia (Colombia). A través de la entrevista se pretende indagar sobre los sentidos, significados y experiencias que los participantes de la investigación elaboran sobre sus condiciones étnico-raciales.

La presente guía de entrevista se organiza a través de los siguientes ejes temáticos: caracterización sociodemográfica de los informantes, trayectoria educativa, auto-identidad étnico racial blanca, experiencias construidas sobre la blanquitud, valoraciones y significados de la blanquitud en términos políticos, socio-culturales y estéticos. Cabe señalar que estos ejes temáticos están constituidos por ítems o sub-temas que permitirán guiar el diálogo entre entrevistadora y entrevistados. Se trata de entablar un diálogo flexible y direccionado, el cual se ajustará según la dinámica de la conversación, por tanto, no implica una entrevista desarrollada con base en preguntas cerradas.

Fecha:

Entrevista N°:

I.	CARACTERIZACIÓN ENTREVISTADOS	SOCIO-DEMOGRAFICA	DE	LOS
Nombre: Edad: Sexo: Auto-identidad de género Lugar de nacimiento: ciudad de origen barrio o lugar de residencia actual ciudad de origen de los padres y de los familiares cercanos del entrevistado (a)				

TRAYECTORIA EDUCATIVA DEL ESTUDIANTE

Tipo de institución donde curso los estudios básicos
Tipo de institución donde curso los estudios medios
Edad de ingreso a la universidad
Programa universitarios en curso
Experiencias sobre el programa de estudios escogido
Cursos alternativos y complementarios en la universidad
Percepción sobre políticas de cuotas y políticas multiculturales en la Universidad

AUTO-IDENTIDAD ETNICO-RACIAL

racial

- Auto identificación racial (hombre o mujer blanca)
- -significados atribuidos a la blanquitud propia y ajena
- significados construidos sobre la blanquitud en relación con la alteridad étnica y racial
- estereotipos negativos sobre la blanquitud
- Estereotipos positivos sobre la blanquitud
- experiencias subjetivas sobre la blanquitud en los contextos educativos
- Experiencias sobre la blanquitud en la vida familiar
- Experiencias sobre la blanquitud con el grupo de pares

LA BLANQUITUD POLITICA, CULTURAL, MORAL Y ESTÉTICA

-sentidos y significados sobre la blanquitud en el contexto político de Brasil y Colombia (según sea el caso)

-tiene o no la blanquitud expresión cultural , desde la perspectiva de los entrevistados

- características culturales de la blanquitud en la sociedad brasilera o colombiana

-contraste entre la cultura blanca y la alteridad racial y étnica (afrodescendientes e indígenas)

Características morales asociadas a la blanquitud

Características estéticas asociadas a la blanquitud

ANEXO 2.1

TABLA O DIARIO DE REGISTRO DE OBSERVACIÓN EMPÍRICA

EVENTO OBSERVADO	PARTICIPANTES OBSERVADOS	FECHA	HORA	DESCRIPCIÓN DE LA OBSERVACIÓN	CATEGORÍA DE ANÁLISIS O CÓDIGO

Fuente: elaboración propia (2015)

ANEXO 3

MODELO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO PARA LOS
ENTREVISTADOS

Fecha:

Ciudad:

Yo-----identificado con el documento N°-----

--

Por voluntad propia doy mi consentimiento para la participación en la entrevistas que se realizará en el marco de la investigación titulada “*La construcción de la blanquitud: sentidos y experiencias de universitarios de clases medias en Brasilia y Medellín*”. La información recolectada solo se usara con fines académicos y la identidad o nombre real puede cambiarse a consideración del participante.

Manifiesto que recibí información completa sobre esta investigación y permito que los datos que entregue en la entrevista puedan ser publicados.

Firma: -----