



FLACSO
MÉXICO

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Sede Académica de México

Doctorado de Investigación en Ciencias Sociales con Mención en Sociología
XII Promoción
2018-2021

¿Cómo se siente la racialización? Un recorrido por los marcajes raciales de sectores populares en Cartagena (Colombia) y Madrid (España)

Tesis para obtener el grado de Doctora de Investigación en Ciencias Sociales
con mención en Sociología

Presenta

Mtra. Joy Helena González Güeto

Directores de tesis

Dr. Santiago Carassale Real

Dr. Orlando Deavila Pertuz

Lectoras

Dra. Sara E. Makowski Muchnik

Dra. Nora Delia Rabortnikof Maskivker

Seminario de tesis: Sociología e Historia Cultural

Línea de Investigación: Discurso e Identidades en América Latina y el Caribe.

Ciudad de México, diciembre de 2021

Este doctorado fue realizado gracias a una beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT, México)

Resumen

Esta tesis provee una exploración preliminar de los modos de sentir los marcajes raciales en sectores populares de las ciudades. Se analiza la experiencia cotidiana a partir de lo que Sachi Sekimoto llama *aparato sensorial de la raza* para proponer un vínculo entre la racialización y la *red de artefactos* que configuran el espacio urbano. Específicamente, se exploran las manifestaciones situadas de la idea de raza en la interacción cotidiana y la especificidad semiótico-material de los barrios populares de Madrid (España) y Cartagena (Colombia) como *espacios diaspóricos*. Se llevó a cabo una *etnografía sensorial* atravesada por mi incorporación como investigadora negra en las dos ciudades de estudio. La información fue construida a partir de observaciones e interacciones en campo, así como de treinta entrevistas en profundidad a habitantes no blancos y voceros de organizaciones antirracistas de sectores populares de Cartagena y Madrid. En paralelo, se realizó una revisión de la prensa local y se construyó un corpus de imágenes de circulación masiva. La aproximación propuesta arrojó a la racialización del espacio urbano como un proceso situado espaciotemporalmente y manifestado en la experiencia y en la interacción cotidiana como una disputa de esquemas sensoriales jerarquizados que excede el cuerpo.

Palabras clave: esquemas sensoriales, racialización, espacios diaspóricos, artefactos, espacio urbano, marcaje racial socioespacial.

Abstract

This thesis provides a preliminary exploration of the ways of feeling the racial markings in popular sectors of the cities. Everyday experience is analyzed from what Sachi Sekimoto calls *the sensory apparatus of race* to propose a link between racialization and the *network of artifacts* that configure urban space. Specifically, the situated manifestations of the idea of race in everyday interaction and the semiotic-material specificity of the popular neighborhoods of Madrid (Spain) and Cartagena (Colombia) as *diaspora spaces* are explored. A *sensory ethnography* was carried out through my incorporation as a black researcher in the two study cities. The information was constructed from observations and interactions in the field, as well as thirty in-depth interviews with non-white inhabitants and spokespersons for anti-racist organizations from popular sectors of Cartagena and Madrid. In parallel, a review of the local press was carried out and a corpus of images of mass circulation was built. The proposed approach led to the racialization of urban space as a process located in space-time and manifested in experience and in daily interaction as a dispute of hierarchical sensory schemes that exceeds the body.

Keywords: sensory schemes, racialization, diasporic spaces, artifacts, urban space, socio-spatial racial marking.



FLACSO
MÉXICO

Para Amelia.

Y en honor a esta memoria fragmentaria y esquiva de mis abuelas negras,

Cándida Rosa y Mau.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis existe gracias al apoyo material, administrativo, emocional y académico de diversas instituciones y personas. Agradezco profundamente por estos años de aprendizaje a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales -FLACSO, México-. Allí experimenté la satisfacción de ocupar un lugar negado a las mujeres negras por generaciones. El cuestionamiento de nuestra presencia en espacios de construcción de conocimiento -y de nuestros conocimientos mismos- ha servido solo para reafirmar mis compromisos políticos, epistemológicos y metodológicos. Gracias a FLACSO por acompañar y consolidar esos compromisos a través del seminario Sociología e Historia Cultural. Agradezco a la Dra. Liliana Martínez por leer con entusiasmo y detalle mi proyecto de investigación y por hacerme sentir cómoda fuera del Caribe. Al Dr. Nelson Arteaga por enseñarme sociología clásica y por empujarme a defender cada vez mejor mis orientaciones de investigación. Por supuesto, a mis compañeros y compañeras de seminario: Camilo, Andrea, Alejandro y Gimena. Por la generosidad de compartir sus investigaciones y sus procesos de escritura conmigo. Por leerme y por mostrarme los caminos posibles para una lingüista en el campo sociológico. Gracias Gimena por mostrarme los estudios sensoriales: aquí está lo que pude hacer con ellos.

Al Dr. Santiago Carassale, quien estuvo conmigo desde mi primer día en FLACSO como tutor académico, co coordinador del seminario de investigación y director de tesis. Gracias por tantas formas ordinarias, cotidianas y simples de animarme a terminar. Por hablar conmigo de literatura y mostrarme los diálogos posibles entre las humanidades y la investigación sociológica. Cada conversación, cada broma, cada llanto compartido con usted, profe, ha sido crucial en este proceso.

La forma de asesorar de mi co director de tesis, el Dr. Orlando Deavila Pertuz, significó para mí descubrir el cuidado, el respeto y la complicidad. Gracias por la lectura detallada, las sugerencias precisas y las conversaciones cartageneras en el gestor de comentarios de Word. No me canso de decir que pedirte que fueras parte del equipo de dirección de mi tesis ha sido la mejor decisión profesional que he tomado hasta ahora.

A las miembros de mi sínodo, la Dra. Sara Makowski y la Dra. Nora Rabotnikof, por la lectura escrupulosa sin la que una tesis prolija y seria no habría sido posible. Gracias también por pedirme contar más historias.

Mis aplausos de pie a las trabajadoras y los trabajadores de Servicios Escolares, Biblioteca, Comedor y Limpieza de FLACSO. Por el cuidado, el cariño y la eficacia. Todo fue más fácil gracias a ustedes.

En contexto de crisis de la Covid-19, no habría podido continuar con este trabajo o terminar sin el apoyo financiero parcial asignado por Margaret McNamara Education Grant -MMEG- para el término de mi investigación sobre racialización en Cartagena.

A Lulú, Gaby, Isa, Andrea y Moisés. Por ser mi familia en México. Por estar.

El sostenimiento de mi salud mental se lo debo al equipo de fútbol Sureñas: Au, Juli, Gaby, Maga, Cris, Fabi, Xoch, Julieta, Isa, Fer, Olga, Ari, Moni, Ant, Anne, Tere. Ustedes deben ser a lo que la gente se refiere cuando habla de la potencia de las redes de cuidado y amistad entre mujeres. Debería incluir a Fla por verme un día *tristeando* por FLACSO y recomendarme a Maru. Y a Maru, por evitar tantas veces que me derrumbe.

Del equipo de fútbol salieron dos de mis lectoras más constantes. Maga Marega, que me apoyó en la construcción del diario de campo y su análisis; Cristina Vera, que me enseñó a manejar las fuentes visuales y discutió conmigo infinitas veces sobre racialización en Latinoamérica. Eso en lo que tiene que ver con la tesis porque para todo lo demás no tengo siquiera palabras. Ellas son mis *ñañas*.

Agradezco particularmente a Mariángela Giaimo por ayudarme a analizar las imágenes y a pensar las ilustraciones. Y por leerme.

Mi estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid acompañada de las profesoras Carmen Romero Bachiller y Débora Ávila me permitió comprender un poco más las dinámicas de la ciudad. Gracias Carmen por las charlas y las lecturas. Pero sobre todo por aparecer y quedarte en mi vida académica y personal. Gracias a Elena Casado, Laura Cassain, Amparo Lasén, Irene Blanco y Pablo Santoro por las lecturas puntuales de los capítulos de mi tesis.

Al cuerpo docente y a mis compañeros y compañeras del Máster de Análisis Sociocultural de la Cultura y el Conocimiento de la UCM. Por las discusiones estimulantes en clase y en la estación del metro Ciudad Universitaria.

A todas las organizaciones sociales antirracistas de Madrid y Cartagena que participaron en esta investigación. A Isabel Ochoa por haber puesto a mi disposición sus contactos en los barrios populares de Madrid. Gracias a Cristina Martínez Aransay por el apoyo en la búsqueda de entrevistas y por la creatividad. ¡Hulk!

Gracias a Yelsi, por haber paseado conmigo el barrio Nariño en Cartagena y haberme brindado su tiempo, sus bailes, sus ganas y su red familiar y vecinal durante la etnografía. Agradezco a María Escallón Ibáñez por las ilustraciones que aparecen en los interludios de esta tesis. Y por la portada y contraportada que acompaña la versión del documento que compartiré con mi familia.

Y, por supuesto, gracias a mi familia:

Mi madre, mi padre, mis hermanos, mi sobrina, mi cuñada y mi hermana mayor, por aguantar mis distancias, apoyar mis decisiones y quererme.

Lorena, por ser refugio, hogar y amor. Aquí no cabe todo lo que necesito decir, hija.

Maite y Guillermo, por recibirme en su familia y en su casa.

Mi pri, Estefany Escallón. Por quedarte.

Les amo con todo lo que soy.

A todas las personas que entrevisté en Cartagena y en Madrid. Por compartir conmigo sus experiencias y sensaciones más íntimas: las dolorosas, las vergonzosas, las alegres. Por acompañar mis miedos, poner a disposición de esta investigación sus historias y por compartir conmigo cómo sienten la racialización. La forma final de esta tesis se la debo a ustedes, sobre todo.

EL TRABAJO POSIBLE

Prefacio

En la ejecución de esta investigación (es decir, en su escritura, sus conversaciones y sus paseos) se atravesaron varios eventos inevitables. Los más obvios, que no los primeros, empezaron con la declaración de la Organización Mundial de la Salud (OMS) del Covid-19 como pandemia y toda la gestión política que sobrevino en cada uno de los Estados nación. La serie de decisiones que tomaron entonces los gobiernos de Colombia y España me supusieron la obligación de habitar por más tiempo del dispuesto dos espacios, sin evasión posible. La declaración del estado de alarma en España conllevó medidas de confinamiento obligatorio delimitando para mí un primer espacio inevitable: el apartamento del barrio San Isidro, en el distrito periférico de Carabanchel, que me recibió el 2 de febrero y me vería salir el 25 de agosto de 2020. Desde ese pequeño apartamento insistí en pasear por Madrid a través de las conversaciones con vecinas y vecinos de mis amigas españolas.

La delimitación del segundo espacio devino del cierre de fronteras aéreas en Colombia y la cancelación de todos mis vuelos: la ciudad. Como consecuencia no podría salir de Madrid y no podría llegar a Cartagena en las fechas previstas para hacer el trabajo de campo que quería hacer. Se alargó mi estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid y la ciudad en la que se centrarían mis reflexiones estaba más lejos. Ahora entiendo que una investigación es un pequeño bulto de contingencias que debe ser apilado y cargado por cierto tiempo hasta que podamos disponerlas de una forma estéticamente agradable y narrativamente comprensible en algún lugar. O hasta que nos atrevamos a dejarla caer a su aire.

Al sentarme a escribir esta tesis, en medio de clases, seminarios de investigación y conversaciones informales se me dijo muchas veces, de forma implícita y a veces no tan implícita, que este tema no era necesario pensarlo. Parecía que ya estaba todo dicho y, más aún, todo estaba superado. Recuerdo la respuesta de un profesor del área de humanidades de una universidad mexicana al consultarle indirectamente por bibliografía sobre racialización y racismo: “esa discusión ya está superada en humanidades. Sabemos que las razas no existen”. Parecía entonces que las personas que insistimos en estudiar la racialización lo hacíamos, más bien, por la comodidad de un campo de investigación en que todo estaba dicho y al que, aun así, las

instituciones del mundo destinaban grandes cantidades de dinero para su financiación. Esto se me dijo en diferentes ocasiones a través de chistes, gestos y comentarios más o menos directos.

Mientras estaba en Madrid, escribiendo con la incomodidad que supone hacerlo con todo ese ruido en la cabeza, el 25 de mayo de 2020 el agente de la policía de Minneapolis Derek Chauvin asesinó por asfixia a George Floyd, un ciudadano afroamericano, mientras otro agente miraba. Se desataron protestas por todo Estados Unidos bajo el lema ‘No justice, no peace’ (Sin justicia no hay paz). En Valledupar, una ciudad de la región Caribe colombiana, el locutor de radio Fabio Zuleta le preguntó en su programa a su invitado, el supuesto palabrero wayyú Roberto Barroso: “¿cuánto cuesta una chinita de 20 años como para mí? Yo quiero una sin pelo, la que me van a traer a mí que no se mueva para yo enseñarla y tenerla encerrada porque me la quitan”. En Madrid, los habitantes del distrito Salamanca empezaron protestas fascistas en medio del confinamiento sin que la policía hiciera nada parecido a lo que hizo en las Tres Mil Viviendas, aquella barriada gitana, o en Vallecas, el barrio obrero. En España han culpado de la peste a las personas leídas como asiáticas y asiáticodescendientes, luego a los gitanos, luego a los latinos, luego a los negros. A sus barrios los han tildado de ser nichos de contagio.

No me queda duda. Las razas no están superadas.

Ciudad de México, septiembre de 2020

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	1
“Lo que sufrimos”. ¿Cómo hablar de racialización en Cartagena y en Madrid?	1
CONSIDERACIONES ÉTICAS	19
CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS	20
La suerte de verte así como te ves: entrada al campo	21
Los espacios de la etnografía	23
Las personas entrevistadas	26
La aparición de las imágenes	29
PRIMERA SECCIÓN.	32
MARCACIÓN RACIAL EN ESPACIOS DIASPÓRICOS.	32
CAPÍTULO I. El barrio de todos los días: diáspora y marcaje racial en sectores populares de Cartagena	33
1.1. Primer paseo: pretíl y barro	34
1.2. Sectores populares de Cartagena como espacios diaspóricos	47
1.3. Un barrio alegre. Esquema afectivo y paisaje sensorial de Nariño	53
1.4. Algunos nombres para los cuerpos	65
Interludio primero. Pulsión de escape	69
CAPÍTULO II. Liminaridad y marcaje racial en sectores populares en Madrid	71
2.1. Espacialidades diaspóricas liminares: lugares, objetos y marcajes raciales	72
2.2. Una vez en el barrio: Lavapiés	79
2.3. Ampliación del itinerario barrial: Puente de Vallecas, Tetuán, Carabanchel, Usera y Villaverde	90
2.4. El juego del miedo. El ambiente emocional de los barrios populares de Madrid	97
SEGUNDA SECCIÓN	104
CUERPOS, DISPUTA SENSORIAL Y REMARCACIÓN RACIAL SOCIOESPACIAL	104
Interludio segundo. Itinerario corporal	105
CAPÍTULO III. Olores. Instalación racial del asco y la vergüenza en Cartagena	108
3.1. Paisaje olfativo del barrio	108
3.2 Paisaje olfativo de Cartagena	110
3.3 El olfato en el orden perceptivo de Cartagena	112
3.4 Juego racial asco-vergüenza en la interacción cotidiana	113
3.5 Dimensión afectiva del olfato y reordenamiento urbano	123



Interludio tercero. Objeto entre otros objetos	134
CAPÍTULO IV. La ciudad y los ojos. Construcción racial de la imagen corporal en Madrid	137
4.1. ¿Qué mirar? Marcas raciales y entrenamiento visual	139
4.2. Las formas de las miradas	144
4.4 Tonalidades emocionales de las miradas: criminalización y miedo	156
4.5. Publicidad, televisión y política: una historia la mirada	160
4.5.1 “Notas cuando una persona te mira con miedo” o la imagen del delincuente	162
4.5.2 “¿Me preguntas cómo nos ve la gente aquí?: imágenes publicitarias y vergüenza	165
Interludio cuarto. El festival internacional de música del Caribe	176
CAPÍTULO V. Sonidos. fronteras raciales, criminalización y primitivización	178
5.1. Paisaje sonoro de espacios urbanos diaspóricos	180
5.2. Las formas de la voz	182
5.2.1. Acentos	183
5.2.2. Voces callejeras	187
5.3. Criminización de la dupla picó/champeta	191
5.4. Primitivización del sonido total del ecuavoley	208
5.5. Disputa sensorial y racialización del espacio urbano	214
Interludio quinto. Pasear	217
TERCERA SECCIÓN	219
DESMARCACIÓN RACIAL Y BLANQUITUD	219
CAPÍTULO VI. Desde afuera. Representaciones y experiencias de blanquitud entre población no blanca de Cartagena y Madrid	220
6.1 Blanquitud como esquema perceptivo	222
6.1.1. Sentirse español. Blanquitud y discursos políticos	228
6.1.2. Debates sobre la blanquitud al interior de organizaciones de migrantes	232
6.1.3. Racismo institucional o lo que los cuerpos pueden hacer	238
6.2 Configuración racial del movimiento. Blanquitud en Cartagena	241
6.2.1. Identidad nacional colombiana y andinidad	244
6.2.2. Representaciones de la blanquitud en la vida cotidiana del barrio Nariño	248
CONSIDERACIONES FINALES	263
<i>Espacios diaspóricos: objetos, sentidos y racialización</i>	267
<i>Investigación y contaminación. Algunos límites del trabajo</i>	274
<i>Sobre las implicaciones políticas y derroteros de investigación</i>	276
	10



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	280
ANEXOS	293
Anexo 1. Guion de entrevista perfil 1	293
Anexo 2. Guion de entrevista perfil 2	296
Anexo 3. Guion de observación	299
Anexo 4. Árbol de códigos	301



ÍNDICE DE TABLAS, FOTOGRAFÍAS Y FIGURAS

TABLAS

Tabla 1. Información de las entrevistas	26
Tabla 2. Perfiles detallados entrevistas en Madrid	27
Tabla 3. Perfiles detallados entrevistas en Cartagena	28

FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1. Mesa de frito en barrio popular de Cartagena.....	35
Fotografía 2. Calle principal desde la casa de Andrés.....	37
Fotografía 3. Los escalones.	38
Fotografía 4. Las lomas.	39
Fotografía 5. Paredes en Palenque.	42
Fotografía 6. La plaza de Palenque.	42
Fotografía 7. Aquí se acaba el barrio.	53
Fotografía 8. La calle de los burros.....	54
Fotografía 9. El rumbiadero.	56
Fotografía 10. La casa del Joe.....	57
Fotografía 11. Esa calle.....	60
Fotografía 12. Transporte informal "Colectivos" en Cartagena.....	62
Fotografía 13. La calle Real.....	63
Fotografía 14. Buque 'Aquarius' de la ONG francesa SOS Méditerranée.....	73
Fotografía 15. La triple valla de Melilla que separa la ciudad autónoma de Marruecos.....	77
Fotografía 16. Artículo de prensa en la pared de la asociación Valiente Bangla.....	83
Fotografía 17. Pintada en un edificio de Lavapiés.	86
Fotografía 18. Esquina interior del local de Mboloy Moy Dole.....	88
Fotografía 19. Primera planta del local de Mboloy Moy Dole.....	89
Fotografía 20. Plaza Nelson Mandela en Lavapiés.....	101
Fotografía 21. Cerro de La Popa.....	130
Fotografía 22. Empaque de "Beso de negra".....	168
Fotografía 23. Envase de Clorox.....	169
Fotografía 24. Picó El Isleño. Picó del barrio Nariño, Cartagena.....	191
Fotografía 25. Valla publicitaria de Cerveza Águila.....	249
Fotografía 26. Foto publicada por la influencer Aida Dulceida.....	255
Fotografía 27. Cartel en escuela pública de Cartagena.....	259



FIGURAS

Figura 1. Porcentaje de población negra por barrios en Cartagena.	40
Figura 2. Mapa corporal.	46
Figura 3. Volumen y dirección del tráfico de esclavos transatlántico.	47
Figura 4. Plano del barco transatlántico Vigilante.	49
Figura 5. Canoa para transportación de esclavizados al barco transatlántico en África occidental.	50
Figura 6. Canción "Palenque" del Joe Arroyo.	58
Figura 7. Canción "Tania" del Joe Arroyo.	59
Figura 8. Rutas a Europa a través de África.	74
Figura 9. Cartel de la Carnavalada.	81
Figura 10. Artículo "¿Para quién es 'cool' Lavapiés?.....	84
Figura 11. Renta de Madrid por distritos.	91
Figura 12. Población de Madrid nacida fuera de España por zona geográfico-económica.	96
Figura 13. Imagen promocional del documental "La Manteca Negrita" de Colectivo Kucha Soto.	115
Figura 14. Publicidad comercial con imagen de palenquera.	119
Figura 15. Publicidad comercial que ofrece manteca negrita.	122
Figura 16. Video publicitario del helado Negrito de Frigo.	166
Figura 17. Paquete de chocolates Conguito.	169
Figura 18. Captura del video publicitario de Conguitos.	170
Figura 19. Empaque de café "Los negritos".....	171
Figura 20. Artículo "How To Tell Japs From The Chinese" de la revista Life (1941).	172
Figura 21. Canción "Yamba Ngai" de Mbilia Bel.	193
Figura 22. Canción "El liso en Olaya" de Louis Towers en Español y Palenquero.	193
Figura 23. Canción "Champetúa" de Oscar Prince Y Bip.	196
Figura 24. Canción "Mobali Na Ngai Wana" de Mbilia Bel.	197
Figura 25. Canción "Busco alguien que me quiera" de El Afinaito.	197
Figura 26. Canción "Bailando champeta" de Twister El Rey, Kevin Florez Y Mr Black.	198
Figura 27. Canción "El abogado corrupto" de Charles King.	200
Figura 28. Canción "Braulio" de Mr. Black, versión 1.	203
Figura 29. Canción "Braulio" de Mr. Black, versión 2.	203
Figura 30. Canción "La rebelión" de El Joe Arroyo.	250
Figura 31. Cartel publicitario académico sobre cartageneidad.	254

Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani

[Aforismo aymara. “Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado)
podemos caminar en el presente-futuro”]

(Rivera Cusicanqui, 2018)

*¿Qué palabras les faltan todavía? ¿Qué necesitan decir? ¿Qué tiranías
tragan cada día y tratan de hacer suyas, hasta asfixiarse y morir por ellas,
siempre en silencio?*

[Audre Lorde]

INTRODUCCIÓN

“Lo que sufrimos”. ¿Cómo hablar de racialización en Cartagena y en Madrid?

Cuando Serigne¹ caminaba hacia su casa con su pareja luego de salir del supermercado, un grupo de policías lo detuvo, lo miró con sospecha y le pidió agresivamente que explicara el contenido de la bolsa. Este hombre negro, senegalés y español sabía de antemano que le iban a parar en la mitad de esa calle concurrida. Lo supo y sonrió porque finalmente tendría la oportunidad de mostrarle a su pareja, una mujer blanca, “lo que sufrimos”. El número de detenciones por perfil racial en España se ha incrementado en los últimos años. Sin embargo, Serigne no tenía miedo. Mientras los hombres negros tienen un riesgo mayor de sufrir un control policial, son mayores las posibilidades efectivas de encontrar delito o falla cuando detienen a una persona blanca. Entonces, irguió su cuerpo con la confianza de que su tamaño podría intimidar a los policías. Se paró frente a ellos y dijo en voz alta: “plátanos y leche, ¿quieres plátanos y leche?”. Al contarme este episodio de su vida en una cafetería de Lavapiés, en Madrid, lentamente su ceño se fue frunciendo y sus manos fueron haciendo ademanes más amplios en el aire. Escuchándolo, notaba cómo este hombre se esforzaba por mostrarme que esa situación no solo le producía enojo, sino también una profunda tristeza.

Hablar de la propia experiencia implica un fuerte trabajo emocional y somático (Vannini *et al.*, 2012; Hochschild, 1979): dar sentido a todo lo que se *re-siente* y lidiar con todo lo que se vuelve a pasar por el cuerpo requiere esfuerzo (Sabido Ramos, 2019). Cuando esa conversación es sobre la propia experiencia de racialización, hablar genera estrés, vergüenza, tristeza, ansiedad, enojo. En el mejor de los casos, risa. En el peor, miedo. En los sectores populares de Madrid y Cartagena existen vocabularios emocionales (Hochschild, 2008) para hablar de estas experiencias.

El glosario es extenso y se diferencia del que utilizan las organizaciones sociales, los políticos y los intelectuales antirracistas. En Cartagena, todos estos últimos hablan de discriminación histórica, segregación racial y racismo estructural. Con esas categorías se refieren a las políticas públicas que dificultan o impiden el acceso a derechos por parte de las personas afrodescendientes e indígenas en la ciudad. En Madrid, activistas e intelectuales antirracistas utilizan la categoría “racismo institucional”. Con ella se nombran las variadas maneras en que las

¹ Por su posición como figura pública y a petición de él mismo, el nombre de Serigne no ha sido modificado. Serigne Mbaye es un activista, miembro del Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid y Diputado por Unidas Podemos a la Asamblea de Madrid tras las elecciones extraordinarias de mayo de 2021.

leyes y las instituciones públicas se coordinan para negar derechos fundamentales a personas no blancas y migrantes: atención en salud, representación política, acceso a educación y vivienda, empleo digno.

Los estudios urbanos de corte economicista en Cartagena², por ejemplo, utilizan categorías cuantitativas como la segregación residencial, la calidad de vida y el conteo de las “comunidades étnicas” de la región (Espinosa *et al.*, 2017; Díaz y Forero, 2006). Una amplia mayoría de investigaciones, quizá como efecto no deseado, reafirman una existencia objetiva de las razas haciendo énfasis en su relación causal con las problemáticas sociales (Campos García, 2012; Bulmer y Solomos, 1998).

En el caso de España el panorama se repite con la variación de utilizar los eufemismos contemporáneos de la idea de raza: etnia, migrantes, multicultural. Abundan estudios sobre segregación residencial por “razones étnicas” o de extranjería (Jiménez Blasco *et al.*, 2020; Echazarra, 2010; García Escalona, 2010; Martínez y Leal, 2008), desigualdad territorial y condiciones de vivienda a partir de las diferentes olas de inmigración (García-Almirall, 2011; Observatorio Metropolitano, 2007). También se encuentran investigaciones sobre la relación entre la gentrificación del barrio Lavapiés³ en Madrid y su aspiración de ciudad multicultural y global (Sequera, 2014), la distribución espacial en las ciudades de las diásporas entendidas como migración contemporánea (Tébar Arjona, 2013), la subalternidad y la disputa de fronteras (Santamarina, 2020). Muy pocos son los estudios que resaltan la relación entre diferentes grupos poblacionales y el espacio urbano en Madrid, o que se detienen en revisar los procesos de racialización en sí mismos. El trabajo sobre las prácticas policiales de discriminación en España es

² Merecen especial mención los trabajos del Laboratorio de Investigación e Innovación en Cultura y Desarrollo (L+iD) de la Universidad Tecnológica de Bolívar y los informes de la Red de Ciudades Cómo Vamos (RCCV) que incluyen levantamiento y análisis de percepción ciudadana. Para ello, la RCCV utiliza indicadores técnicos, de percepción y realiza seguimiento a la gestión pública. Sin embargo, estos trabajos no reflexionan en torno a las categorías con las que miden la calidad de vida de los grupos estudiados y sus objetivos suelen estar más ligados a discusiones como la desigualdad socioeconómica, la segregación, la inseguridad y los estudios de pobreza en la región. Otros trabajos destacables en esta misma línea son los que realiza el Observatorio de Discriminación Racial en Colombia en clave de derechos humanos y el estudio del Instituto de Estudios Económicos del Caribe en el que muestra los mecanismos de exclusión racial de 13 ciudades de Colombia a partir de la cuantificación de las inequidades en materia de acceso a salud y a educación (Díaz y Forero, 2006). Finalmente, la pregunta por quiénes son pobres y dónde viven halla respuesta en el estudio de Espinosa, Ballestas y Utria (2017) titulado “Segregación residencial de afrocolombianos en Cartagena”. Se trata de un estudio espacial que arroja una imagen amplia de la ciudad, y por primera vez expresa contundentemente que los pobres son, de hecho, negros y que esta situación responde a políticas institucionales.

³ En adelante, se utilizará de manera intercambiable Puente de Vallecas y Vallecas, tal y como lo hacen los habitantes de este distrito. La turistificación de barrios como Lavapiés -tradicionalmente puntos de entrada de población migrante senegalesa y marroquí -después latina- con pensiones y viviendas compartidas genera un desplazamiento de esta población a otros barrios de zonas periféricas.

ejemplo de cómo se puede hablar de los efectos de la racialización (Neild, 2019), sin analizar sus mecanismos de manera explícita.

Estos modos de hablar de racialización en Cartagena y en Madrid han cambiado en los últimos años con las publicaciones de los colectivos antirracistas y los trabajos académicos de autores como Joel Streicker (1995), Mellisa Pinto (2011), Orlando Deavila Pertuz (2008; 2019), Esther Mayoko Ortega Arjonilla (2019) y Carmen Romero Bachiller (2006), entre algunos más.

Pero en los barrios las palabras para hablar de la experiencia de racialización son otras. Problema, bololó, gediondez, mal entendido, artistería, son algunas de las que se escuchan en Cartagena. Choque de culturas, jaleo, cosas no buenas, lío, uno que fastidia, ignorancia, son algunas de las que circulan por los barrios de Madrid. Estos glosarios tienen en común el matiz emocional y la experiencia corporal a la que remiten. Por ejemplo, las palabras bololó y jaleo –con las que habitantes de sectores populares de Cartagena y Madrid definieron su propia experiencia de racialización– significan riña, pelea o desorden. Se trata, pues, de un vocabulario afectivo y ordinario que pone en palabras la experiencia cotidiana, corporal y espacial de la racialización. Al tiempo, asigna significados a esa experiencia y establece aquello que Hochschild (1979) llama “reglas del sentimiento”: patrones interpretativos de la experiencia que definen culturalmente qué se debe sentir en determinadas situaciones sociales.

De hecho, voceros de organizaciones antirracistas de Cartagena y Madrid, así como otros habitantes de barrios populares, coinciden en explicar la racialización como una experiencia de sufrimiento compartido en la que intervienen emociones como el miedo, la vergüenza o el asco. Es decir, como una experiencia sensorial común. Los diferentes grupos sociales no blancos configuran comunidades sensoriales (Vannini *et al.*, 2012), es decir, experimentan, identifican y asignan significados comunes a la experiencia cotidiana de racialización. El carácter normativo de las reglas del sentimiento no invalida la experiencia material y diferenciada del sufrimiento, pero pone a disposición de los miembros de las comunidades no blancas un repertorio de significados que regula los intercambios cotidianos y ayuda a evaluar la acción social.

La apelación a “lo que sufrimos” hecha por Serigne se repite en una habitante del barrio popular Nariño, en Cartagena. Esta mujer, originaria del palenque de San Basilio y dedicada a la confección de ropa para sus vecinos, retoma la descripción de la racialización como un sufrimiento histórico. Y además asegura que ese sufrimiento acumulado la predispone corporal y afectivamente en la interacción cotidiana.

Es un sufrimiento, estamos sufriendo todavía porque ya uno viene maltratado, uno viene golpeado, y entonces uno está a la defensiva. Yo peleaba, yo tiraba trompadas porque la peladita me decía ‘palenquera no sé qué’, me molestaba, y enseguida le caía a puño, ¡a puño! (Mujer palenquera. 39 años. Habitante común).

En el relato anterior, la experiencia de racialización envuelve modos particulares de sentir. La rabia, los puños, reconocerse maltratado, acumulando un sufrimiento que predispone el cuerpo. “Sentir” recoge los significados de las palabras inglesas *feeling* y *sensing*: no solo incluye las emociones, sino todas las sensaciones que se experimentan a la vez a nivel somático (Sekimoto y Brown, 2020: 2). Quien se enoja y pega trompadas, yergue su cuerpo ante policías, profiere insultos racistas o sospecha de todos los hombres negros: todos son cuerpos sintientes y reflexivos (Sekimoto and Brown, 2020: 5).

De acuerdo con Alejandro Campos García (2012), la categoría “racialización” ha sido entendida de dos maneras que suponen una distancia significativa. En primer lugar, se la ha definido como una desproporción o desequilibrio entre grupos raciales en lo que tiene que ver con el acceso a derechos, bienes y servicios en los distintos contextos de la vida social. Así, por ejemplo, se ha estudiado la racialización de la salud (Canales y Castillo Fernández, 2020; Vega *et al.*, 2017), la racialización de la educación (Bazán *et al.*, 2019), la racialización de la justicia (Pineda G., 2017), la racialización de la pobreza (Tomasini *et al.*, 2017; Jean Pierre, 2017) y, por supuesto, entre otros muchos campos de análisis, la racialización del espacio urbano. Esta definición es la que circula en el lenguaje de las políticas públicas y los movimientos sociales.

La segunda forma de entender la categoría “racialización” es relacional. Se asume como un proceso social, histórico y situado de construcción de categorías fijas –estables y determinantes ontológicamente– bajo las cuales se clasificarían cuerpos y grupos sociales: las razas. Esta concepción se diferencia de la anterior en que la raza es tomada como un constructo que no preexiste a las desigualdades en el acceso a derechos, bienes y servicios, sino que son fenómenos en relación dialéctica. De esta forma, un grupo racial *se produce* en virtud de su diferenciación de otro grupo racial. La producción histórica del cuerpo negro, amarillo o rojo (y de manera contemporánea, del cuerpo afro, indígena, asiático, africano, latino, etc.), supuso la construcción simultánea del cuerpo blanco. Dentro de esta segunda forma de hablar de racialización, se distinguen dos posturas fundamentales: perspectivas que defienden que las prácticas de categorización racial se enmarcan únicamente en una agenda de dominación (Quijano, 1999;

Filigrana, 2020) y estudios que se distancian de esta postura asegurando que existen diversas fuentes de producción de categorías raciales que

se organizan de acuerdo a agendas distintas, no necesariamente coordinadas y, en no pocos casos, divergentes. En el proceso mismo de categorización, clasificación, fijación de significados, regulación y socialización de las «razas» participan instituciones (políticas, económicas, culturales, educativas, judiciales y legislativas), marcos normativos (locales, regionales, globales), comunidades de producción de conocimiento (científicas, religiosas, administrativas, políticas) y movimientos sociales (locales, regionales y transnacionales) de toda afiliación política e ideológica (Campos García, 2012: 188).

Esta tesis pretende continuar la línea de análisis de los estudios que entienden la racialización desde estos últimos postulados. ¿Qué es aquello que no dicen las paletas de colores que indican dónde vive cada “grupo racial”? Si miramos en esos bordes, en el afuera de todos estos estudios, en las sobras del trabajo de campo, ¿qué queda? En esta tesis reflexionaré sobre los *mecanismos del sentir* a través de los cuales la raza se presenta como una materialidad real, natural y objetiva. Recorreré las calles de Cartagena (Colombia) y Madrid (España) analizando la percepción del olor propio y del ajeno; el intercambio de miradas en el espacio público; el conflicto entre el ruido y el silencio; la apreciación de dolor individual y el colectivo; el miedo, la vergüenza, el movimiento, el enojo. La cuestión central es la siguiente: ¿cómo es que el vínculo entre la interacción cotidiana y los discursos de circulación masiva da forma a barrios populares racializados en Cartagena y Madrid?

Por acumulación histórica, se ha consolidado un modo de percepción generalizado a través del que las diferencias raciales se perciben como una realidad material incuestionable: un aparato sensorial de la raza (Sekimoto y Brown, 2020). Este modelo de percepción genera un cúmulo de emociones y sensaciones compartidas que se aparecen en nuestros modos de hablar sobre racialización. La rabia, el miedo, el asco, el deseo, la vergüenza, la risa, el dolor se sedimentan en el cuerpo por las interacciones cotidianas y las fuerzas sociohistóricas que entrenan la percepción⁴.

⁴ Los estudios sensoriales de la racialización proveen diversos ejemplos. Martin A. Berger (2005) en su libro *Sight Unseen: Whiteness and American Visual Culture* asegura que las ideologías compartidas sobre la raza proveen estructuras interpretativas consistentes y detectables del mundo visual. Esto es lo mismo que, por ejemplo, Kimberly Pinder (2002) dijo en *Race-ing Art History: Critical Readings in Race and Art History*. Las aportaciones de Sekimoto y Brown (2020), Sekimoto (2018) y Obasogie (2010; 2014) se agrupan en la tradición de estudios sensoriales de la racialización a los que esta investigación pretende aportar. La premisa constructivista asegura que las marcas raciales son construidas por fuerzas políticas, sociales y económicas que inscriben significados jerarquizados sobre los cuerpos; sin embargo, desde la perspectiva constitutivista de Obasogie se mueve en otra dirección. Lo que este autor hace es

Esto convierte a las sensaciones corporales en recursos para el conocimiento sobre el modo en que la racialización es experimentada en la vida cotidiana de las ciudades.

Las sensaciones corporales están siempre acompañadas de *objetos*. En el relato de Serigne la sospecha sobre el contenido de la bolsa que llevaba en la mano intervino en su propio enojo. Basura, redes, equipos de sonido, documentos de identificación, productos para el cabello, ropa, mierda. Diversos objetos (sus formas, historias, etc.) intervienen para diferenciar las experiencias y prácticas de racialización en las ciudades. Las vallas, los barcos y las extensiones prostéticas de la identidad (Romero Bachiller, 2006) (Capítulos I y II); los aceites, la comida, la basura y el incienso (Capítulo III); los atuendos y, en general, las prendas de vestir el cuerpo (Capítulo IV); los sistemas de amplificación del sonido y las redes instaladas para jugar (Capítulo V). Cada uno de estos objetos participa en la “constitución, estabilización y dinamización de lo social” (Santoro Domingo y Romero Bachiller, 2020: 330) y, por tanto, en prácticas específicas de marcaje racial. No se trata de entender la tecnología (y los objetos) como extensiones de los sentidos humanos (McLuhan, [1964] 2003), sino las experiencias afectivas y sensoriales como parte de un complejo sociotécnico (Latour, 1993). Por eso, la racialización atraviesa la corporalidad y excede los cuerpos. Espacio, cuerpos, objetos, animales, etc. se ensamblan para generar efectos de racialización.

El cuerpo humano no puede percibir toda la información que su entorno le provee. No puede escuchar ciertas frecuencias sonoras o ver todas las formas de la luz. Sin embargo, sí existe tecnología que amplía y reconstruye nuestras posibilidades sensoriales y su sola existencia desdibuja las fronteras entre lo cultural, lo natural y lo tecnológico (Haraway, 1995). Si se tiene en cuenta que el aparato sensorial de la raza implica que el cuerpo humano se ve afectado emocional y sensorialmente por otros cuerpos, es apenas lógico suponer que esa afectación también deviene de su interacción con objetos y tecnologías (Latour, 2008).

En cada barrio popular⁵ de Madrid hay tiendas llamadas “chinos”, locutorios atendidos mayoritariamente por personas latinoamericanas, pakistaníes, bangladesíes, “formas gitanas” o

retar la presunción de que la raza “es siempre visible y autoevidente en la superficie del cuerpo. Contrario a eso, él iluminó el proceso constitutivo a través del cual la raza se hace visible y perceptible a través de prácticas que dan relevancia a ciertas características físicas, saturándolas con significados sociales” (Sekimoto, 2018: 89. Traducción propia).

⁵ Lo popular será definido aquí como una etiqueta asignada desde los discursos estatales, civiles y académicos a ciertos espacios de la vida cotidiana, a partir de la cual serán administrativa y simbólicamente diferenciados. Es necesario aclarar que más allá de su referencia a la clase social, en lo popular se disputan de tres ejes semánticos: a) lo popular como subalterno contrapuesto a lo hegemónico (Vilas, 1996), b) lo nacional-popular (Rabotnikof y Aibar, 2012) y, c)

andinas de estar en los parques, *salsódromos*, wiphalas, esquinas típicamente habitadas por jóvenes dominicanos negros, canchas donde se reúnen hombres “africanos”. En Cartagena, por su parte, los barrios populares pobres son mayoritariamente negros, mientras los barrios de estratos socioeconómicos altos son habitados abrumadoramente por cuerpos blanco-mestizos. Las casas más grandes y mejor construidas en los barrios populares son de personas negras originarias del palenque de San Basilio. En las casas hay sistemas de sonido que llenan las calles de músicas antillanas y africanas. Cada día aumenta el número de mujeres negras que usan el pelo afro suelto o en trenzas. Hay zonas de los barrios pobres habitadas exclusivamente por personas migradas de Venezuela, también están las playas, los caños y las lomas donde viven los “negritos”. Encontré, en ambas ciudades, una discusión cotidiana sobre las diferencias “naturales” y las posibilidades de relacionamiento entre la gente que habita los barrios populares.

Cartagena y Madrid son lo que Avtar Brah (2011) llamaría *espacios diaspóricos*: lugares en que la experiencia cotidiana, los conflictos y las interacciones en general están asociados a las consecuencias sociales de las diferentes diásporas. Múltiples flujos poblacionales originados por diversas diásporas instalan una tensión identitaria particular que excede los límites geopolíticos de los Estados nación. Los sectores populares de Cartagena y Madrid son espacios diaspóricos debido a la copresencia cotidiana de múltiples esquemas sensoriales, experiencias emocionales y redes de artefactos en disputa vinculados a relatos identitarios. Según Avtar Brah, “el espacio de diáspora es el punto en el que se discuten las barreras de inclusión y exclusión, de pertenencia y otredad, de ‘nosotros’ y ‘ellos’” (2011: 240). En estos barrios se presenta una tensión explícita entre quienes se consideran habitantes legítimos de la ciudad y quienes son percibidos como ‘de afuera’ o ‘extranjeros’. Al tiempo, son espacios en que se disputa la definición de un *nosotros* en relación con la exterioridad material y simbólica del resto de la ciudad (Torres Carrillo, 2001).

Entender los sectores populares de Madrid y Cartagena como espacios diaspóricos aquí no supone que su condición de diáspora elimine los esencialismos ligados a la raza, la nación o la cultura. Al contrario, se utilizará el término precisamente para connotar el movimiento conflictivo y contradictorio de posibilidades identitarias múltiples atravesadas por la noción de raza y nación: sus conflictos y solidaridades, sus fronteras semiótico-materiales internas. Todo esto, para poder

lo popular como cultura (García Canclini, 2004). Los tres ejes semánticos se superponen y se jerarquizan de acuerdo con la situación, lo que exige definir el concepto en arreglo a los contextos temporales y espaciales en que es usado. No obstante, en este juego semántico de superposiciones y entrelazamientos, la categoría de lo popular nunca halla obturada la referencia socioeconómica a la clase (Soul, 2010).

dar cuenta de cómo se producen los cuerpos, los grupos y los espacios en términos raciales e intentar situar políticamente las implicaciones de esa producción hoy. Aquí espacios diaspóricos no es una categoría topológica descriptiva, sino el reconocimiento de que estos sectores populares se configuran a partir de la diáspora como característica central de la experiencia socioespacial cotidiana, esto es, como condición y proceso social.

Los límites semánticos de la diáspora incluyen su uso metafórico clásico de dispersión de la “semilla del padre” fruto de un evento traumático, en referencia directa a la historia del sufrimiento judío (Sorj, 2007), pasando por la condición transcultural múltiple y el estado de consciencia que se suponen derivadas del éxodo forzado de población del continente africano para su esclavización (Gilroy, 1993). En sus usos más recientes, también se incluyen las diversas formas del exilio, la expropiación, la expatriación y las migraciones masivas relativamente voluntarias o impuestas a que asistimos actualmente. Pero frente a la idea de migración, la diáspora como herramienta analítica posee mayor complejidad en tanto que no se funda en el movimiento bidireccional ir-volver.

El término se ha convertido en una puerta de entrada a la reinterpretación de procesos migratorios contemporáneos, ya no como itinerarios unidireccionales de una nación autocontenida a otra, sino como una forma múltiple y superpuesta de experiencia socioespacial que funda zonas de impureza identitaria y que confronta los grandes relatos de pertenencia de los Estados nación modernos (Lie, 1995). Es la postura de Said (2018) al escribir sobre las formas culturales mixtas e impuras como fuerzas con capacidad para resistir las construcciones hegemónicas imperialistas. También es la postura de Gilroy (1993) al insistir en el potencial subversivo y crítico de la diáspora en sus formas de producción intelectual y artística.

La diáspora como herramienta conceptual tiene, cuando menos, cuatro potencialidades para esta investigación: a) supera el binario establecidos/marginados; b) supera la dicotomía socioespacial de la partida y el retorno; c) visibiliza la tensión entre relatos nacionalistas y formas identitarias porosas; y d) permite insertar las emociones como categoría de la experiencia situada en esa tensión. Por eso, en adelante se nombran los sectores populares de Cartagena y Madrid estudiados aquí como sectores populares diaspóricos, pero hay que tener en cuenta que no se está haciendo referencia estrictamente a la misma experiencia socioespacial porque cada espacio diaspórico y cada diáspora presentan su especificidad. Tanto en Cartagena como en Madrid, veremos, esa transespacialidad se constituye en la experiencia cultural desde la que se habitan los

sectores populares y se relatan las identidades: la experiencia de un lugar desde los lazos, los intercambios materiales y los conflictos sensoriales y emocionales. Pero también desde una memoria de otros lugares y una disputa por el espacio vivido cotidianamente. La diáspora se construye como concepto más allá de la dicotomía socioespacial de la partida y el retorno. Esta dicotomía –propia de los estudios migratorios en que se identifica un Estado expulsor y un Estado receptor– construye los espacios como cartografías autocontenidas que responden a las fronteras administrativas y a los límites territoriales de los Estados nación. Frente a esto, la categoría de diáspora superpone una especie de *transespacialidad*. El concepto de espacios diaspóricos permite superar la dicotomía establecidos/marginados (Elías y Scotson, 2016). Esto quiere decir que la diáspora nos sitúa más en las formas de articulación y desarticulación identitarias que conforman los sectores populares de las ciudades en estudio. Como veremos más adelante, en estos espacios las diferenciaciones sociales que tienen lugar exceden la dicotomía, planteando ‘taxonomías’ sociales mucho más sofisticadas. Frente al concepto de diáspora, el de espacio diaspórico incluye el contrapunteo de diferentes genealogías espaciales de articulación y diferencia.

Entonces, usaré la categoría con precaución y valiéndome tanto de su uso clásico para nombrar la diáspora negra, como de su uso contemporáneo que designa los actuales desplazamientos masivos de población latinoamericana, asiática y africana a países de Europa y a Estados Unidos: Cartagena configurada a partir de la diáspora africana y Madrid configurada a partir de diásporas múltiples más recientes. Pero, más que entenderlas como dos momentos diaspóricos en una historia lineal de diáspora colonial y diáspora poscolonial, serán analizados como dos espacios diaspóricos contemporáneos: ambos son presentes diaspóricos y, por eso, funcionan como marco para la comprensión de la racialización en comunidades locales profundamente diferentes, que no independientes. La selección de sectores populares diaspóricos tiene que ver con el número total de habitantes ‘llegados’ y sus descendientes, donde la población diaspórica es significativa no solo en número, sino en cuanto al papel central que cumple en la configuración de la infraestructura urbana, la vida cotidiana y la acción colectiva en clave racial. Me centraré entonces en dos contextos locales específicos. La Cartagena afrodiaspórica vista desde el barrio Nariño en la particularidad de sus flujos con San Basilio de Palenque, reconocido como el primer pueblo negro libre de América. La Madrid diaspórica que asiste a movimientos poblacionales contemporáneos transnacionales. Estos dos contextos permitirán revisar la relacionalidad y la contingencia de los procesos contemporáneos de racialización en los espacios

urbanos. Ambos contextos también posibilitarán reconstruir un análisis de las narrativas sobre lo ‘autóctono’ en las ciudades contemporáneas. Se complejizará así la idea de la cartageneidad negra y la madrileñidad blanca, reconstituidas ambas en los laberintos de la producción racial de las identidades a partir de múltiples cruces de fronteras, en medio de disputas políticas y civiles sobre el derecho a espacios de habitación y pertenencia.

Estas tensiones no son anecdóticas. La forma cotidiana de los conflictos raciales e identitarios dentro de los barrios populares dialoga con aspectos a nivel estructural e histórico. Eventos como la constitución de organizaciones multilaterales trasnacionales, el aumento del uso de las redes sociales digitales, los neoconstitucionalismos, la pandemia de la Covid-19, las movilizaciones sociales, el ascenso político del fascismo a nivel mundial, los conflictos internos o la crisis del Mediterráneo imprimen especificidades a las formas más ordinarias de sentir la racialización.

Por ejemplo, con la entrada en vigencia de la Ley Orgánica 4/2000 –conocida popularmente como la “ley de extranjería”–, la llamada crisis del Mediterráneo y el ascenso de la ultraderecha como partido político en España, las detenciones policiales por perfil racial y las agresiones racistas en las calles de los barrios han aumentado. La Constitución de 1991 en Colombia supuso, entre otras cosas, un proceso de “etnicización” de las categorías analíticas utilizadas para estudiar a los grupos sociales racializados (Cunin, 2003) y de los modos de autorreconocimiento racial. La reconfiguración de la ciudadanía en Colombia adquirió carácter multicultural y pluriétnico con la constitución de 1991, que atribuye condición de alteridad cultural a los grupos sociales no blancos. El reconocimiento constitucional como etnias de los grupos no blancos en Colombia supuso no solo la ampliación de sus derechos políticos, sino también un cambio en el estatus y la adquisición de capacidades para la acción colectiva. El paso de razas a etnias en la Constitución no es únicamente una corrección nominal, sino una transformación potencial en la relación ciudadanos-Estado⁶. Todos estos eventos tienen efectos en la experiencia y en los modos de sentir la ciudad:

⁶ Partiendo de las disputas que significaron estas dos transformaciones discursivas, políticas y sociales, en Colombia coexisten actualmente tres tendencias marcadas de los estudios de raza, a saber: los enfoques afrocolombianos, los estudios economicistas y las perspectivas críticas. La reconfiguración del *status* de las comunidades racializadas en su relación con el Estado que sobrevino con la Constitución de 1991, junto al movimiento nominal que supuso (de lo racial a lo étnico) atribuyó a la idea de raza un potencial de separación cultural, e implicó la constitución de un área de estudio abocada al descubrimiento de ‘huellas de africanía’ en la población ‘afrodescendiente’ de Colombia. La dialéctica entre la construcción nacional y los derechos de las minorías (Kymlicka, 1996) a partir de la constitución del 91 trajo a la investigación social una nueva categoría de análisis: lo étnico. “La etnicidad, en tanto que nueva categoría, se convierte en un objeto que legitima un análisis científico específico y que da lugar a los estudios afrocolombianos.” (Cunin, 2003: 55).

cómo usar el espacio público, dónde sentarse al entrar al metro, qué sentir en una clase. De acuerdo con Gilroy (1993), la racialización es un fenómeno que vincula los significados del mundo de la vida con la forma en que se estructura la vida en sociedad.

De este modo, la racialización no es solamente un sistema de opresión, sino un ensamblaje de experiencias sensoriales con “textura, movimiento, ritmo, temperatura y peso” (Sekimoto y Brown, 2020: 3) que afecta emocionalmente a los actores sociales. Los marcajes raciales *se sienten*. La categoría marcaje refiere a la asimetría entre los términos de una diferenciación, reconociendo una relación jerárquica entre ellos. Al término marcado de un sistema de diferenciación se le asignan los valores negativos, mientras el término no marcado se percibe como un punto neutro desde el que lo demás es medido⁷.

Aquí uso la categoría “blanco” para referirme al término no marcado del sistema racial; es decir, a una posición social que ha sido despojada de su carácter racial a través de prácticas y discursos. En esta tesis, blanco/a identifica a las personas definidas y percibidas como blancas en la sociedad mayoritaria. Lo uso así, aunque entiendo que la categoría no es una entidad cerrada, ni libre de contradicciones. En el capítulo V discutiré más ampliamente sobre la posición social de blanquitud y sus procesos de desracialización.

Reservo la categoría “no blanco/a” como término racial marcado. Con esta etiqueta me referiré al cúmulo diverso, conflictivo y no reductible de personas percibidas y definidas como portadoras de su raza. En esta investigación en concreto, para Cartagena, la categoría no blanco/a contiene a las personas negras cartageneras, cimarronas palenqueras y, en general, a la población

⁷ La idea de *markedness* –marcaje– de James Jákob Liszka (1989) será utilizada aquí para situar el carácter de esas marcas iterables en lo que respecta al proceso de racialización. Este autor analiza secuencias narrativas de mitos para concluir que los términos de una oposición se construyen a partir de la no equivalencia intrínseca entre sus componentes, definida por la ausencia o presencia de algunas características, la asignación del carácter de normalidad o anormalidad y la valoración de los polos como simples o complejos. El término no marcado, se presenta como lo normal o normativo frente al término marcado, que adquiere su significado a partir de la ausencia en el término no marcado. De este modo, como parte del proceso de asignación de sentidos sociales, culturales y lingüísticos, el término marcado en una oposición tiene los valores de anormalidad, complejidad y ausencia de características deseables o preferibles. En términos del aparato sensorial de la raza y la red de artefactos con que se ensambla, existe en la interacción cotidiana modos de percepción afectiva y sensorial que iteran las diferencias oposicionales (una valoración positiva de los cuerpos percibidos como blancos frente a aquellos percibidos como no-blancos, por ejemplo). Sacar la teoría del marcaje de lo plenamente discursivo y situarla en la dimensión socioespacial es una suerte de estrategia semiótica que me ayuda a: (1) enlazar los procesos de significación racial con las corporalidades y los objetos, y (2) ponerlos en relación con los artefactos del discurso público. De esta forma, la raza es un aparato semiótico-material (Romero Bachiller, 2006), por lo que la construcción de significados raciales nunca es un proceso únicamente discursivo, sino encarnado y experimentado.

habitante del barrio popular que no ocupa la posición social de blanquitud en el contexto local. Mientras que, para Madrid, la categoría abarca personas negras africanas, afrodescendientes españolas, árabes, musulmanas, gitanas, latinoamericanas y latinodescendientes.

Soy consciente de que circulan otras categorías aglutinadoras: personas de color, racializadas, BIPOC⁸, etc. Las palabras que usan los grupos sociales marginalizados se confrontan y negocian permanentemente (DiAngelo, 2021: xvii). Sin contar con las diversas formas en que las personas no blancas han sido llamadas en el transcurso de su vida, las palabras que usamos para describir nuestra posición racial cambian todo el tiempo. Organizaciones sociales, artistas e intelectuales redefinen los nombres bajo los que se autopresentan. Yo misma he pasado de identificarme con el apelativo *morena* (aceptando felizmente la desmarcación de la negritud que me daba el hecho de haber accedido a la universidad), a presentarme como *mujer negra*.

En el naciente debate sobre racismos en Madrid, el adjetivo racializada/o, utilizado por voceros de organizaciones sociales antirracistas e intelectuales, ha irrumpido en el discurso público para abarcar una amplia gama de experiencias de racialización diversas. Activistas negros, latinas, musulmanes, gitanas, afrodescendientes, migrantes, se presentan como población racializada: una palabra que a la vez engloba todas esas posiciones de la escala racial, diferenciándolas de la posición de blanquitud y sus privilegios. La categoría no está libre de debates y negociaciones. En 2020, esta palabra fue el foco de un debate en medios de comunicación y redes sociales en España. La directora general para la Igualdad de Trato y Diversidad Étnico Racial del Ministerio de Igualdad –una mujer blanca– renunciaba al cargo por presiones de ciertos sectores de la opinión pública para dar paso a Rita Bosaho: española y negra. El mensaje en Twitter de la directora saliente, miembro de la coalición de izquierda Unidas Podemos, fue: “Hemos reorganizado el equipo de este Ministerio para que haya una presencia visible de mujeres pertenecientes a *colectivos racializados*. Eso significa que no asumiré la Dirección General” (Villena, 2020). Para algunos, es una etiqueta que pone de relieve estructuras de injusticia social en clave racial (Gerehou, enero 17 de 2020). Para otros, contribuye a la desracialización de la blanquitud y a seguir presentándola como una posición libre de contenidos raciales, neutra.

La dupla blanco y no blanco encierra también su propio dilema. Reducir a una sola categoría grupos sociales tan diversos tiene el riesgo de invisibilizar las diferencias entre sus experiencias

⁸ Sigla anglosajona que significa *Black, Indigenous and People of Color*. En español: negros, indígenas y personas de color.

sensoriales y afectivas de racialización. La experiencia de un hombre negro migrado desde Senegal que atravesó el mar Mediterráneo en una patera y ahora es detenido constantemente por la policía en la calle es profundamente diferente de la de una mujer palenquera dedicada a los servicios gastronómicos en una ciudad turística como Cartagena. Sin duda, hay continuidades y similitudes entre esas dos experiencias. Aquí espero poder matizar también sus particularidades. Al hablar de estos matices de la experiencia con una mujer chilena habitante de Carabanchel en Madrid, ella atribuyó las particularidades a la relativa cercanía con los ideales de la blanquitud:

hay compañeras [latinoamericanas] que a lo mejor tienen otro fenotipo, son más marrones y, por ejemplo, eran de clase alta y vinieron ya [a Madrid] con un NIE [documentos de identificación en regla]. Entonces como que a lo mejor a ellas no les ha afectado el racismo institucional como me ha afectado a mí que tengo la piel más clara y no tengo rasgos tan indígenas (Mujer racializada. 28 años. Vocera).

Pero las diferencias entre esas experiencias de racialización no radican únicamente en la relativa lejanía con el cuerpo ideal de la blanquitud. El género, la clase, las prótesis corporales, el trabajo, la formación, los marcos legales y políticos, la situación, el lugar, el recorrido biográfico propio: todos estos aspectos intervienen también en la multitud de formas distintas y sofisticadas en que la racialización se siente en la ciudad. Dicho esto, uso el término “no blanco” porque considero que enfatiza y señala las desventajas históricas y el sufrimiento añadido que se experimenta por el simple hecho de no ser blanco. Ciertamente es que la pertenencia a los diferentes grupos sociales no blancos no es estable, sino que viene a ser el resultado de prácticas colectivas, cercanía con determinados objetos, sistemas discursivos y eventos históricos.

Por todo lo anterior, en esta tesis me pregunto por aquello que, en operaciones de filtrado y limpieza teórico-metodológicas (Ruiz Marcos, 2015), queda por fuera de los estudios sobre racialización –y más específicamente sobre racialización del espacio urbano– demasiado a menudo. Me pregunto por las potencialidades de visitar esas “sobras” que se siegan de las sociologías de la racialización: lo afectivo, lo sensorial y lo material.

Al analizar las prácticas cotidianas en que esas sobras toman lugar, tal y como lo postuló Annemarie Mol (2002), las experiencias de la racialización se multiplican: el cuerpo, la academia, la política, las imágenes, los objetos, la tecnología, las leyes, los muros, la ropa, se convierten en un conjunto relacional que hace que las prácticas de racialización en cada contexto local varíen. El

objetivo central de la tesis será analizar cómo se siente la racialización del espacio urbano en los barrios populares de Cartagena y Madrid.

El marco de análisis de este trabajo retoma los aportes clásicos y contemporáneos de los estudios sensoriales (Sabido Ramos, 2019, 2016; Vannini *et al.*, 2012), los estudios afectivos (Hochschild, 1979) y las sociologías pragmáticas (Mol, 2002; Latour, 2008; Santoro Domingo y Romero Bachiller, 2020) para relacionarlos con categorías de los estudios poscoloniales de la racialización (Brah, 2011; Ahmed, 2007). Con esto, se formula un nexo posible entre las sociologías culturales y las sociologías de la raza: una aproximación fenomenológica a la racialización urbana que la revela como un proceso de construcción y disputa semiótico-material de modelos sensoriales diferenciados (Classen, 1990) y como una experiencia emocional de la ciudad con particularidades y continuidades significativas en los cuerpos no blancos.

Esta investigación, tanto en su forma de diario de campo como en su formato de tesis, está atravesada por múltiples experiencias afectivas propias, ajenas y colectivas. También está llena de descripciones de situaciones experimentadas personalmente, conversaciones mantenidas con otras personas y prácticas presenciadas durante el período comprendido entre febrero de 2020 y febrero de 2021. Esas descripciones incluyen los olores y las experiencias táctiles (Capítulo III), el intercambio de miradas (Capítulo IV), los conflictos sonoros (Capítulo V) y las posibilidades motoras del cuerpo (Capítulo VI). Centrándose en estos aspectos sensoriales de la experiencia de racialización, este trabajo pretende insertarse en las discusiones de las tradiciones sociológicas y antropológicas clásicas (Hochschild, 1990; Simmel, [1907] 2014; [1908] 2017; Fanon, [1952] 2009; Classen, 1992; Hall, 1990; Scheff, 1988) y contemporáneas (Ahmed, 2015; Howes, 2014; Bericat, 2012; Sabido Ramos, 2020; Obasogie, 2014; Sekimoto, 2018) que abordan la percepción como elemento relevante para la acción, la estructura y el cambio social.

La investigación se llevó a cabo a través de una etnografía sensorial (Pink, 2009) –una práctica metodológica crítica que combina el ver y el oír de la investigación clásica con otras formas sensoriales– atravesada por mi incorporación como investigadora negra en las dos ciudades de estudio. La información fue construida a partir de interacciones en el campo y del registro de veintinueve horas de entrevistas en profundidad a habitantes no blancos y voceros de organizaciones antirracistas de sectores populares de Cartagena y Madrid. En paralelo, realicé una revisión de la prensa local y construí un corpus de imágenes de circulación masiva. Desarrollo este estudio centrándome en la racialización en la interacción cotidiana, pero exploro su relación con

otros ejes analíticos (el discurso público –político, periodístico y publicitario–) y de diferenciación social (clase, género y edad), siguiendo la línea de los estudios interseccionales de la racialización (Ahmed, 2015; 2007; Anthias, 1992; Davis, 2004; Crenshaw, 1993) en los que se analizan los ejes de diferenciación social de la raza no como posiciones de subalternidad acumulativas, sino como un nudo intrincado desde el cual la raza se pone en acción formas concretas de sentir.

El principal resultado de este abordaje es que la racialización del espacio urbano es un conjunto de prácticas cotidianas vinculadas a discursos de circulación masiva que se experimentan como una disputa de esquemas sensoriales y afectivos jerarquizados. Las marcas raciales son una materialidad construida y naturalizada sensorial y afectivamente que organiza el espacio urbano y la experiencia de la ciudad.

Los elementos y situaciones que componen esta disertación fueron seleccionados de entre otros muchos que también tomaron lugar durante el trabajo de campo, pero que no son abordados aquí por las limitaciones del formato de tesis doctoral, la celeridad de los tiempos en la academia y los límites de paginación. Más allá del reconocimiento de las relaciones de poder coloniales existentes entre el Estado español y Colombia, no compartiré líneas específicas que reconstruyan esas relaciones, aunque sí se podrá rastrear como subtexto dado por sentado en el análisis de sus implicaciones en la racialización contemporánea. La situación de colonialidad/poscolonialidad será enunciada como un hecho ya documentado abundantemente por estudios decoloniales y poscoloniales. No pretendo insistir en la relación colonial histórica que vincula los Estados nación colombiano y español. Ya diversos estudios históricos, sociológicos y antropológicos han señalado que la construcción de Estados de bienestar en países europeos como España ha sido posible gracias a la expropiación y explotación de territorios como Cartagena de Indias, con la que se instauró un sistema mundial de jerarquías socioraciales⁹ (Segato, 2007; Quijano, 1999). Aquí la puesta en

⁹ El señalamiento de la causalidad única una vez identificado el punto de origen y la reproducción de la estructura colonial enriquece poco el desentrañamiento de la filigrana racial actual y sus intentos de desmantelamiento. Estudios de perspectiva decolonial conceptualizan la temporalidad de forma teleológica (eventos pasados siendo la causa final de eventos presentes), asumiendo que las circunstancias locales están explicadas únicamente por causas sistémicas. Esto neutraliza la agencia de los actores sociales que, en efecto, son capaces de evaluar las estructuras, elaborar la historia colectiva y tomar posiciones (Sewell Jr., 2004). Por eso, siguiendo la conceptualización de la *eventful temporality* de William H. Sewell Jr., entiendo los procesos de racialización en términos de eventos temporales que afectan el curso de acontecimientos posteriores, temporalidades heterogéneas –por lo tanto, “causalidades” o aspectos heterogéneos que entran a participar– y contingencia global. Dicho esto, la cuestión no estriba en negar el origen colonial de la idea moderna de raza, sino en orientar la atención a la racialización como un proceso también microsociológico, constitutivo de nuestro tiempo que se inserta en un recorrido histórico de temporalidades heterogéneas y que mantiene especificidades que atañen a los contextos locales y a la agencia de actores sociales.

común de los sectores populares de Cartagena y Madrid es mucho más contingente. Parte del reconocimiento de tres criterios metodológicos centrales, por lo general apartados en las versiones tamizadas de la investigación social (Gunaratnam, 2003): el propio recorrido biográfico en relación a la historia colectiva, las propias trayectorias migratorias y los intentos propios de anudar un relato identitario relativamente coherente. Vistos en su conjunto, esos tres rasgos de mi experiencia vivida condensan una condición diaspórica. Y es precisamente eso lo que me anima a usar esta categoría como herramienta analítica para pensar dos ciudades que dan una primera impresión de disimilitud.

Un segundo elemento no abordado detalladamente –fuera de menciones contextuales puntuales– es la relación entre racialización y Covid-19 en Cartagena y Madrid. Aunque la información construida para esta tesis es abundante en relación con este tema, su abordaje detallado implicaría una investigación en sí misma que será trabajada en otro momento. Aquí me limito a presentar la Covid-19 como trasfondo de las experiencias descritas y los análisis realizados.

Finalmente, esta tesis no tiene pretensiones teóricas, más allá de los temas que han sido tratados en esta introducción. En vez de pretender encontrar una verdad universalizable y demostrable sobre la racialización, este trabajo busca aportar una variedad de experiencias diferenciadas espaciotemporalmente, esperando que puedan revelarse continuidades y discontinuidades sobre la manera en que operan los procesos de producción de cuerpos, grupos, lugares y objetos en clave racial. Desde aquí se comparte el esfuerzo de toda una tradición emergente de estudios raciales que se mueven de lo macro –historia, teoría sociológica, sociología del derecho– a un entendimiento micro de los procesos que racializan el espacio urbano –experiencia, percepción sensorial, emociones, objetos ordinarios de la vida cotidiana–. De esta forma, se ofrece información cualitativa –relatos, testimonios, escenas vividas, memorias, imágenes– que pone de relieve elementos de la racialización no suficientemente estudiados. Esto no es más que una manera de hacer público y analizable lo que previamente había sido delegado a la esfera de lo privado, lo subjetivo –la mayoría de las veces tomado por inexistente o improbable–.

Dicho lo anterior, he dividido esta tesis en tres secciones que suman seis capítulos. Los capítulos surgen de diferentes situaciones que vincularon la experiencia de las personas entrevistadas con mi propia experiencia biográfica y de investigación tanto en Cartagena como en Madrid. En la primera sección se enmarcan los casos de estudio: sectores populares diaspóricos de Cartagena en el primer capítulo y de Madrid en el segundo. Además, se plantea la discusión sobre

la racialización en sectores populares diaspóricos. Más que una disquisición teórica, se trata de un recorrido sensorial por los sectores de estudio que permite recontar la relación entre espacios diaspóricos, objetos y marcajes raciales de cuerpos y lugares. La segunda sección entra en materia: el continuo cuerpo-objeto-lugares toma relevancia. El tercer capítulo revisa la disputa sensorial en la racialización del espacio focalizada en los olores y el tacto de Cartagena, el cuarto capítulo aborda los juegos de miradas en la experiencia de la ciudad en personas no blancas de Madrid y, finalmente, el quinto capítulo reconstruye la relación de los paisajes sonoros de Madrid y Cartagena con la racialización de cuerpos, objetos y lugares. Tal y como asegura Hochschild, “cada faceta es distintiva, aunque algunas aparecen en el territorio de otras” (2008: 21); por eso, cada sección temática tiene su especificidad y su distinción, pero como es de esperarse se encontrarán superposiciones inevitables. He dejado estas apariciones de líneas temáticas en el territorio en que predominan las otras, además de por su inevitabilidad, por su capacidad de parir una narrativa impura y polifónica.

La tercera y última sección contiene el sexto capítulo. Allí se retoman los relatos sobre la blanquitud que circulan entre las personas no blancas, proponiendo que la distinción blanco/no blanco se encuentra en la base de la jerarquía racial. Este capítulo vuelve sobre el carácter racial y étnico de la blanquitud situando las estrategias de desracialización –desmarcación– que esta posición racial ha recibido de manera histórica y contingente.

Antes de empezar, es importante advertir que entre un capítulo y otro he situado lo que he llamado *interludios*: fragmentos de mi diario de campo que corresponden a jornadas de la etnografía llevada a cabo entre febrero de 2020 y febrero de 2021 tanto en Madrid como en Cartagena. Por su carácter narrativo y situacional, cada interludio funciona como la aparición de una escena que toca, de manera plural, los tópicos de los capítulos que le rodean, pero también abre múltiples aristas que resaltan la complejidad de los procesos de racialización en las ciudades. Cada interludio está acompañado de una ilustración en blanco y negro que pretende aportar al objetivo de que estos textos funcionen como una pausa del lenguaje analítico.

Así ordenada, esta tesis soporta diferentes rutas de lectura. Para aquellos interesados en acercarse a la racialización en Madrid, el texto da inicio en el segundo capítulo y continúa por los capítulos cuatro, cinco y seis. Para quienes prefieren centrarse en las experiencias de racialización en Cartagena, la ruta de lectura empezaría por el primer capítulo y seguiría con los capítulos dos, cinco y seis. Por supuesto, también se pueden leer los interludios de manera independiente.



Este trabajo es un modo de acercarse a las maneras ordinarias en que esas experiencias se repiten día tras día. Pero también es un recorrido sensorial por los orgullos, los miedos, las alegrías, las incomodidades, los dolores, los deseos, las rabias, las risas, las repulsiones y las vergüenzas mías y de habitantes de barrios populares que decidieron contarme cómo se siente la racialización.

CONSIDERACIONES ÉTICAS

El trabajo de campo que dio como resultado esta tesis fue realizado del 1 de febrero de 2020 al 1 de febrero de 2021 durante la crisis sociosanitaria producida por la Covid-19. En este marco, tuve acceso a los espacios de encuentro de diversas organizaciones antirracistas y comunitarias tanto en Madrid como en Cartagena, durante el mes y medio anterior a la declaración de las cuarentenas obligatorias y, posteriormente, durante las reaperturas graduales y esporádicas que los estados colombiano y español propusieron en sus territorios. El acceso a esos escenarios se realizó con las medidas de seguridad recomendadas por la OMS y teniendo en cuenta las limitaciones impuestas por los gobiernos. Las entrevistas en profundidad fueron cara a cara solo cuando podía garantizar los cuidados requeridos, esto es, cuando podían ser realizadas al aire libre, guardando una distancia de seguridad de dos metros, con cubrebocas y lavado de manos constante. Tanto en los momentos en los que no se podía garantizar la apropiada ejecución de las medidas (las personas a entrevistar tenían patologías de riesgo o edades avanzadas), como durante las cuarentenas obligatorias en ambas ciudades, las entrevistas presenciales se transformaron en entrevistas por videollamada, telefónicas y epistolares. Cabe señalar que durante el trabajo de campo me realicé la prueba PCR para detectar Sars-Cov19 en múltiples ocasiones, obteniendo siempre como resultado: negativo.

En cada caso, el acceso a los escenarios del campo estuvo atravesado por mi posición de estudiante doctoral respaldada por instituciones latinoamericanas y europeas. En el caso específico de Cartagena, la condición de mi familia como vecinos históricos del barrio Lo Amador, situado al lado del barrio Nariño, permitió que el acceso a las situaciones descritas y las entrevistas realizadas estuvieran mediadas por la familiaridad, las relaciones vecinales cercanas y la cotidianidad de un espacio de vida compartido a través de los años.

Tanto a la gente que entrevisté como a aquella con la que mantuve conversaciones informales, se les garantiza anonimidad en esta investigación, por lo cual los nombres de las personas han sido cambiados por seudónimos, en la mayoría de los casos escogidos por ellos/as mismos/as. Las situaciones y lugares son descritas con este mismo cuidado, aun cuando el nombre de los barrios y distritos de Cartagena y Madrid no han sido modificados.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Para conseguir el propósito de esta investigación, se llevó a cabo una etnografía sensorial (Pink, 2009; Stoller, 1997) que estuvo atravesada por mi incorporación como investigadora negra en las dos ciudades de estudio. Esto produjo una amplia variedad de relatos de la experiencia y descripciones profusamente sensoriales del espacio, registradas en un diario de campo y en veintinueve horas (29h) de entrevistas grabadas en audio. Se realizaron específicamente treinta (30) entrevistas en profundidad a habitantes de barrios populares y a voceros de organizaciones antirracistas en Cartagena y Madrid. En paralelo, se realizó una revisión de la prensa local en ambos casos, así como la construcción de un corpus de imágenes fotográficas, publicitarias y propagandísticas. Esto, con el ánimo de confrontar la experiencia sensorial cotidiana con los discursos de circulación masiva.

Todas estas prácticas de investigación se emplearon teniendo en cuenta que aquello a través de lo cual se construyen los casos y la información es en sí mismo una situación social y un ejercicio de intercambio simbólico (Ruiz Marcos, 2015; Ortí, 1999). Además, estas prácticas fueron escogidas en consonancia con la perspectiva fenomenológica de esta investigación de corte cualitativo. Los métodos aplicados en Cartagena y Madrid, así como la delimitación de los casos de estudio no responden a criterios equiparables, toda vez que esta no es una investigación positivista comparativa. Los criterios de selección de límites en ambos casos y de técnicas para el trabajo de campo fueron seleccionados durante la práctica misma de la etnografía y en virtud de situaciones contingentes, asociadas a la pandemia de la Covid-19, siguiendo el principio metodológico de las teorías del actor-red: “seguir a los actores” (Latour, 2008).

Aunque la investigación tomó información de otras fuentes, está enteramente basada en la perspectiva de los habitantes del barrio. De hecho, voceros y voceras de organizaciones sociales antirracistas entrevistadas también son habitantes de los sectores populares estudiados.

En Madrid, se realizó observación participante en los barrios de Embajadores/Lavapiés (Distrito Centro), San Isidro (Carabanchel), Puente de Vallecas, San Cristóbal (Villaverde) del 2 de febrero al 14 de marzo de 2020, fecha en que se declaró el Estado de Alarma en España, dando inicio a la cuarentena obligatoria. Durante ese tiempo, la etnografía de los barrios periféricos se centró en las plazas, parques, calles, transporte público, supermercados y otros espacios de uso cotidiano; espacios formativos y espacios de militancia antirracista y migrante. Con la cuarentena, el acercamiento a los distritos seleccionados para el estudio mutó hacia las conversaciones,

entrevistas telefónicas, y espacios virtuales de discusión y encuentro. Incluyendo el distrito Usera y Tetuán.

En Cartagena, la etnografía estuvo focalizada en un solo barrio, Nariño, debido a las limitaciones que la pandemia de Covid-19 supuso a mi llegada a la ciudad en octubre de 2020 y hasta febrero de 2021. Durante ese período, las prácticas metodológicas variaron en función de aquello que parecía posible para quienes participaron de la investigación: además de las entrevistas a profundidad, la observación participante y los paseos por el barrio, se realizó un ejercicio colectivo de fotovoz que se presenta en el capítulo I.

A continuación, se detallan algunas de las reflexiones metodológicas y epistemológicas que dieron forma a esta investigación, así: la etnografía sensorial y su relación con los matices autobiográficos en la descripción de situaciones; los escenarios etnografiados; los perfiles de las personas entrevistadas; el tratamiento de las imágenes y la revisión documental.

La suerte de verte así como te ves: entrada al campo

Una activista consagrada en la escena de los movimientos sociales de la ciudad y puso a mi disposición su red de contactos. Me dijo que estas personas seguramente me ayudarían abiertamente porque “tienes la suerte de ser...eh...bueno... no la suerte...digo... de verte así como te ves... porque si voy yo como mujer blanca a preguntar por esto quizá no me reciban igual”. Mis primeros informantes fueron voceros de organizaciones sociales antirracistas y migrantes cuyo foco de acción se concentra en los barrios periféricos de la ciudad: Lavapiés y Puente de Vallecas. Ellos me abrieron las puertas de sus asambleas. Desde allí pude contactar con habitantes de los dos barrios. En la cuarta entrevista –una que realicé a una mujer española negra– corroboré que esa generosidad, accesibilidad y apertura se debía en gran medida a mi cuerpo de mujer negra. Pero, mientras realizaba la etnografía en Madrid me di cuenta que esta no sería la única manera en que mi cuerpo intervendría de manera significativa en las situaciones de estudio (Diario de campo, 13 de febrero de 2020).

Mi primer encuentro fue en Vallecas. En la conferencia que una mujer negra estaba dando sobre cuerpo y barrios en un centro cultural. En ese lugar la gente no paraba de mirarme y de hacerme preguntas sobre la conferencia. Por estas experiencias es que dos cuestiones franquean el desarrollo del argumento en esta tesis: aquellas que Geertz (1989) denomina la cuestión de la firma

y la cuestión del discurso, ¿cómo intervienen en todo el entramado de mediaciones de la experiencia que entran en juego aquí?

En efecto, mi presencia autorial se encuentra explícita en la medida en que insisto en la autoubicación de mi cuerpo de mujer negra y mi experiencia biográfica en las situaciones de las que se extraen los relatos a analizar. Pero, lo que podría ser leído como saturación de autoría debe ser tomando, en realidad, como un elemento clave –analizable y analizado– en la comprensión de la racialización que se propone en esta investigación¹⁰. Esta decisión epistemológica y metodológica se basa en la idea de que “...solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva” (Haraway, 1991: 326). Esta perspectiva parcial pretende descentrar la visión como tecnología para la investigación de corte etnográfico.

Dicho descentramiento reubica a otros sentidos en las prácticas de investigación de tal manera que, en principio, el olfato y oído toman lugar en las descripciones de los lugares y de la experiencia. La propiocepción es otro de los sentidos que entra en juego en esta etnografía orientada sensorialmente: atender al sentido de la propiocepción obliga una reflexión sobre la propia experiencia emocional y sensorial en campo. Por esta razón, la etnografía presentada aquí tiene atisbos autobiográficos.

Esta decisión pretende, también, evitar la relegación de la presencia autorial a las piezas paratextuales de la tesis. Mi «incorporación» al trabajo de campo arrojó elementos esclarecedores sobre los mecanismos de construcción cotidiana de marcajes raciales. Como dice Jone Miren Hernández (2012 en citada en Gregorio Gil y Alcázar Campos, 2014): intentamos habitar en nuestras propias etnografías para entenderlas como experiencia relacionada con actitudes culturales presentes en la sociedad, y no como expresión del conocimiento abstracto, impersonal y descontextualizado. Como los contextos en las sociedades diaspóricas están profundamente

¹⁰ En la introducción a la autobiografía que publicó Angela Davis en 1974, con 28 años, mientras la autora explicaba las razones de su inicial reticencia a escribirla, aseguró: “si en un primer momento expresé cierta vacilación ante la idea de empezar a trabajar en una autobiografía, no fue porque no deseara escribir sobre los acontecimientos de aquella época y otros más generales durante mi vida, sino porque no quería contribuir a la tendencia ya ampliamente extendida de personalizar e individualizar la historia. Y, para ser totalmente sincera, mi propia reserva instintiva me hacía sentir más bien incómoda por estar escribiendo sobre mí misma. De modo que, en realidad, no escribí sobre mí misma. Lo que quiero decir con esto es que no medí los eventos de mi propia vida en función de su posible importancia personal. En su lugar, traté de emplear el género autobiográfico para evaluar mi vida conforme a lo que yo consideraba la significación política de mis experiencias” (Davis, 2016: 16). Este capítulo, como toda la tesis, no es una autobiografía, pero mi presencia autorial aparece bajo una premisa parecida a la de Davis: considerar la significación sociológica (y también política) de mis experiencias.

racializados, resulta vital que nuestras experiencias con los sujetos del estudio y las diferencias inscritas en nuestros propios cuerpos sean en sí mismas objeto de análisis (Strathern, 1991).

En lo que tiene que ver con la cuestión del discurso, este texto se trata de experimentaciones respecto de los vocabularios y los patrones argumentales utilizados. Por la naturaleza del análisis propuesto fue necesario presentar extensas transcripciones literales de los relatos de las personas entrevistadas, solo interrumpidas por momentos analíticos o reflexivos. Este hecho agudiza la forma visiblemente en palimpsesto de una investigación ya construida sobre una mezcla de tonos (reflexivo, analítico, narrativo) y escenarios etnográficos disímiles¹¹.

Los espacios de la etnografía

Tengo muchas notas en el diario de campo que recuentan situaciones al interior de los espacios académicos que habité en el transcurso de la realización de esta investigación. Decidí incluirlos como parte importante de las situaciones y escenarios etnografiados por varias razones. En primer lugar, porque me pareció conveniente para efectos de la investigación dar cuenta de mi incorporación a situaciones en donde la blanquitud se despliega como lo común. Siendo una investigadora predoctoral negra en Madrid, mi cuerpo resaltaba en salones de clases, salas de conferencias y centros culturales en que se debatía sobre pensamiento y acción social antirracista; incluso cuando en marzo de 2020 estos escenarios se transformaron en zonas virtuales de encuentro debido a la pandemia de la Covid-19. El modo en que mi cuerpo resaltaba en estos espacios resultó ser curiosamente muy parecido al modo en que lo hacía en el transporte público, los supermercados, los bares, las calles y las plazas de los barrios. Y tenía que contarlos por todo lo que aportaron esas experiencias a la interpretación de los procesos de racialización tanto en Cartagena como en Madrid.

En segundo lugar, porque cuando hacemos trabajo de campo, además de interactuar con las personas entrevistadas, investigadoras e investigadores predoctorales frecuentamos espacios

¹¹ Podrían añadirse dos cuestiones más: primero, la de los sustratos lingüísticos y extralingüísticos de la experiencia (Koselleck, 1993), esto es, ¿hasta dónde es posible una lectura comprensiva de la racialización en los sectores diaspóricos populares de Cartagena y Madrid, a partir de los mecanismos del contar utilizados por actores sociales no blancos?, ¿qué se queda afuera?; segundo, la cuestión de las referencias entre formatos narrativos. Esto se traduce en la pregunta por la intervención, en esa lectura comprensiva, de conexiones o cambios de clave estructurales entre los relatos de la experiencia cotidiana y los discursos de circulación masiva.

académicos y, sin embargo, los cortamos del registro final de nuestras investigaciones. Suelen aparecer solo en la sección de agradecimientos porque los consideramos, la mayoría de las veces, encuentros que se dan al margen del campo. Por supuesto el tema de esta investigación y el cuerpo de esta investigadora hacen que incluir los espacios académicos como lugares para la observación participante sea un movimiento apenas sensato. La costumbre de sacar los encuentros académicos de las notas de campo habla mucho de cuánto consentimos la forma tradicional de hacer investigación social, esto es, la clásica relación pretendidamente aséptica entre observador y observados. Sin embargo, ya Fanon ([1952] 2009) en el capítulo V de su libro *Piel negras máscaras blancas* anticipó las complejidades del intento de ocupar la posición de observador desde un cuerpo negro.

Esta particular forma de habitar el puesto de investigadora social es compleja porque el cuerpo negro resulta ser una posición social que no tiene garantizado su reconocimiento como sujeto que percibe. Contrario a eso, ha sido sistemáticamente considerado un «objeto entre otros objetos», tanto en la interacción cotidiana fuera de la academia como en gran parte de las prácticas teórico-metodológicas de las ciencias sociales¹². Esto sin mencionar que ya la posición de mujer haciendo investigación social está informando la interacción en espacios académicos a partir de la experiencia y el discurso científico acumulados históricamente que se nos situó en el lugar de las observadas.

Ser una investigadora negra en Madrid torna cuando menos metodológicamente defectuosa la pretensión de custodiar aquella clásica relación observador-observado en el afán de ocupar sin contradicciones ni deslizamientos la posición de quien observa. Entre otras cosas porque eso implicaría darle una centralidad exacerbada al acto mismo de observar, por encima de las demás formas de percepción e interacción que intervienen en las situaciones sociales. El tacto, el gusto, el oído y el olfato quedan afuera de esta metáfora relacional científicista (Puig de la Bellacasa, 2009), así como también las emociones (Hochschild, 1975).

Pero no pretendo simular aquí haber encontrado la forma de evitar esa asimetría observador-observado, ni haber conseguido en esta investigación un descentramiento absoluto de los regímenes visuales en ciencias sociales. Pero el intento de abordar esa complejidad es lo que me permite enunciar la tercera razón: incluir los escenarios académicos que habité durante mi trabajo de campo

¹² Bastaría con revisar los desarrollos teóricos clásicos de la antropología, la filosofía y la historia para corroborar el carácter de la imaginación de las ciencias sociales sobre la gente negra.

funciona como una explicitación de la *doble hermenéutica* que caracteriza toda investigación social (Giddens, 1982). Este movimiento metodológico me obliga a estudiar la racialización en sectores populares diaspóricos de Madrid y Cartagena al tiempo que reviso la relación entre las categorías académicas y los conceptos “laicos” cotidianos¹³ que informan la experiencia de racialización. Esto redundará en la reflexión sobre las dimensiones raciales que configuran los lugares desde los que se pretende construir conocimiento sobre la materia. Además, señala el hecho histórico de que el conocimiento experto abanderó la construcción discursiva de las categorías raciales modernas y legitimó por mucho tiempo las prácticas políticas y sociales que se desprendieron de ahí.

Dicho esto, la observación participante en Madrid fue realizada en tres escenarios: a) sectores populares de Madrid (parques, plazas, calles, transporte público, supermercados, etc.), específicamente el barrio Embajadores/Lavapiés y los distritos de Usera, Carabanchel, Tetuán, Villaverde y Puente de Vallecas¹⁴; b) Espacios formativos (universitarios y barriales, virtuales y presenciales) y c) espacios de militancia antirracista en barrios periféricos de Madrid. Por su parte, la observación participante en Cartagena se realizó en: a) el barrio popular Nariño, ubicado en la localidad Histórica y del Caribe Norte al suroriente de la ciudad (transporte público, tiendas, calles

¹³ Sobre la doble hermenéutica, en *El sentido común y la interpretación científica de la acción humana* Schütz (1974) asegura que las categorías de las ciencias sociales siempre versan sobre las categorías de pensamiento que informan la acción desde el sentido común; en esta medida, las categorías de las ciencias sociales para describir o comprender aquello que estudia son construcciones conceptuales en segundo grado. Sin embargo, Giddens (1982) en *Hermeneutics and social theory*, al contrario de Schütz, enfatizar en que el vínculo que la define no depende de si el actor social tiene la capacidad de entender los conceptos que usa quien investiga su conducta, sino de si quien investiga es tiene la capacidad de comprender los conceptos que informan el comportamiento del actor social. En cualquier caso, estamos ante una relación más bien dialógica. Giddens explica la doble hermenéutica como la imposibilidad de aislar la teoría social de su mundo-objeto/mundo-sujeto tal como se pretende desde el consenso ortodoxo de las ciencias naturales – incluyendo el consenso ortodoxo que existió en las ciencias sociales con la filosofía positivista y el funcionalismo–. Así, el reconocimiento de la doble hermenéutica para las investigaciones sociales implica ajustes metodológicos complejos que incluyen la reflexión sobre la relación entre el lenguaje ordinario, las formas de vida de que este hace parte y el lenguaje técnico de las ciencias sociales. La vigilancia del carácter dialógico de ese vínculo supone una reflexión detenida sobre el lenguaje teórico y metodológico, con la misma rigurosidad que atendemos a las formas del lenguaje ordinario. Esto, precisamente porque “the fact that the 'findings' of the social sciences can be taken up by those to whose behaviour they refer is not a phenomenon that can, or should, be marginalised, but is integral to their very nature: It is the hinge connecting two possible modes in which the social sciences connect to their involvement in society itself: as contributing to forms of exploitative domination, or as promoting emancipation.” (Giddens, 1982: 14).

¹⁴ Hay una tendencia a que este perfil poblacional se mude de barrios como Lavapiés luego de que se asientan en la ciudad. Los barrios a los que se mueven son los que se encuentran en distritos de la periferia como Villaverde, Carabanchel, Puente de Vallecas, Usera. La población en estabilidad relativa en el espacio prefiere salir de las zonas en procesos de turistificación y establecerse en los barrios obreros tradicionales, que han sido históricos lugares de acogida para migrantes y gitanos. Siendo así, las personas entrevistadas son habitantes de los siguientes distritos de la periferia de Madrid (Villaverde, Usera, Carabanchel, Vallecas y Lavapiés).

y fiestas); b) espacios formativos (universitarios y barriales, virtuales y presenciales) y c) espacios de militancia negra, raizal afrodescendiente y palenquera.

Las personas entrevistadas

Las entrevistas a profundidad fueron realizadas teniendo en cuenta dos perfiles, así: a) voceros de organizaciones sociales antirracistas que se auto reconocen como activistas, migrantes, negros, palenqueros, afrodescendientes o racializados y; b) habitantes comunes (ni activistas, ni funcionarios) de los barrios entre los 17 y los 60 años que se reconocen como personas latinas, musulmanas, racializadas, afrodescendientes, palenqueras, negras, (migrantes o no). En las tablas siguientes se desglosa la información de las entrevistas y se presentan más en detalle el auto reconocimiento racial de las personas entrevistadas.

Tabla 1. Información de las entrevistas

	Nº total de entrevistas	Nº de entrevistas elegidas	Rango de edad	Hombres/Mujeres
Cartagena				
<i>Habitantes comunes</i>	13	11	22-58*	5/6
<i>Voceros antirracistas</i>	5	4	55-57	2/2
Madrid				
<i>Habitantes comunes</i>	11	9	23-54*	4/5
<i>Voceros antirracistas</i>	8	7	28-55	3/4

*Con una entrevistada de 82 años en Cartagena y uno de 17 años en Madrid

Fuente: elaboración propia.

Tabla 2. Perfiles detallados entrevistas en Madrid

Perfil	Género	Edad	Auto reconocimiento
Vocero	M	53	Racializado
Habitante común	F	32	Racializada/blanco-mestiza
Habitante común	F	33	Afrodescendiente*
Vocero	M	45	Negro
Habitante común	M	32	Negro
Vocera	F	28	Racializada/blanco-mestiza
Habitante común	F	52	Negra
Habitante común	F	53	Latina
Habitante común	M	23	Latino
Habitante común	M	26	Musulmán
Vocero	M	39	Latino
Vocera	F	33	Española
Vocera	F	55	Andina/latina
Habitante común	M	17	Negro
Vocera	F	40	Racializada
Habitante común	F	42	Indígena/andina/latina

Fuente: elaboración propia.

Tabla 3. Perfiles detallados entrevistas en Cartagena

Perfil	Género	Edad	Auto reconocimiento
Vocero	M	57 años	Palenquero
Vocera	F	56 años	Palenquera
Habitante común	F	39 años	Palenquera
Habitante común	M	27 años	Negro
Habitante común	F	82 años	Negra
Vocera	F	55 años	Afro
Habitante común	M	24 años	Negro
Habitante común	M	48 años	Negro
Habitante común	F	22 años	Palenquera
Habitante común	F	26 años	Palenquera
Habitante común	F	47 años	Negra
Habitante común	F	23 años	Venezolana
Habitante común	M	39 años	Venezolano
Habitante común	M	58 años	Negro
Vocero	M	24 años	Negro

Fuente: elaboración propia.

El artículo de Rachele Chadwick (2021), *Theorizing voice: toward working otherwise with voices*, cambió la manera como escucho, presento e interpreto las entrevistas realizadas. Pasé de un determinismo discursivo¹⁵ (Hekman, 2010 en Chadwick, 2021) a la exploración de estrategias que van desde no “limpiar”, “acomodar” o “reescribir” los testimonios para que sean “más

¹⁵ El primer capítulo analítico que escribí para esta tesis quedó estancado de una manera profunda en ese determinismo discursivo. Afortunada o desafortunadamente, por razones de edición, recorte y desecho propios de este formato (Ruiz Marcos, 2015), ese capítulo no aparece en esta versión de la tesis. En él, diseccionaba los elementos lingüísticos que, en el relato de las personas entrevistadas, señalaban actores marcados (narrador-protagonista, marcador de embrague morfológico), no marcados (personajes secundarios, agentes marcadores) y la forma misma de la marca racial (pronombres personales como la primera persona del plural) en la secuencia narrativa.

legibles”, al uso de la forma poética y autoetnográfica para subrayar los ritmos, las entonaciones y los silencios. Esto, por supuesto, no atrapa los sonidos, pero intenta, cuando menos, corporeizar los relatos, obligar a una lectura diferente que recuerde la presencia y la heterogeneidad de las voces.

La aparición de las imágenes

En esta investigación las imágenes aparecen. Cada pieza puede ser catalogada como parte de alguno de dos repertorios visuales: uno paratextual y otro analítico. En primer lugar, se presentan imágenes que han sido producidas dentro del marco mismo de la observación participante, junto a algunas otras provenientes de archivos personales propios y de terceros, así como de fuentes secundarias. Su finalidad será ilustrar mis planteamientos y situar espaciotemporalmente a quien lee. La mayoría de las fotografías de los espacios de Cartagena (Colombia) y Madrid (España) fueron tomadas por mí. Este primer *repertorio visual funcionará en clave paratextual*: serán en su mayoría mapas y fotografías no sometidas a análisis que, sin embargo, podrían ser analizables en sí mismas¹⁶.

En segundo lugar, se ofrecerá un *repertorio analítico de imágenes* que incluye imágenes publicitarias, fotografías tomadas por informantes en Cartagena durante un ejercicio de fotovoz y referencias a imágenes en los relatos de las personas entrevistadas. Este segundo repertorio de imágenes es utilizado como herramienta de construcción de información *con* mis informantes. A continuación, me propongo situar el lugar que tendrán las imágenes como objeto de estudio y el tratamiento a que serán sometidas, con el afán de superar su uso tradicional en las ciencias sociales como ilustración de conclusiones obtenidas a través de otras herramientas analíticas (Burke, 2005).

Bericat-Altusey (2011) asegura que aspectos simbólicos que atraviesan los procesos sociales a nivel macro y micro (posiciones, categorizaciones, disputas de sentido, interacciones, etc.) median en la producción, el contenido representacional y la circulación de las imágenes. Al mismo tiempo que las imágenes mismas como artefactos participan en la disputa por la producción

¹⁶ Por ejemplo, se habría podido abordar la objetivación pretendida en los ejercicios cartográficos oficiales que clausuran un espacio en sus fronteras político-administrativas (Lois, 2009, 2000; Harley, 2005; Quinteros, 2000); las implicaciones de la utilización de la cámara fotográfica como mediación técnica (Sontag, 2006; Dubois, 1999; Barthes, 1982) o herramienta de investigación (Zamorano, 2012; Makowski, 2010; Collier, 2009); o el recorte de la experiencia socioespacial que implica una fotografía de un barrio. Pero todas estas líneas de análisis de imágenes implicarían la realización de otro tipo de investigación.

y reproducción de sentidos sociales. En esto último radica, precisamente, la fuerza de las imágenes para *hacer*, es decir, su performatividad al momento de intervenir en la elaboración de la experiencia cotidiana (Abril, 2007). Por supuesto, insistiendo en esa relación dialéctica, existiría entonces una construcción visual de lo racial, al tiempo que una construcción racial de lo visual que haría parte del discurso público que circula performativamente en las ciudades.

Aunque en las ciudades se presentan a través de su instalación en el conjunto de la infraestructura urbana como vallas, afiches, avisos, grafitis, etc., el proceso de circulación de imágenes no se reduce a esto. La circulación desmaterializada de las imágenes en las ciudades va desde su presencia en los aparatos virtuales a través de Internet (teléfonos celulares, computadores, etc.), hasta su aparición como inventario visual en la memoria de quienes la habitan. Gracias a este tipo desmaterializado de circulación, las imágenes participan en el proceso de atribución de significados a la experiencia. Conjuntos de piezas visuales entran a configurar los espacios del barrio y la ciudad en términos relacionales: en la memoria, las conversaciones, los relatos y las referencias de los actores sociales. Consumir imágenes implica incluirlas en el proceso de construcción de nuestras herramientas de percepción de la realidad, de lo que nos da risa, miedo, vergüenza, confianza, enojo, etc.

En esta investigación se examinan las imágenes que *aparecen* en los relatos del diario de campo, en las conversaciones informales sostenidas durante la etnografía y en el discurso de las personas entrevistadas, considerándolas piezas visuales que retoman la disputa en torno a posiciones raciales e intervienen en la elaboración de la experiencia. En su mayoría, las imágenes de circulación masiva surgieron como ilustraciones contadas, recursos, referencias, experiencias en sí mismas o piezas descritas asociadas a momentos emocionalmente significativos. Se insinuaron las imágenes con palabras; en algunos casos se llegó a dibujar las imágenes en el relato. Estas evocaciones a imágenes concretas se juntan con aquellas referencias a lo que no es efectivamente un objeto visual (una fotografía, una valla publicitaria, etc.), pero podría haberlo sido (Triquell, 2015). Estas últimas referencias no específicas a aquello que seguramente es una pieza visual indeterminada –esa imagen arquetipo–, también serán tomadas como imágenes analizables. Es así que todas esas apariciones serán *ancladas* aquí a piezas visuales concretas: vallas publicitarias, afiches en la vía pública, comerciales, programas de televisión, fotografías etc. La necesidad de fijar tanto las referencias específicas como las más generales y efímeras deviene del reconocimiento de que las *antologías visuales de la memoria* intervienen en la elaboración de

la experiencia en maneras a veces concretas, a veces más disueltas, desordenadas y contradictorias. Lo que haré será revisitar las tramas de relación entre las imágenes y la experiencia a través de un análisis sociosemiótico que será detallado en su mayor parte en el capítulo destinado al análisis de las miradas¹⁷.

Incluyo también un repertorio de fotografías tomadas en el barrio Nariño durante un ejercicio de fotovoz en Cartagena. Estas fotografías específicamente intervinieron para activar la memoria y los relatos del barrio etnografiado. Estuvieron presentes en la situación de entrevista como objetos estimulantes de la narración o la memoria.

Cabe aclarar que la mirada semiótica no implica “descubrir” ningún “significado originario” de las imágenes, sino cuáles son los modos y los medios por los que les atribuimos sentido a esas imágenes, esto es, *los procesos de sentido en los que intervienen* (Abril, 2007); pero, sobre todo, cómo se asoman las imágenes en la trama de marcajes raciales socioespaciales en ciudades como Cartagena y Madrid.

En los capítulos que siguen las discusiones presentadas en este apartado de consideraciones metodológicas se harán evidentes. Aunque la tesis es un intento de coherencia, los textos que la componen pretenden proponer su propia lectura autónoma, independiente. En este sentido, sus reiteraciones y distancias son apenas inevitables.

¹⁷ Que el grueso del análisis de las imágenes esté contenido en ese capítulo, no inhabilita la aparición de imágenes en los otros capítulos y en los interludios.



PRIMERA SECCIÓN.
MARCACIÓN RACIAL EN ESPACIOS DIASPÓRICOS.

CAPÍTULO I. El barrio de todos los días: diáspora y marcaje racial en sectores populares de Cartagena

En contextos de pobreza, segregación residencial y falta de acceso a derechos, es fácil tomar como discriminación de clase las diferencias raciales que operan en la cotidianidad. Pero cuando la mayoría de las personas negras de una ciudad habitan sus zonas más empobrecidas, la organización racial de la vida cotidiana se hace más explícita. Esto es precisamente lo que sucede en Cartagena (Espinosa et al., 2018). Es cierto que los marcajes raciales hacen parte de una trama más amplia de distanciamientos sociales: límites morales, desigualdad económica, fronteras territoriales, choques entre formas de percepción sensorial y afectiva. Pero todos estos elementos dialogan con una historia diaspórica a la hora de figurar la experiencia de racialización en los sectores populares de Cartagena. Por eso, a través de un recorrido etnográfico e histórico, este capítulo ofrece una entrada preliminar a esa complejidad.

Presentaré aquí el barrio cartagenero que funciona como metonimia relativa de sus sectores populares: Nariño. En 2020 tomé varios paseos por ese barrio. Unas veces sola y otras acompañada de un grupo de bailarines adolescentes o de mi anfitrión, Andrés. En lo que sigue, voy a usar esos paseos para mostrar el barrio tal y como me lo mostraron a mí: a través de descripciones afectivas, experiencias sensoriales y memorias compartidas. A continuación, describiré el espacio material y simbólico de Nariño. En esa descripción introduciré algunos apuntes sobre los modos cotidianos de marcaje racial que circulan cotidianamente. Hacerlo me permitirá continuar el desarrollo del capítulo situando a Cartagena y al barrio como espacios insertados en la larga historia de la trata esclavista, así como en los procesos políticos de reclamación de derechos para afrodescendientes en Colombia. La propuesta que atraviesa este capítulo es la siguiente: pensar los sectores populares de Cartagena como espacios diaspóricos (Brah, 2011). Espacios en los que memorias de viajes transatlánticos, transformaciones en el Estado nación, materialidades precarias y un esquema sensorio-afectivo particular interactúan para formar esa trama de marcajes raciales cotidianos.

1.1. Primer paseo: pretil y barro

En algunos barrios periféricos de mi ciudad la gente
ha desarrollado lo que en lenguaje
de expertos
pudiéramos denominar una curiosa
estrategia de adaptación arquitectónica:
construyen sus casas
no para habitarlas sino para vivir fuera de ellas
(...)
Adentro viven
El televisor, la nevera, el equipo de sonido

Rómulo Bustos Aguirre (2019)
Filosofía casera en Monólogo de Jonás.

Mi anfitrión en Nariño fue un joven de 24 años al que de ahora en adelante llamaré Andrés. Con su ayuda recorrí el barrio e identifiqué personas clave a las que entrevistar. Acordamos hacer juntos un primer paseo el 28 de noviembre de 2020. Ese día *llegué a la calle principal del barrio a las diez de la mañana, bajo el calor sofocante de Cartagena. El barrio en que viven mis padres –Lo Amador– queda al lado de Nariño. Para llegar solo tuve que caminar unos diez minutos. Cuando iba entrando paré en una mesa de fritos y decidí comprar patacones con bofe y guarapo para el camino. Me atrajo el olor del aceite quemado* (Diario de campo, 28 de noviembre de 2020).

En Cartagena las mesas de frito son un lugar de comida callejera que suele disponerse en las esquinas y en las calles más transitadas de los barrios populares. El patacón que me comí ese día es una comida tradicional en el Caribe colombiano. Se trata de plátano verde con doble fritura, también conocido en la cuenca del Caribe como tostón. Este plato popular hace parte del Caribe debido a la llegada de las plantas y preparaciones africanas en el contexto de la trata esclavista. El bofe es como se le llama en Colombia a los pulmones de la vaca. En Cartagena, suele prepararse en trozos fritos. De toda esta mixtura de sabores, sobresale la voz *guarapo* –que se utiliza también en otros países de Latinoamérica como Cuba, Puerto Rico, Venezuela o República Dominicana–. Se refiere a una bebida más o menos fermentada proveniente del jugo de la caña de azúcar (o la panela como uno de sus derivados). Según Del Castillo (1982) *guarapo* se deriva de la palabra en lengua kikongo *ngwalá* –que significa cualquier licor o aguardiente– y *mpã* –que quiere decir “reciente”, “fresco”–. Por supuesto, esa voz que circula hoy por los barrios populares de Cartagena está asociada directamente al espacio-tiempo de las plantaciones, siendo documentada por primera

vez en 1620 entre las personas esclavizadas en Santo Domingo. Pero, sobre todo, ese sabor que circula sostiene un vínculo más directo con la historia colonial de la diáspora africana.

El carácter múltiple y poroso de la producción de descripciones del espacio, relatos identitarios y diferenciaciones sociales en Cartagena parte de la heterogeneidad de pueblos a los que pertenecían las poblaciones esclavizadas. Cuando Stuart Hall dijo “Yo soy el azúcar en el fondo de la tasa de té de los ingleses” (1991: 48. Traducción propia), hacía referencia a esa complejidad en la construcción contemporánea de identidades sobre la base del sistema colonial. Los sabores de los barrios populares de Cartagena son, hasta hoy, un testimonio directo de la historia de superposición jerárquica de identidades raciales. Además, son un modo en que los espacios de la diáspora se superponen en el barrio hoy: barcos, plantaciones, mesas de fritos. Hasta hoy también persisten marcas léxicas en el español hablado en Cartagena provenientes de las diversas lenguas africanas que llegaron. Muchos de los llamados “afronegrismos” del registro de habla del español cartagenero y, en general, del Caribe colombiano provienen de lenguas como el yolofo, el fulani, el bantú y el kikongo (Del Castillo, 1982).



Fotografía 1. Mesa de frito en barrio popular de Cartagena.

Fuente: Ruth Ospino (El Universal, 2011).

Tomando mi guarapo seguí caminando hacia la casa de Andrés mientras comía. Me quedé sentada en el pretil de la terraza de su casa, con su madre y su tía. Ahí esperé que él estuviera listo para salir a caminar por el barrio. Las esperas y conversaciones en el pretil de las terrazas son

una experiencia colectiva recurrente en los barrios populares de la ciudad. Hace calor y la madre de Andrés me pide que me quite la mascarilla porque “aquí no hay Covid, miya”. Desde el pretil se puede ver, oler y escuchar la calle de manera directa: se trata de una combinación de smog, bocinas de carros, pregones de vendedores ambulantes, ruido de motos y agua sucia. Por la calle principal, una carretera angosta, baja agua sucia de alguna de las lomas del barrio. Se puede ver una elevación de tierra que se dispone detrás de las casas de enfrente, cruzando la calle. Una de las mujeres a las que entrevisté por videollamada mientras estaba en México es la vecina de enfrente de Andrés. Del patio de su casa sale un hombre con una carretilla llena de tierra y la dispone en la carretera, justo al lado del andén. La tormenta Iota causó deslizamientos de tierra por todo el barrio. Mientras converso con las señoras en la terraza, pasa un vendedor ambulante de “tintos” –café oscuro en vasitos de servir ron– y “aromáticas” –infusiones–, y nosotras nos tomamos algo para amenizar la mañana. El señor del tinto me confunde con la prima de Andrés y me empieza a hablar de una época en la que estaba enamorado de mí y yo no le hacía caso (Diario de campo, 28 de noviembre de 2020).

Confusiones de ese tipo se repetirían en toda mi experiencia de campo en Cartagena: gente que creía conocerme de algún otro contexto. Durante esta investigación se me tomó por la hija de una cocinera palenquera, la esposa de un mototaxi¹⁸ cartagenero, la prima lejana de los señores de alguna calle del barrio. Mi cuerpo de mujer negra permitía asociaciones familiares y cotidianas con una multiplicidad de personajes de Nariño: “*tú eres de la Loma del Rosario, ¿verdad?*”, “*pensé que eras la hija de Alfonsito*”, “*juraba que eras de aquí del callejón*” (Diario de campo, 19 de octubre de 2020). Los únicos que dieron con mis orígenes fueron dos personas. El primero fue un activista palenquero que conoció a mis tíos y a mi abuelo materno –el panadero del barrio–. La segunda lo supo con certeza, porque mi padre me llevó directamente a su casa: una mujer mayor, la madre de uno de sus mejores amigos. Nariño no fue entonces un lugar desconocido para mí: compartía con mi barrio de crianza las formas arquitectónicas y los lugares de ocio; la falta de acceso a servicios básicos y la diferenciación interna racial y de clase; los trabajos y el ambiente de los fines de semana. Lo que podría pensarse, en un primer momento, como una frontera que divide dos barrios, se reveló como una continuidad material y experiencial entre mis recorridos biográficos y el barrio que pretendía etnografiar.

¹⁸ Un mototaxi en Cartagena es un hombre cuyo trabajo informal es transportar personas como copilotos de una motocicleta. Este tipo de transporte no legalizado es muy utilizado en Cartagena y una considerable cantidad de hombres de barrios populares se dedican al mototaxismo como medio de vida.



Fotografía 2. Calle principal desde la casa de Andrés.

Fuente: elaboración propia, octubre de 2020.

Salimos a caminar por el barrio a eso de las diez y cuarenta de la mañana. Subimos a la Loma del Rosario por los 75 escalones de colores que conducen a ella. Por los entresijos de la parte alta de Nariño, la Loma del Rosario y la Loma Calva, las casas son mayoritariamente de madera y el suelo es tierra con residuos sólidos incrustados (bolsas de plástico, sobre todo).



Fotografía 3. Los escalones.

Fuente: elaboración propia, octubre de 2020.

Esta zona es bastante distinta de las calles bajas. Ya arriba, caminábamos entre sacos de arena que servían de escalones, por el borde del precipicio, aferrándonos a los árboles para evitar resbalar (Diario de campo, 28 de noviembre de 2020). Nariño es un barrio popular¹⁹ situado en la Unidad Comunera de Gobierno (UCG) 2 de la Localidad Histórica y del Caribe Norte²⁰, al oriente de Cartagena, circundando el Cerro de La Popa. Esta UCG presenta uno de los mayores niveles de

¹⁹ En la región Caribe colombiana *lo popular* se utiliza en varias claves: para apelar al continuo simbólico-material que define las formas de vida de los grupos socioeconómicamente pauperizados, por un lado, y como apelativo a lo popular-nacional que traduce elementos de lo tradicional y el folklore en la construcción de las identidades del Estado nación, por otro; también como adjetivo descriptivo de los movimientos –barriales, étnicos, comunitarios– de resistencia a las diferentes manifestaciones de la hegemonía capitalista. De acuerdo con la situación, estas claves se combinan, se superponen y se concretan en los discursos estatales y académicos para identificar segmentos sociogeográficos específicos de las ciudades. Estos discursos utilizan categorías como *barrio popular* o *sector popular* para referirse a los segmentos administrativos de la ciudad que, en consonancia, expresan una suerte de “forma de ser de barrio” ausente en los sectores de clase alta. Los sectores populares, como segmentos administrativos en Cartagena –barrios, localidades, etc.–, son caracterizados a partir de las formas de organización socioespacial que responden a elementos históricamente atribuidos a lo negro, lo campesino, lo indígena y lo pobre en contraposición a lo *clasesmediero*, las élites y lo *blanqueado*. Así visto, lo popular como atributo de grupos, cuerpos, situaciones, objetos y espacios sociales urbanos específicos en Cartagena resulta ser una amalgama entre lo pauperizado, lo folklórico y lo que está a las afueras de la blanquitud.

²⁰ La cartografía oficial de Cartagena la divide en tres localidades: De la Virgen y Turística, Industrial de la Bahía y, finalmente, Histórica y del Caribe Norte. Estas localidades están a su vez compuestas por Unidades Comuneras de Gobierno (UCG), que son subsectores territoriales rurales o urbanos conformados por barrios. Dispuestos así administrativamente, Cartagena tiene 181 barrios (15 de los cuales pertenecen a zonas rurales).

pobreza de la ciudad y tiene uno de los menores niveles de cobertura en energía eléctrica, agua potable y gas natural (ODESDO, 2009). Hay también un mayor número de viviendas autoconstruidas con materiales precarios. Según los datos del Informe de pobreza por barrios, Nariño es un caso representativo de un barrio popular habitado en un 38.2% por población autorreconocida como negra o afrodescendiente (sobre un total de 3951 personas en 2006), uno de los porcentajes más altos presentados en Cartagena (Pérez y Salazar Mejía, 2007). Es también uno de los barrios con mayores privaciones socioeconómicas de la ciudad.



Fotografía 4. Las lomas.

Fuente: Andrés, octubre de 2020

Según las cifras obtenidas por el censo de población de 2005²¹, Cartagena tiene una de las proporciones más altas de población negra, afrodescendiente, palenquera y raizal de Colombia (19%), frente a un promedio en áreas urbanas de 3.27%. En Cartagena, nuestra ubicación influye en el acceso desigual a infraestructuras urbanas y servicios básicos (Pérez y Salazar Mejía, 2007; Espinosa *et. al*, 2018). La siguiente figura representa gráficamente los porcentajes de población negra en el mapa administrativo de los barrios de Cartagena.

²¹ Me remito al Censo Nacional de Población y Vivienda del DANE de 2005 y no a los datos del Censo 2018 que, en principio -podría presumirse- están más actualizados. Sin embargo, una amplia mayoría de organizaciones civiles negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras de Colombia no reconocen como legítimos los resultados del censo de 2018 en tanto que la metodología de registro redujo en más de 1,3 millones a las personas afrodescendientes del país (de 4.311.757 en 2005, a 2.982.224 en 2018). Sus resultados se encuentran aún en discusión.

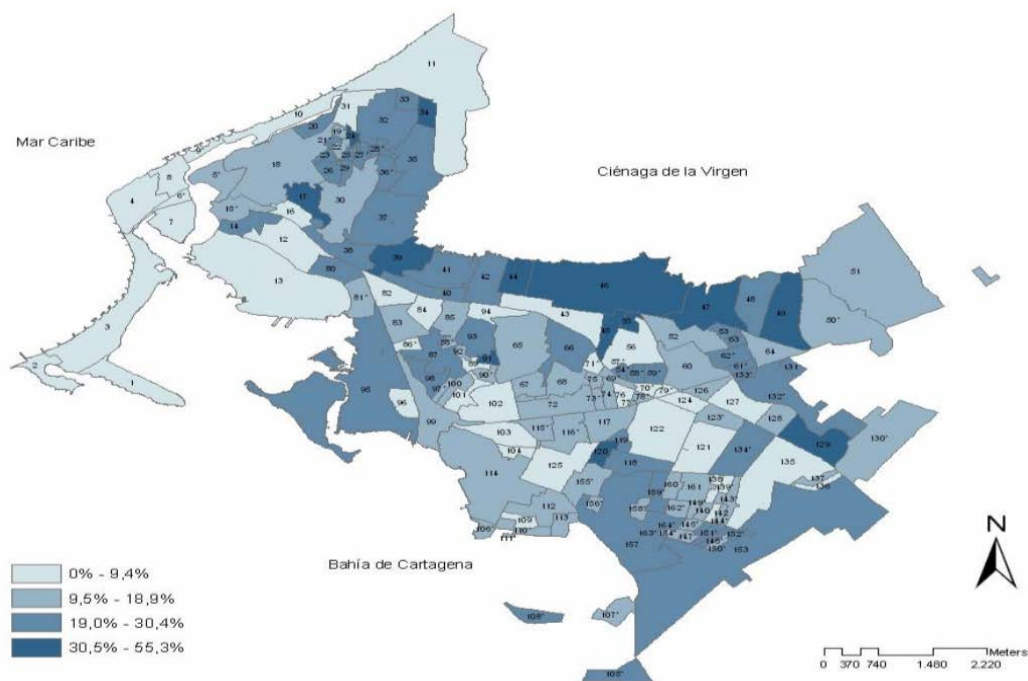


Figura 1. Porcentaje de población negra por barrios en Cartagena.

Fuente: Pérez y Salazar Mejía (2007) con datos del DANE.

Mi barrio de crianza y Nariño están conectados por una calle. Es una calle larga, empinada en una especie de colina cuyo final es la casa de la Señora Negra, una mujer cartagenera de 82 años. Vive en Nariño desde que tiene 9. El primer día de la etnografía me recibió adentro porque quería mostrarme a sus nietas, las gemelas, y la parte de su casa que no se ve desde afuera, una especie de piso subterráneo donde vive su otra hija. Contando ese piso, es una casa de tres alturas que aparenta ser de dos. Tiene una terraza pequeña, pero luego hay un espacio amplio que colinda con la calle. Ella le llama “el parquecito”. Ahí se sienta todas las tardes a hablar con las vecinas. En ese mismo lugar me contó que antes Nariño no tenía tantas casas, que nada estaba pavimentado, que tenían que buscar el agua en tinajas y que se criaban vacas por todo el barrio. (Diario de campo, 23 de octubre de 2020). En la entrevista que le hice días después, me dio más detalles de la histórica falta de acceso a servicios públicos del barrio.

Había agua y luz. Nada más. Porque tú sabes que el gas fue después. Ni había línea telefónica, después cuando ya pavimentaron esto fue que vinieron las líneas telefónicas. El

agua llegaba hasta ahí [señalando la esquina de su calle], por tubo como es ahora. Llegaba ahí y toda la gente que vivía allá arriba, que había pocas casas, se mantenían con el agua esa. Uno desde temprano bajaba en la madrugada a echarla a hombro porque todavía la mayoría de las casas no tenía luz. Era un chivo, pagaban con un chivo²². Y entonces, ahí era la última casa, la antepenúltima casa, o sea nada más estaba esa y aquella de allá, la de reja amarilla, ahí había una tienda, ahí echábamos el agua, era la única tienda del barrio (Mujer negra. 82 años. Habitante común).

Hoy los servicios públicos llegan a la parte baja del barrio, pero no a toda la parte alta. Nariño sobresale respecto de otros barrios de la ciudad por la presencia de población palenquera migrada de San Basilio de Palenque a la ciudad en las décadas de los 60' y 70' (Salgado, 2011). Palenque, como se le conoce popularmente, es un corregimiento del municipio de Mahates en el departamento de Bolívar, del que Cartagena es la capital. Se encuentra a 50 kilómetros al suroeste de la ciudad y fue creado en la colonia por personas negras esclavizadas que escaparon de la ciudad y fundaron un espacio de libertad²³ en la zona rural, con una lengua criolla –*el palenquero*– y con expresiones culturales diferenciadas. La relación entre Nariño y Palenque repercutió en la consolidación de géneros musicales afrodiaspóricos como la Champeta y el Joeson, así como en la participación del barrio en movimientos comunitarios antirracistas.

²² “Chivo” es una expresión popular para referirse a las antiguas monedas de 1 peso colombiano.

²³ Se tiene constancia de que en el siglo XVII existía en Cartagena el miedo latente a una sublevación de las personas esclavizadas que conllevó dispositivos jurídicos para evitarlo. En 1588, por ejemplo, se registraron sucesivas expediciones contra los palenques cimarrones (Vidal Ortega, 2000).



Fotografía 5. Paredes en Palenque.

Fuente: Archivo personal Estefany Escallón, 2019.



Fotografía 6. La plaza de Palenque.

Fuente: Archivo personal Estefany Escallón, 2019.

En mi primer paseo por Nariño me di cuenta de que mi anfitrión era un personaje importante en la cotidianidad del barrio. Todos los habitantes del barrio lo conocen, quizá por ser un hombre abiertamente homosexual con una expresión de género femenina en un espacio conservador. Muchos de los vecinos tanto en la parte alta del barrio como en las calles bajas son sus primos. Lo saludan con familiaridad, entre bromas hechas en un lenguaje que, desde afuera, parece agresivo: “Ven que vamos a arreglar un problema”, “¿qué te pasa perra/o sucia/o?”. Toda la gente del barrio usa con Andrés pronombres y adjetivos femeninos: “ella”, “mija”, “bella”. Andrés lo recibe con familiaridad. Me sentí segura y alegre caminando por el barrio con él. Cuando llegábamos a saludar a una casa, las personas sacaban una silla a la terraza para que yo me sentara y nos hacían bromas. En una de esas casas, en la parte alta de Nariño, escuché esta conversación:

–Ahora como andas con esos palenqueros ya no quieres saludar–.

–¿Con cuáles palenqueros? –.

Me pareció curioso que “andar con palenqueros” fuera motivo de distinción social ascendente. Como me aclararía Andrés después, esto tiene que ver con el hecho de que la población palenquera de Nariño habita las casas más grandes y mejor cuidadas del barrio, son universitarios y trabajadores en empresas de la ciudad, políticos, diputados, profesores, etc. Lo que supuso por muchos años un motivo de exclusión racial, burla y vergüenza, parecía revelarse ahora como un elemento de ascenso de clase: ser palenquero. Más adelante en la etnografía descubriría que las distancias raciales y la discriminación hacia las personas palenqueras en sectores populares de Cartagena conviven con ese ascenso de clase.

Las diferenciaciones identitarias entre los palenqueros y los “afrocartageneros” de la segunda mitad del s. XX, vienen de antes de la movilidad social que ha caracterizado a las familias palenqueras. La mezcla, consentida o no, entre colonizadores blancos, personas esclavizadas y población indígena generó un complejo patrón de diferencias raciales que perviven hoy en la ciudad. Estas diferencias, como lo asegura Joel Streicker (1995), están basadas en el color de la piel, la ancestralidad, el bienestar socioeconómico, la formación, los ideales de género, entre otros aspectos que revisaré más adelante. Si bien, las personas negras de Cartagena al igual que las personas palenqueras, mantenemos lo que Rita Segato (2007) llamaría, signos corporales de nuestra relación con las personas esclavizadas, las diferenciaciones raciales que se perciben entre ambos tienen más que ver con otros aspectos: la estigmatización de los habitantes de zonas rurales, una

supuesta cercanía más pronunciada con los ancestros esclavizados debido a la endogamia de las relaciones, la lengua criolla –el palenquero–, la música, la gastronomía o rituales funerarios como el Lumbalú –una tradición africana situada mayoritariamente en Angola–.

Seguimos el paseo. En Nariño hay muchos niños jugando en la calle y adolescentes charlando en las esquinas. Cerca de la tienda, bajando de la Loma del Rosario entramos a una casa a saludar. Había cuatro mujeres jóvenes, de entre veinte y veinticinco años, con unas trenzas largas en el cabello. Me hicieron pasar por el patio donde dos de ellas lavaban platos y otras dos estaban sentadas conversando. Les conté lo que estábamos haciendo y ellas mismas me pidieron que las entrevistara. Estas mujeres se reconocen como palenqueras aunque hayan nacido en Cartagena. Como asegura Moraima Camargo (2005), los relatos identitarios de la población palenquera se reconfiguraron en los contextos urbanos gracias a sus propios procesos colectivos de reivindicación de la diferencia.

Con la migración de personas palenqueras a barrios como Nariño en Cartagena, un conflicto profundamente racializado se consolidó. En el barrio –y en la ciudad en general– campaban la discriminación basados en el uso de la lengua palenquera o el acento palenquero al hablar castellano, el rechazo de los hábitos alimenticios o la percepción de una mayor pigmentación de la piel. Trabajaban como servicio doméstico y comerciantes informales de dulces artesanales, frutas o pescado. El rechazo se mostró más fuerte en las escuelas públicas y en el barrio contra la infancia palenquera. De esta forma, las personas del palenque eran rechazadas por la población afrocartagenera y por la élite blanco-mestiza de la ciudad. En ese contexto conflictivo, en la década de los 70, un grupo de jóvenes palenqueros inició la Junta El Progreso: un grupo de estudio y acción social dedicado a la alfabetización, la reafirmación identitaria y la recuperación de la memoria histórica y las expresiones culturales palenqueras (Hernández, 2014).

Este grupo fue una forma organizativa derivada de varios *Kuagros*. En Palenque, los kuagros son “células organizativas básicas constituidas teniendo en cuenta el patrón generacional, geográfico y social” (Hernández, 2014: 96), desde lo que se constituye la acción solidaria, la familia y el ejercicio espiritual. El trabajo de esta Junta se vinculó directamente con los movimientos organizativos afrocolombianos –como el Proceso de Comunidades Negras y el Movimiento Cimarrón– en el marco de la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. Estos movimientos organizativos realizaron un trabajo colectivo en dos ejes: para el reconocimiento de los derechos sociales, políticos, territoriales y económicos de la población afrocolombiana y; en

torno al desarrollo de la ley 70 de 1992 que reglamenta los derechos obtenidos por las comunidades negras del país a partir de la Constitución Política de 1991. Todo este trabajo de reafirmación y reflexión en el barrio repercutió en los relatos identitarios de varias maneras. Primero, influyó en la configuración de identidades profundamente duales o superpuestas en la juventud palenquera nacida en Cartagena. Segundo, influyó en un aumento considerable del autoreconocimiento como palenqueros entre los descendientes directos de personas palenqueras nacidas en Cartagena. Este proceso de reafirmación, por ejemplo, permitió que hace pocos años yo escuchara de mi madre el nombre de su abuela palenquera que había estado silenciado en la familia por décadas. Finalmente, este proceso también intervino en el ascenso del capital simbólico de la población palenquera en Cartagena.

A estas mujeres que se reconocen como palenqueras les pregunté por el trenzado del cabello y me dijeron que regresara otro día, que ellas me llevarían donde la persona que peina. Las mujeres negras y palenqueras de Nariño en su mayoría llevan el pelo trenzado. Los cuerpos de las mujeres palenqueras son una transespacialidad: en ellos conviven simbólicamente otros espacios. Las trenzas de las mujeres negras son una herencia del cimarronaje. La geógrafa colombiana Katty Valencia Segura describe cómo las trenzas de las mujeres esclavizadas funcionaron como rutas de escape.

Las mujeres y hombres afrodescendientes aprovechaban las labores domésticas y de campo en su hábitat (sic) para recrear en la mente el paisaje que habitaban y posteriormente plasmar el medio geográfico en sus cabellos, utilizando un sistema de codificación propio a través de los trenzados, sirviendo estos como mapas orientadores para posibles rutas de escape*. Esta práctica cultural-espacial, que ha definido la identidad de comunidades afrodescendientes, ha trascendido con el paso del tiempo; esos mismos trenzados que se usaban 200 años atrás están vigentes, no obstante, tienen un significado simbólico que resiste a la estética hegemónica impuesta por los cánones de belleza reivindicando la historia ancestral afro (Valencia Segura, 2018: 13).

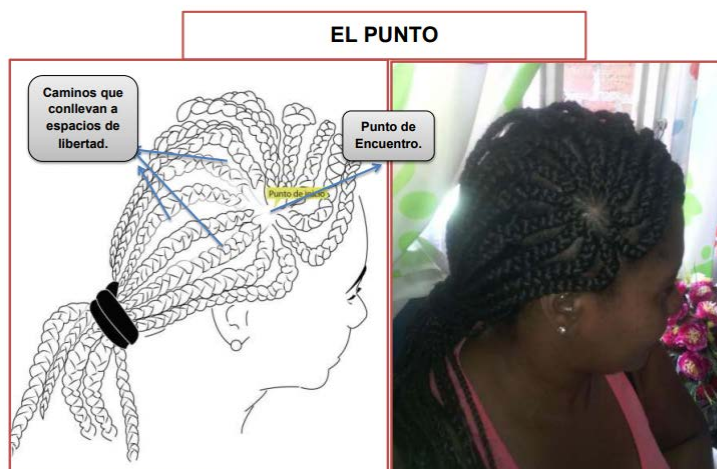


Figura 2. Mapa corporal.

Fuente: Valencia Segura (2018: 68).

Al terminar nuestra conversación, fuimos a almorzar al patio de otra casa. Una señora mayor, palenquera (lo supe por el acento), cocinaba en una estufa precaria. Olía a guiso, sopa y arroz. Andrés y yo nos ubicamos en una mesa y comimos sopa de pollo, arroz de fideos, guiso de carne y lentejas. La señora que cocinaba me preguntó por mis orígenes. También a ella le parecí conocida. Nadie me había visto antes, que yo supiera (Diario de campo, 28 de noviembre de 2020).

Los límites del barrio no están claros. Hay quienes aseguran que la calle principal del barrio se divide en dos y delimita una frontera: justo en la casa de Andrés, mi anfitrión, termina el “barrio, barrio”. Los habitantes del resto de la calle, según algunas personas, ya no se consideran del barrio. En reiteradas ocasiones me aseguraron que esa calle no era Nariño. El día que conocí a la Señora Negra, la persona más mayor que entrevisté en Cartagena, me contó que Nariño se acaba en una parte de la calle principal y hasta fue capaz de señalar con un dedo en el aire la casa exacta ubicada en esa calle donde termina el barrio. Que era la casa de Andrés lo descubriría días después.

Al despedirme de la Señora Negra, le pedí a mi padre que me llevara en la moto a ver la casa que ella señaló como la frontera última donde se acaba Nariño. Nos detuvimos donde creímos que era. Había tres vecinas en la terraza: dos mujeres jóvenes y una mujer mayor, de unos 86 años. Les preguntamos dónde acababa Nariño y nos dijeron que justo en su propia casa. La señora mayor usó más palabras: “cuando yo estaba pelaita todo esto era Nariño. Esto lo ha reordenado la gente ahora, que salieron con el cuento que el resto no es Nariño”. Es una frontera simbólica y no administrativa. El límite tiene que ver con un esfuerzo de diferenciación y ascenso

socioeconómico de las personas que armaron casa del otro lado de la calle. La necesidad de diferenciarse de las barriadas lleva a la gente a asegurar que ese pedacito de calle no pertenece a ningún barrio de la zona. Diferenciarse de la barriada. Escapar del barro, la bulla, la pobreza y la negritud parece estar presente en el esfuerzo de rechazar la pertenencia al barrio donde se vive (Diario de campo, 23 de octubre de 2020).

1.2. Sectores populares de Cartagena como espacios diaspóricos

El historiador Javier Ortiz Cassiani (2015) identifica entre 1533 y 1810 tres momentos diferenciados de *llegada* de población del continente africano a lo que hoy es Cartagena: a) el de las licencias (de 1533 a 1580), b) el de los asientos (de 1580 a 1640) y c) el del declive (de 1648 a 1810). En esos períodos las poblaciones africanas esclavizadas que llegaron al puerto de Cartagena variaban de acuerdo con los marcos legales del comercio, así como con las posibilidades extralegales y los acuerdos políticos.

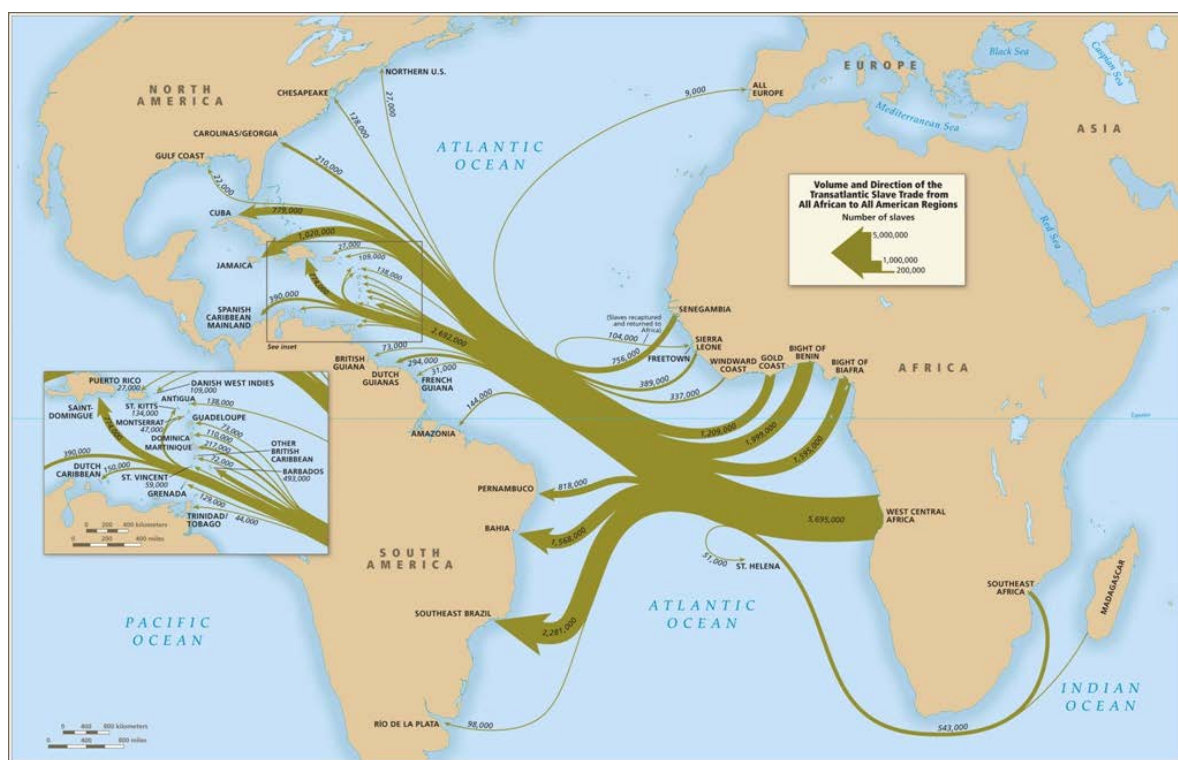


Figura 3. Volumen y dirección del tráfico de esclavos transatlántico.

Fuente: base de datos *Slave Voyages*.

La consolidación de Cartagena como puerto negrero principal de las posesiones españolas en el llamado “nuevo mundo” se dio por la entrada en vigor del sistema de los asientos, regido por portugueses, el cual incrementó el número de personas esclavizadas y fundó lo que Vidal Ortega (2000) llama el proceso de *ennegrecimiento* de la ciudad²⁴. El sacerdote italiano Carlos de Orta describió Cartagena en el siglo XVII de la siguiente manera:

La ciudad tiene gran número de forasteros, que pasan a negociar a Quito, México, Perú y otros reinos, se mueve mucho el oro y la plata pero la mercancía de mayor intercambio es la de negros. Los mercaderes los consiguen a bajos precios en las costas de Angola y Guinea y los traen en naves sobrecargadas a este puerto con fructuosas ganancias (Valtierra, 1954, t. II: 45, citando en Vidal Ortega, 2000).

El inicio del declive de las cifras de llegada a Cartagena empezó en 1640 con la separación de Portugal y Castilla y la guerra de los Treinta Años. La trata de personas esclavizadas se dio por contrabando hasta que volvió el sistema de asientos²⁵. Las personas llegadas pertenecían predominantemente a los grupos Arará, Popós y Minas, aunque hubo una pequeña representación de población carabalí y Angola. Cuando Cartagena declara su independencia, establece un artículo constitucional en que prohíbe la *importación* de personas esclavizadas para comerciar²⁶.

Este proceso diaspórico permitió que Cartagena se forjara como una transespacialidad: un espacio-tiempo que se construye por la superposición material y simbólica con las experiencias coloniales. Esta transespacialidad engendradora en los modos de habla, en las formas de organización social y en las formas materiales que perviven en los barrios de la ciudad, permite pensar en la

²⁴ Ortiz Cassiani (2015) asegura que el número estimado de personas esclavizadas que llegaron a Cartagena en ese período fue de 169.371, según las cifras oficiales. Venían del Antiguo Reino del Kongo. Llegaron entonces los congos, los monicongos, los ancizos y los angolas bantúes. Pero las cifras oficiales no incluyen la *demasia* (entre un 10% y un 40% extra de personas esclavizadas que se permitía al comerciante subir al barco para cubrir las pérdidas ocasionadas por el viaje), ni las licencias al menudeo ni el contrabando (Ortiz Cassiani, 2015). Según este autor, las cifras oficiales de personas esclavizadas llegadas a Cartagena deben ser multiplicadas por tres, teniendo en cuenta que muchos de los tratantes transportaban un número hasta cinco veces mayor del que declaraban en los documentos oficiales.

²⁵ En este nuevo contexto los barcos no alcanzaban a llegar a puerto porque eran detenidos por enemigos, así que España detuvo el comercio formal de personas esclavizadas y el abastecimiento a la Nueva Granada. Me refiero al Virreinato de Nueva Granada, una entidad territorial conformada en la expansión económica del Imperio español que estaba integrada por lo que hoy es Colombia, Venezuela, Ecuador, Panamá y Guyana. Se estima que se introdujeron entre 1648 y 1810 a Cartagena unas 30.537 personas esclavizadas de forma legal provenientes de la costa occidental de África y la Costa de Oro.

²⁶ La Constitución del Estado de Cartagena en 1812 declara la prohibición de “(...) toda importación de esclavos en el Estado, como objeto de comercio” (Artículo 2, Título 13). Todo el Título 13 de esta constitución establece el trato que debe darse a las personas esclavizadas y la imposibilidad de que las autoridades “emancipen esclavos” sin consentimiento de los amos o sin compensarles su valor. No parece necesario enfatizar que una vez terminada la importación de personas esclavizadas no terminó la esclavitud como sistema.

diáspora africana como una condición contemporánea de Cartagena. También obliga a poner la mirada analítica en el vínculo entre la potencialidad creativa –culturalmente hablando– de la diáspora y el carácter traumático que configura sus espacios. La diáspora en sí misma es la construcción de una estructura de diferenciación en términos raciales de la población. Por ejemplo, es usual encontrar que diversos estudios refieren al barco trasatlántico como el espacio más representativo de la diáspora africana producto de la trata esclavista. Su representatividad se construye a través de un carácter relacional que asocia la materialidad del barco con la experiencia compartida –o su memoria reconstruida– y con la historia colectiva. Pero las espacialidades de la diáspora africana antes de la salida de los puertos en África y después de la llegada a Cartagena, por ejemplo, exceden al barco trasatlántico como metonimia y como materialidad. Si la diáspora es una condición cultural mixta e impura que desafía los márgenes identitarios tradicionales, para situar las condiciones materiales, sociales y simbólicas en las que tiene lugar esa condición cultural es necesario traer a primer plano los espacios que participaron de su producción social.

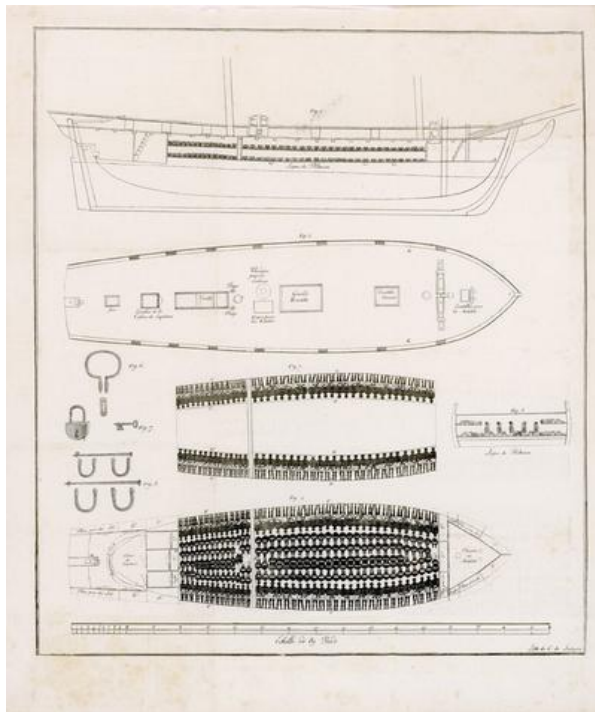


Figura 4. Plano del barco transatlántico Vigilante.

Fuente: base de datos *Slave Voyages*.

Otros espacios previos y posteriores al barco deben ser nombrados y pueden ser situados también como espacialidades diaspóricas. Estoy hablando, por ejemplo, de las *canoas*, los vehículos usados para transportar personas esclavizadas desde la costa hasta el barco trasatlántico, que podían alojar en su fondo aproximadamente 200 personas de diferentes grupos culturales en un solo viaje.

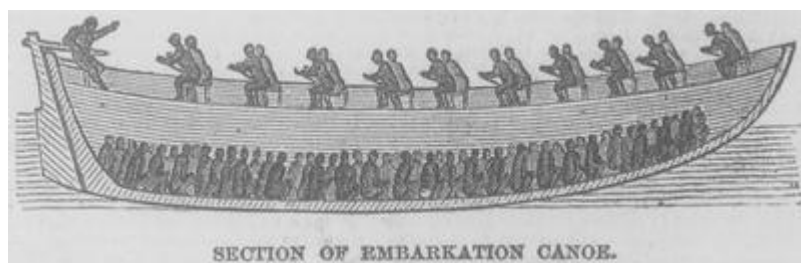


Figura 5. Canoa para transportación de esclavizados al barco trasatlántico en África occidental.

Fuente: base de datos *Slave Voyages*.

Pero también de las *negrerías*²⁷, esos cuartos rectangulares cercanos a los barcos, con una sola puerta y una sola ventana en la parte de arriba de una de las paredes desnudas que funcionaban como bodegas de almacenamiento de personas esclavizadas a la espera de su comercialización (Vidal Ortega, 2000). En Cartagena se registraron veinticuatro en las calles de Santa Clara y Santo Domingo, en lo que hoy es el Centro Histórico de la ciudad.

Ahora bien, a pesar del sistema de esclavitud, el ascenso social tanto dentro del sistema esclavista como fuera del mismo (manumisión) en función de las labores era una posibilidad sobre todo para la generación de “negros criollos”. Este ascenso social implicaba la conversión al cristianismo y el “olvido” paulatino (aunque fuera aparente) de las costumbres de los lugares de origen. Autores como Roger Bastide (2005) explican esta complejidad señalando la existencia de *culturas negras*, formas sociosimbólicas y, por supuesto espaciales –distintas a las de los pueblos del continente africano– que se formaron en las colonias, en arreglo a la segregación socioespacial

²⁷ El cura Alonso de Sandoval describió las negrerías de Cartagena así: “(...) llegan hechos unos esqueletos; sácanlos luego en tierra en carnes vivas, pónenlos en un gran patio o corral; acuden luego a él innumerables gentes, unos llevados de su codicia, otros de curiosidad y otros de compasión (...) Si en este lugar los sanos no enferman, todavía es de algún refrigerio la vida del tiempo que está en él por ordenarse engordarlos para poderlos vender con más ventajas (...) En algunas casas de estos señores de armazones hay unos grandes aposentos todos rodeados de tablas donde dividiendo a los hombres de las mujeres encierran de noche para dormir a toda esta gente” (*De instauranda Aethiopia Salute*. Libro I, Cap. XVIII, 1647: 151-152; citado en Vidal Ortega, 2000).

en clave racial. La idea de la formación de culturas negras es sin duda una manera de explicar los marcos culturales que surgieron de esta diáspora. Esas culturas negras suponen una emocionalidad, un marco simbólico y una espacialidad vivida y percibida: una espacialidad diaspórica. Por su parte, los espacios diaspóricos están atravesados por esa diferenciación. De acuerdo con Avtar Brah (2011), en un espacio diaspórico se superponen diversas espacialidades del tiempo histórico y cotidiano, interviniendo en los modos de construcción de identidades y distanciamientos sociales.

El barco, las canoas, las negrerías y los vecindarios negros, cuando menos, ilustran una primera conclusión acerca de los espacios diaspóricos: fueron y son espacios precarios, en los que la violencia, la privación y el estigma enmarcan la vida cotidiana. El Cerro de la Popa, lugar donde está situado el barrio Nariño, condensa estas características. A comienzos del siglo XVII el cerro “estaba poblado de algunas estancias, texares y pesquerías y otras haciendas de vecinos que las labraban con sus esclavos e indios” (Marco Dorta, 1988: 141). Aquel entorno, además, era escenario de reuniones de negros cimarrones a quienes lideraba el mestizo Luis Andrea, quien terminó sus días condenado por el Santo Oficio en 1613, acusado de rendir culto a un demonio con apariencia de cabro llamado Busiraco.

Como espacios de la experiencia (Koselleck, 1993), lugares como el Cerro de la Popa, vinculan el presente con la historia y los espacios colectivos y configuran las condiciones de posibilidad de procesos de diferenciación social vinculados a las condiciones mismas de la llegada. Los espacios diaspóricos son siempre espacios racializados de construcción de diferencia social. La particularidad es que esa racialización se produce de modos distintos en razón del contexto diaspórico específico. Compartiendo la naturaleza tripartita del espacio (Harvey, 2007), son materialidades absolutas, medibles, delimitadas por marcos administrativos y legales; son geometrías múltiples relativizadas por el lugar social ocupado; y finalmente son fenómenos relacionales que existen solo gracias a los procesos, experiencias e interacciones que los paren.

Entonces, los espacios diaspóricos fueron y son filones de intercambio cultural con potencia creativa para el cuestionamiento de las identidades tradicionales, pero la constitución de esos espacios incluyó procesos estructurados de diferenciación social en clave racial y condiciones profundamente precarias para el sostenimiento de la vida. Por eso, si quiero entender los sectores populares de Cartagena como espacios de condensación de la condición y el encuentro diaspóricos en la ciudad, debo precisar las condiciones materiales de vida en que se dan esos intercambios, diferenciaciones y potenciales subversiones. Entonces, desde el barco trasatlántico hasta los

sectores populares de hoy, los espacios diaspóricos se caracterizan por la privación, la precariedad y las violencias simbólicas y físicas, en la misma medida en que se caracterizan por la creatividad cultural, el intercambio y el sincretismo.

Recientemente, buscando información para la redacción de este capítulo, encontré el apellido de mi abuela paterna en la base de datos de viajes trasatlánticos del proyecto *Slave Voyages* (Viajes Esclavistas)²⁸. Lo encontré asociado a un niño de 13 años y 56 pulgadas de altura, traído a América en un barco llamado Havanna en 1811. La probabilidad de que ese niño esté asociado con mi ascendencia directa es escasa. Entre otras cosas porque la base de datos que revisé referencia personas llegadas a lo que hoy es EE. UU., y yo soy una mujer negra nacida en Cartagena de Indias, la mayor factoría esclavista de las posesiones españolas entre 1580 y 1640 (Vidal Ortega, 2000). Pero también porque formalmente las genealogías no se trazan solo a través de los nombres. Una coincidencia como esta sería, cuando mucho, el primer momento de una reconstrucción más sistemática de conexiones entre actores sociales (un alguien y sus ancestros) que requiere muchas más fuentes de información.

Aun así, el nombre de ese niño traído como pieza para el comercio esclavista en un trasatlántico era el primer apellido de mi abuela paterna, el segundo apellido de mi padre. Una mezcla de tristeza, miedo, rabia y vergüenza me afectó por al menos una semana, como si estuviera apenas descubriendo –cosa que no era así– el vínculo entre las temporalidades de la experiencia personal y la experiencia colectiva acumulada desde la llegada de los pueblos africanos esclavizados. Toda esta situación inesperada habilitó preguntas sobre el papel de esas emociones en los intentos tanto de identificación con un grupo de referencia, como de construcción de fronteras simbólicas con otros grupos sociales.

Pero sobre todo logró que dos aspectos cobrasen relevancia para esta investigación: 1) la materialidad experiencial de los viajes transatlánticos: cuerpos, objetos y lugares concretos; y 2) la forma en que operan *las genealogías de las diásporas*, trazando interconexiones con experiencias vicarias de naturaleza semiótico-material y emocional, para reconstruir la propia experiencia, activando además sentidos sobre la pertenencia a un grupo que *afectan* la subjetividad. En este caso, el resorte para esa activación fue un nombre. En esta otra forma de trazar genealogías se

²⁸ Este proyecto es una compilación de información de diferentes bibliotecas y archivos históricos mundiales sobre la esclavitud en América. Los resultados obtenidos se encuentran compilados y abiertos para consulta en el siguiente sitio web: <https://www.slavevoyages.org/>

distinguen al menos dos elementos centrales en la elaboración identidades: la materialidad y la emocionalidad.

Yo había llegado a Nariño con el plano oficial del barrio y me encontré con una transespacialidad en la que se conectan la diáspora africana y la migración interna del Palenque de San Basilio con las dinámicas de segregación racial de una ciudad turística en el corazón del Caribe colombiano. Salí de Nariño con un mosaico de lugares, anécdotas, objetos, memorias, dolores, chistes, sonidos y olores que configuraron aquello que después se convirtió en un análisis de marcajes raciales en este sector popular de Cartagena.

1.3. Un barrio alegre. Esquema afectivo y paisaje sensorial de Nariño

En un paseo colectivo posterior, un grupo de adolescentes señalaron el límite final del barrio en su parte alta y fueron explícitos en contar las lomas como lugares relevantes de su cotidianidad. En adelante me dedicaré a reconstruir los elementos simbólicos y materiales a partir de los cuales sus habitantes describen el barrio.



Fotografía 7. Aquí se acaba el barrio.

Fuente: Andrés, noviembre de 2020.

En este segundo paseo que tomé por Nariño estuve acompañada de un grupo de adolescentes, bailarines aficionados de lo que ellos llaman “música urbana afro”. Los conocí el primer día que llegué al barrio a entrevistar a la presidenta de la Junta de Acción Comunal (JAC). Mi anfitrión, que trabaja como voluntario para la JAC, me invitó al ensayo que tendrían ese mismo día en la noche. Me dio indicaciones del lugar tal como se acostumbra en Cartagena: *¿De dónde vienes tú? Bueno, tú sigues por toda esta calle, donde veas una casa grande blanca con ventanas de vidrio, toda cerrada, ahí te bajas, que ahí vamos a estar* (Diario de campo, 26 de noviembre de 2020). No tuve problemas para llegar ese día. La relación con el espacio urbano en Cartagena se puede intuir por el modo en que se dan las direcciones. Se trata de una descripción detallada de formas, colores, distancias, orientaciones y elementos arquitectónicos y naturales. Nunca nomenclaturas. Llegué, les vi bailar un rato y luego me uní al baile. Eran cuatro muchachas, tres muchachos y Andrés, que los dirigía. Preparaban la coreografía para la fiesta de cumpleaños de un vecino. Al finalizar el ensayo acordamos encontrarnos para pasear el barrio y tomar fotos.

Las fotografías que componen este apartado fueron hechas por estos jóvenes con el propósito de describir su propio barrio. Las imágenes fueron comentadas en un grupo de discusión posterior que incluyó también a dos mujeres mayores, invitadas por Andrés a participar del proceso por su vida activa en el barrio.



Fotografía 8. La calle de los burros.

Fuente: Jose, noviembre de 2020.

Los nombres oficiales de las calles de Nariño no son los que usan sus habitantes. La gente les otorga un nuevo nombre de acuerdo con la actividad principal, el ambiente sensorial o el aspecto físico. La calle de los burros lleva ese nombre

porque hay un burrero por toda la avenida. Ellos viven es de los burros, del trabajo de ellos con su carretilla, hacen viajes, todo el tiempo han vivido así, y esa calle ha sido buena, tranquila, no tiene problema; la gente de ahí todo bien (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

Esa es la calle de los burros (...) escombros, basuras, piedras, le mandan a buscar un viaje de arena en las cosas esas de las fábricas, ellos van, traen la bolsa de cemento, ese es su trabajo. Ellos viven de eso, sobreviven de eso, buscan la comida y eso. Dos muchachos que vivían ahí viven de eso, es más, son hermanos. Uno hace un viaje, el otro después, se llaman entre sí (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

La conversación colectiva en torno a las fotografías me permitió conocer los trabajos más frecuentes. Se trata de trabajos informales duros, que requieren someter al cuerpo a condiciones adversas como el sol y el calor de Cartagena, grandes distancias, el peso de los escombros o el concreto. Para el caso de Nariño, el 57.4% de habitantes tiene ingresos bajos y el 20.6% se dedican al trabajo informal. Según la base de datos del Mapa Interactivo Digital de Asuntos de Suelo (MIDAS) de la Alcaldía Mayor de Cartagena, en la actualidad el barrio concentra, en su mayoría, viviendas pobres.

Pero además de conocer los trabajos informales realizados por la mayoría de los habitantes del barrio, una especie de descripción afectiva del espacio apareció en los relatos de quienes participaron. Al mostrar las fotos de las calles, estas se convirtieron en personajes a los que se les atribuía de manera directa un estado emocional: “a esa calle le gusta la música, el baile, la fiesta, todo eso” (Fotovoz, 7 de enero de 2021). La descripción afectiva de cada espacio estuvo acompañada de la caracterización de las personas que la habitan: “Son ellos tranquilos, son agradables, rumberos” (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

En términos generales, el barrio es descrito afectivamente como un barrio alegre porque la música, el baile y las conversaciones colectivas en las calles y terrazas de las casas hacen parte de la cotidianidad. Allí, la alegría es un atributo que se obtiene del sonido. Como esta calle, donde se ponen los picó, equipos de sonido de gran tamaño y potencia dispuestos en las terrazas o en la calle.



Fotografía 9. El rumbiadero.

Fuente: Carlos, noviembre de 2020

Esa es la calle que queda enfrente de las escaleras. Esta calle es la del Santa Carmen, bajando por donde Andrea, al frente de las escaleras. Donde se ponen los picós y comparten.

Eso se llena, es como un 11 de noviembre. Eso se llena. La gente bebiendo, eso es lo único. En realidad, es eso, el sábado que venga y camine esto.

Pero la percepción de esa alegría generalizada se matiza recurrentemente por memorias de tragedias compartidas.

Hubo un muchacho, si se permite lo que voy a decir... un muchacho se decepcionó en esa calle, se ahorcó, tenía como treinta y pico de años, era popular, era alegre, ambientoso y todo eso, prendido y todo bien. A mí me tuvieron que internar porque él también andaba conmigo. Él bailaba ahí en mi casa, y de la noche a la mañana... me internaron diecisiete días, después me fui a San Andrés a distraerme. Pero esa calle es alegre, esa calle no tiene ningún problema²⁹ (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

La principal emoción asociada al Caribe colombiano es la alegría. Suele suponerse que incluso en las peores condiciones socioeconómicas “el costeño”, como se conoce en el país a la gente de esta región, está siempre contento y de fiesta. Con el relato de María en nuestra

²⁹ En “Retrato de Gabriel García Márquez” (Cebrià, 1997), hay una cita de este autor caribeño que condensa este mismo matiz: “soy uno de los seres más solitarios que conozco, y de los más tristes, aunque resulte increíble... La gente del Caribe es muy así aunque tienen fama de todo lo contrario, de gregarios, de pachangueros, de fiesteros, pero tú los ves en plena fiesta y están con unos ojos de melancolía...”.

conversación colectiva, esa alegría es reconocida como conviviente de emociones como la tristeza, la decepción y el trauma.

Los sonidos son la información sensorial más importante del barrio, según sus propios habitantes. Estos funcionan como un canon sensorial desde el que se identifica el tono emocional de los espacios y quienes lo habitan. Si hay música antillana, africana, champeta y salsa en un equipo de sonido de grandes proporciones –un *picó*–, entonces la calle es un lugar alegre y tranquilo que cumple con el relato de identidad local. Si, por el contrario, es una calle sin fiestas de *picó*, es un lugar triste y sin vida. La figuración emocional de Nariño como un barrio alegre está asociada a su ambiente sensorial: las músicas negras populares de Cartagena nacieron allí. El género musical afrodiaspórico “Champeta”, al que me referiré detalladamente en el quinto capítulo de esta tesis, y el “Joeson” tuvieron sus orígenes en la barriada. En el *soundsystem* que condensa la alegría del barrio, también aparecen las conexiones entre Nariño y el Caribe insular negro.



Fotografía 10. La casa del Joe.

Fuente: Andrés, noviembre de 2020.

Joe Arroyo es una figura de importancia nacional en Colombia. Fue un cantante y compositor de música tropical y el creador de un género que solían llamar “Joeson”: un ritmo que mezcla la salsa colombiana con la cumbia, el porro y la champeta. Este cantante es una figura que condensa interesante para recoger las continuidades entre Nariño y la diáspora africana. Su música

nacida en este barrio condensa el carácter diaspórico por dos vías: recogió canciones y ritmos de África, Palenque y la cuenca del Caribe. Como ejemplo, se puede citar la canción “Palenque” que cantó con la agrupación Fruko y sus tesos. Dando clic en la siguiente figura se puede escuchar:

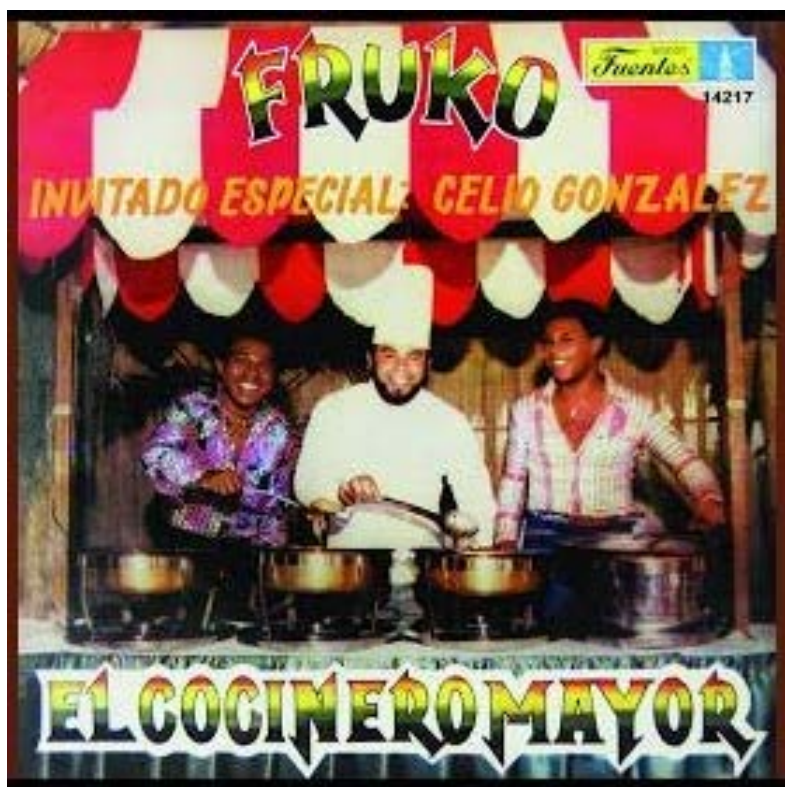


Figura 6. Canción "Palenque" del Joe Arroyo.

Fuente: Canal de YouTube *Fruko y sus Tesos: Tema*, 8 de febrero de 2018

Con ese estilo sonoro ganó múltiples discos de oro y un Grammy Latino en 2011. Su música se escucha y se baila en los barrios populares de Cartagena desde hace décadas y hace parte de los relatos de identidad colectiva de la región Caribe que retoman el pasado colonial de la ciudad. El Joe, como es llamado coloquialmente, nació en Nariño y vivió en la casa que retrata la fotografía anterior. Las personas del barrio tienen una relación tensa con la figura del cantante debido a que su carrera musical se consolidó a espaldas del barrio. Más allá de eso, sus orígenes son utilizados como justificante de que el barrio es un lugar alegre y lleno de música.

La casa del Joe, ah sí, esta es la casa de Aida (...) eso parecía un Guacal, eso lo pusieron ahora nuevo la familia (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

Esa casa la han hecho ahora porque el Joe Arroyo no dejó nada. El Joe Arroyo se fue y se fue a internar a Barranquilla, después de que lo criaron y jugaba con nosotros aquí en la esquina. Por eso es que dicen en el canto en la esquina de La Mona, es la casa de mi mamá, donde mi mamá vivía ahí. Después comenzó en las calles de la... en las calderas del diablo que ya no existe, ahí quedaba la... ¿Cómo es que se llama? En el Tequendama, era donde quedaba la... ¿Cómo es que se llama? Que lo dije ahora, El caldero del diablo. Él comenzaba a tocar con una pandereta y se subía arriba en un estanque de aquí de Nariño, y con una caldereta y comenzó a cantar y todo eso (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

Para el resto de Cartagena y del Caribe, lo que El Joe representa en este contexto es la negritud y su pasado popular. Pero en Nariño el Joe parece tener mala reputación:

T. Pero como con plata se hizo todo, ya el Joe no conocía a su propia gente porque él tenía que... quería salir del basurero, dice una canción. ¿Cómo es que se llama? Esa de “dejo el basurero atrás”. El barrio Nariño era un potrero. Esto era para las vacas, lleno de monte. Por eso él se crió en el monte, donde estaba la vaina. Pero como él cogió plata el barrio no le servía. Por eso es que el barrio en las novelas nunca ha salido.

M. [cantando] Voy a la ciudad, voy a trabajar, ahí está el placer, lo voy a buscar, **voy dejando atrás aquel basural** que me hizo odiar tu forma de amar.

La canción a la que se hace referencia es Tania:



Figura 7. Canción "Tania" del Joe Arroyo.

Fuente: Canal de YouTube *jorgeescobarjunior*, 22 de diciembre de 2011.

En el ejercicio de fotovoz un aspecto importante salió a relucir fue el nivel socioeconómico como elemento distanciador entre las negritudes populares. De acuerdo con varios comentarios en el grupo de discusión, el Joe describe a Nariño como un basural en una de sus canciones (Ver capítulo 5) y esto hace que la memoria que circula sobre él en el barrio esté teñida de dolor.

El Joe nació, se crió y vivió aquí en Nariño. No es para que él se especifique así del barrio. Sabiendo que Nariño es un barrio que es muy sonado, muy visto, por eso nos eriza como se expresaba él de Nariño. Yo cuando conocí al Joe Arroyo yo tenía por ahí como 8 años, y mire que tengo 63 años y yo me acuerdo como él era aquí en el barrio. Él venía a comprar su viaje, su vicio, era amigo de la gente, pero ya después más nunca quiso saber de Nariño (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

Bueno yo pienso de él que él no tenía que abandonar el barrio (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

A pesar del dolor en los relatos sobre el Joe, esta figura sigue presente en la descripción afectiva que los habitantes de Nariño ofrecen del barrio. Esa forma de representar las calles como poseedoras de agencia –acción afectiva y reflexiva– repercute en una particular forma de llamar a una de las calles más famosas. De acuerdo con la conversación colectiva, la calle retratada en la siguiente fotografía tiene la capacidad de “corromper” a las mujeres que la habitan.



Fotografía 11. Esa calle.

Fuente: Yeimi, noviembre de 2020

Toda la que entre ahí sale corrompida. También es una calle alegre, hay muchas mujeres que también trabajan, todo el tiempo de lavar, planchar, cocinar. Esa calle es alegrísima (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

En Nariño, el trabajo doméstico y la venta de comida están mayoritariamente asociados a las mujeres. Los comentarios sobre esta calle permitieron echar un vistazo rápido a los trabajos informales que realizan las mujeres, así como los ideales de género asociados a su “decencia”. Al explorar sobre el nombre de esta calle surgió también una característica del ambiente del barrio percibida por sus habitantes: el rumor. Vecinos y vecinas se conocen e interactúan entre sí en una cotidianidad que no puede entenderse bajo la clásica separación entre lo público y lo privado. La forma arquitectónica de las casas y el calor sofocante de la ciudad hacen que las puertas principales siempre estén abiertas y que la vida cotidiana transcurra en las terrazas y en el espacio público. Las personas tienen acceso directo a las casas de sus vecinos, entran y salen para saludar, comer o conversar. Esto construye un sentido de comunidad y de familiaridad particular que, también, tiene repercusiones en el acceso a información sobre la vida íntima –sexual– particularmente de las mujeres. Hay, entonces, una conversación colectiva de fondo sobre la conducta de las otras.

Ahora es que yo sé que esa es la calle de las cachonas porque todo el tiempo fui y caminaba ahí, pero nadie le ha puesto atención al movimiento, a las cosas que pasan ahí. La gente habla demasiadas cosas que no debe (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

El rumor es un elemento importante en las representaciones colectivas porque a través de él circulan significados comunes y en disputa. También en Nariño el chisme juega un papel central en la “regulación de acciones y valores que clasifican desde una perspectiva moralizante las intenciones y las conductas de quienes participan en esta práctica” (Chávez Arellano et al., 2007: 22). Más adelante, en el capítulo quinto revisitaré la relación entre los ideales de género y los marcajes raciales que circulan en el barrio. Aquí solo adelantaré que, de manera particular, el rumor se ubica entre los mecanismos del barrio para regular la conducta de las mujeres. Esa regulación interviene de manera significativa en la asignación de marcas raciales que diferencia a los hombres y mujeres “morena/os” de las “negritas”. Como explicaré en los capítulos 3 y 5 de esta tesis más detalladamente, la desmarcación de la negritud en Cartagena está atravesada por elementos como la condición socioeconómica –o la capacidad de consumo–, la formación, la incorporación de los

ideales de género heterosexuales, entre otros. Ser negrita responde también a una asignación racial devenida del territorio de origen: Palenque o los barrios populares más pobres. El rumor, está entonces orientado a performar la desaprobación de aquellas acciones que se distancian de los ideales de género compartidos.

Un día en un colectivo le dije que me dejara en la entrada de esa calle y me dijo que ¡ah! Yo vivía en la calle de las cachonas. Que porque la mujer que entra sana, en esa calle se corrompe. Así me dijo el señor. “Mi amor, porque ahí hubo una muchacha que entró bien con su marido, y de la noche a la mañana salió de ahí”. De pronto será por eso que le habrán puesto “la calle de las cachonas” (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

Es necesario aclarar que “el colectivo” es el único medio de transporte –además de las mototaxis– que entra al barrio. Se trata de un *jeep*, por lo general en mal estado de conservación, que recoge en su parte trasera a pasajeros que se dirigen a los barrios del suroriente de la ciudad, como Nariño. Las rutas de transporte formal no incluyen los barrios de esta zona.



Fotografía 12. Transporte informal "Colectivos" en Cartagena.

Fuente: El Universal, 2019

A las dificultades de acceso al transporte público se suman otras precariedades que atraviesan la vida del barrio. De hecho, la siguiente fotografía sirvió de excusa para conversar acerca de la histórica falta de acceso a servicios públicos.



Fotografía 13. La calle Real.

Fuente: Moisés, noviembre de 2020.

Por ahí fue por donde el Joe subió a buscar agua, iba con el tanque en la cabeza cantando. Ya cuando estaba la plumita llena bajaba con el tanque en la cabeza, y se ponía ahí a cantar. En toda la esquina a tocar, y la gente lo veía tocar y le decía: “tú vas a tener un talento”. O sea, yo me baso a lo que me dice mi abuela, lo que dice mi abuela, que hasta pasaba en pantaloncillo. Hasta yo iba, iba con el tanque en la cabeza. Venía con... cosas de agua, voy a cantar, con sus tanques de agua bajando las escaleras venía cantando (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

Históricamente, el servicio de agua potable ha llegado con retraso y dificultades a Nariño. En el relato anterior, que recupera la imagen de los orígenes del Joe, se entrevistó un elemento de lo que era la cotidianidad del barrio: ir a buscar agua en tanques de plástico a otras calles y transportarlos hasta la propia casa en el hombro para las necesidades domésticas. Ahora bien, la calle de la foto es la única de la parte baja del barrio que tiene el suelo de una mezcla de tierra y basura. Sus habitantes llevan muchos años luchando por la pavimentación, sin ningún éxito. La ausencia de concreto es considerada el problema más grave que afronta la calle.

Y hemos luchado con políticos que han venido por aquí a ver si nos pavimentan, nos prometen que sí, y total es que queda en sí pero nunca cumplen. Digo, la preocupación de nosotros toda la vida ha sido que nos pavimenten la calle. Esa ha sido la preocupación, y nada, no hemos encontrado la persona divina que nos meta la mano en ese sistema. ¿Cómo es que se llama? Los cívicos de aquí de acción comunal, si lo van a hacer, ya los papeles

están metidos, el presupuesto no alcanza, que son 80 millones que se gastan en el material, que no sé qué, que tal, que pitos, al final nos embarran y nunca hay plata en la gobernación o el distrito tiene plata para pavimentar el callejón (Mujer negra. 82 años. Habitante común).

Los vecinos y vecinas que participaron en el ejercicio de fotovoz piensan esta calle como una desfiguración del barrio. No por el hecho de no tener concreto en el suelo, sino por su silencio. Esta viene a ser la única calle del barrio “así como la ves tú, así en la foto, así es. Así es la foto. No pasa carro, no pasa nada” (Fotovoz, 7 de enero de 2021). Es el único sector del barrio que definieron como “triste”. Pero quizá una de las descripciones más elaboradas que recibí de Nariño provino de una mujer mayor habitante de esta calle.

Mi mamá vivió allá arriba en una casita de madera. Todavía el barrio estaba, como se dice por ahí, bastante deteriorado. Vinimos cuando yo tenía nueve años. En esa casa nacieron dos hermanas mías, Mercedes y Petrona, todas dos murieron después de nacidas, y seguimos aquí en el barrio. Después ya crecimos, nos fuimos aquí abajo a la calle Santander que es la calle que sigue después de esta, la calle Santander, allí ya yo me enamoré de lo que es mi marido, tuve mi primera hija en la calle Santander y tuve el segundo que fue Efrén, primero fue Doris, luego fue Efrén. Después tuve a Fredy allí en la misma calle de Nariño, en la calle Santander, después tuve a Gladys en la calle que sigue, después me vine para acá para el mismo barrio y enfrente el colegio San Luis, en donde nació Alfonsito que fue antepenúltimo, no, miento, después de Fredy fue Gladys, que nació en la calle José María Pasto, y Alfonsito nació aquí en Nariño enfrente el colegio San Luis, y Damaris nació aquí enfrente de la casa de Fabián. Allí nació Damaris, después me mudé aquí en la 40, como le llaman a la calle esta de aquí, la 40 es la que dobla para allá, el callejón que queda enfrente de la escalera para allá, ahí este (...). A todos los crié ahí, a todos seis, de ahí fui trabajando, me fui para el colegio departamental que me lo consiguió un amigo, me fui para el colegio departamental, trabajé 24 años y pico, después compré el terreno este y me vine para la calle Real de aquí de Nariño. Antes de eso, la última casa era del difunto el señor Diego, que era donde uno echaba el agua (Mujer negra. 82 años. Habitante común).

He dejado este relato para el final de este recorrido sensorio-afectivo porque recoge de manera más certera el ambiente del barrio: esa mezcla entre memorias, dolores, regulaciones morales, pobreza y fiesta. Del ejercicio de fotovoz para describir el barrio colectivamente pude extraer una conclusión que funciona como punto de partida para el análisis propuesto en esta tesis: los distanciamientos raciales en este barrio popular están dispuestos como una trama entre límites morales, ubicación territorial, desigualdad socioeconómica y separación de la dinámica sensorial generalizada del barrio. A continuación, me propongo presentar unos apuntes preliminares sobre

la forma en que ubican los marcajes raciales en el conjunto de distanciamientos sociales presentes en el barrio.

1.4. Algunos nombres para los cuerpos

La primera vez que fui al barrio fue porque la presidenta de la Junta de Acción Comunal de Nariño me citó en la escuela San Luis Gonzaga a las diez de la mañana del 26 de noviembre de 2020. Ella estaría allí mediando entre la registraduría nacional, migración y el resto de habitantes. Estas instituciones estaban atendiendo a las personas que, en medio de la pandemia, necesitaban hacer averiguaciones y papeleos. Había una fila larga de gente acalorada con mascarillas. La población mayoritaria era venezolana. Estaban allí esperando a los funcionarios de migración que llegarían a explicar y facilitar el procedimiento de solicitud de permisos de residencia. Con ella había otras personas del barrio, intermediarios: Judi y Andrés. Cuando terminé de hablar con la presidenta, Andrés se acercó a mí y le pedí que me diera una entrevista. Hablamos por media hora y luego tuvo que pararse a seguir trabajando. La gente no paraba de llegar y él apuntaba sus datos en unas hojas de papel en blanco, de una manera que me pareció rudimentaria. Luego se sentó a mi lado para hablar con la presidenta:

Andrés: ¿Dónde está la gordita?

La presidenta: ¿Cuál gordita?

Andrés: Ombe, la negrita.

La presidenta: ¿Judi?

Andrés: Sí

Judi apareció. Es una mujer palenquera que vivió hasta hace unos meses en Venezuela, pero por la crisis sociosanitaria de la Covid-19 regresó a Colombia y ahora vive en Nariño. Al escucharme hablar se sentó frente a mí y me dijo: “Bueno, yo te voy a explicar bien. Yo me siento venezolana porque tengo una hija venezolana, pero yo soy colombiana, de raza palenquera” (Diario de campo, 26 de noviembre de 2020).

En el momento en que Judi se autoidentificó como palenquera la categoría racial “negrita”, usada por Andrés para referirse a ella y por todos mis familiares, vecinos y amigos de Cartagena, cobró sentido. Los barrios populares de Cartagena como Nariño, habitados por un alto porcentaje

de personas leídas desde afuera como negras, no están exentos de procesos de diferenciación racial. *El diminutivo de negra es utilizado en Cartagena para hacer referencia a las personas negras pobres, generalmente de piel más oscura, no necesariamente palenqueras. La definición aplica también para “negrito”. Esta categoría no puede ser entendida únicamente en su dimensión colorista, sino en la intersección raza-clase que presenta. Judi, en efecto, es una negra. Yo soy identificada como “la morena de las entrevistas”. Morena es una categoría racial reservada para las mujeres negras que están cercanas a los ideales de clase y género hegemónicos* (Diario de campo, 26 de noviembre de 2020).

A pesar de que las categorías raciales aparecen como elementos relevantes que informan la interacción cotidiana, es necesario aclarar que la clasificación política de la población en lo que hoy es el territorio colombiano ha experimentado al menos dos transformaciones nominales relevantes: por un lado, el paso de *castas* a *razas* y, por otro lado, el paso de *razas* a *etnias*. Estas transformaciones nominales formales reflejan la disputa de sentido alrededor de la idea de raza en el ámbito político y funcionan como contexto de funcionamiento y circulación de la racialización en los sectores populares de hoy.

La primera transformación –el tránsito del concepto “casta” al concepto “raza”– responde al paso del régimen político colonial al republicano (Leal, 2010). De acuerdo con Leal, de una forma amplia, *castas* hacía referencia al sistema de clasificación de la población colonial, pero específicamente identificaba a “... los grupos que resultaban de las mezclas entre blancos (los españoles, los otros europeos y sus descendientes americanos), negros (los africanos y sus descendientes) e indios (los descendientes de los aborígenes de América)” (2010: 395). El paso de un modelo político monárquico a otro republicano supuso la construcción de una idea de nación basada en la noción de ciudadanía. El sentido igualitario de la ciudadanía chocaba con la lógica de castas colonial en que los grupos tenían derechos y deberes diferenciados. De esta forma, la construcción de la idea de ciudadano estuvo atravesada por una nueva forma política de clasificación más fluida de la población: la raza.

Raza como concepto también implicaba una combinación de rasgos físicos y culturales –al igual que las castas–, pero la nueva retórica jerárquica de la república implicó un continuo que reemplazaba la pretensión colonial de tener unidades poblacionales estrictamente diferenciadas. Leal (2010) asegura que, en el ámbito político, la raza se superpuso a las castas, identificando a los mismos grupos sociales. A pesar de que la autora aclara que los términos fueron usados

indistintamente en los dos períodos, su análisis sugiere que las transformaciones retóricas envuelven continuidades en los patrones de tipificación de la población.

La deslegitimación científica y política de la idea de raza luego de los sucesos de la Segunda Guerra Mundial tuvo eco en el debate público colombiano. La discusión internacional, la firma de tratados y acuerdos internacionales redundó en la movilización política de sectores racializados como comunidades indígenas y negras en Colombia. A partir del trabajo de la Junta El Progreso en el barrio Nariño, hasta su consolidación organizativa a nivel nacional como Proceso de Comunidades Negras (PNC) y el Movimiento Cimarrón, las organizaciones sociales afrocolombianas de todo el país se juntaron en trabajo por la consecución de derechos. En 1991, producto de toda esta movilización de organizaciones locales de base, se amplió la carta de derechos en Colombia y nacieron formalmente las *identidades étnicas*. En la constitución de 1991, vigente hasta hoy, se reconocen cuatro “formas de negritud” como identidades políticas sujetas a resguardo y reparación. Las Comunidades Negras son: negras, afrodescendientes, raizales o palenqueras. En el mismo sentido fueron reconocidos los pueblos indígenas.

Con la declaración de la nueva identidad nacional pluriétnica y multicultural se atribuyó, desde lo político, condición de *alteridad cultural* a los grupos sociales situados a las afueras de la blanquitud, en lo que Cunin (2003) ha denominado un proceso de “etnicización”: los grupos que anteriormente eran catalogados como *otros raciales*, empezaron a ser nombrados y a autonombrarse *comunidades étnicas*.

La “corrección nominal” (Castañeda, 2016) de la constitución de 1991 no eliminó el contenido racial de los términos. Sin embargo, este cambio significó una ampliación de las posibilidades de participación política de los grupos sociales no blancos, sobre todo luego de la reglamentación de sus derechos a través de leyes y decretos procedimentales³⁰. A pesar de esta superposición política de un término sobre el otro, como hemos visto en la descripción del barrio Nariño, los tres conceptos siguen siendo utilizados en las interacciones cotidianas.

Los cambios en esa nueva Constitución no solo transformaron el relato de identidad nacional, sino que sentaron las bases para la proclamación de San Basilio de Palenque como Patrimonio Cultural de la Nación (artículo 4º de la Ley 397 de 1997) y Patrimonio Intangible de la

³⁰ La Constitución Política de 1991 en Colombia y sus mecanismos jurídicos procedimentales fundaron el principio de una fase legislativa de protección y reconocimiento de derechos a las comunidades etnicizadas, cuyo dispositivo más relevante para la población negra fue la Ley 70 de 1993 de las Comunidades Negras, que procedimentaliza el reconocimiento de propiedad colectiva sobre el territorio habitado.

Humanidad. Con la Ley 1037 de 2006 y el Decreto 2380 de 2008, se funda en el país un proceso de protección jurídica de ese patrimonio que supone que las expresiones culturales palenqueras (la lengua, el baile, los rituales, los usos sociales, los conocimientos medicinales, las festividades) deban ser respetadas y promovidas en el marco de la ley. Con la proliferación de dispositivos jurídicos de protección las Comunidades Negras de Cartagena se enmarcaron en los nuevos procesos organizativos. A pesar de todo esto, las prácticas cotidianas de diferenciación racializada al interior de los barrios populares continúan. En Nariño estas prácticas conducían a conflictos asociados con el estigma sobre el uso de la lengua palenquera y el acento de las personas palenqueras al hablar español, los olores desprendidos de sus actividades económicas, los hábitos alimenticios y de cuidado estético (Hernández, 2014). Se trata de un lugar en que la disputa por las identidades raciales está íntimamente ligada a la experiencia sensorial y afectiva. Una delimitación de marcajes raciales socioespaciales continúa presente configurando no solo la interioridad cotidiana del barrio y figurando una tensión con la imagen que se le construye en el discurso de circulación masiva. Es claro que tanto el ambiente sensorial como las descripciones afectivas del barrio y sus prácticas de diferenciación social están vinculadas con la diáspora africana, el pasado colonial de Cartagena y los conflictos políticos por la reclamación de derechos.

Interludio primero. Pulsión de escape

Madrid. 3 de febrero de 2020. 7:10 p.m. Conocí hoy a una mujer afroespañola que quiso ponerse, sin éxito, el nombre de su abuela en el registro civil español. Ahora lo pone entre paréntesis después de su nombre legal de nacimiento y antes de su apellido. En el registro civil le dijeron que no podían insertar ese nombre porque no era entendible en español y porque no era un nombre de mujer. Ella se ríe cuando lo cuenta, una risa amarga. Dice que perderá el paréntesis cuando consiga poner el nombre de su abuela como segundo nombre legal.

Llegué a Madrid el domingo y ya hoy (lunes) en la mañana había tenido que tomar una línea de metro y un bus de transporte público por mí misma en una ciudad que apenas conozco. En la noche ya tenía un poco más de confianza, hice varios transbordos de metro para llegar al barrio donde queda un centro social autogestionado: Vallecas. Me estoy quedando en Carabanchel bajo, un barrio periférico, obrero, habitado por muchas personas migrantes. De Carabanchel a Vallecas en metro hay unos 45' minutos, sin contar que para llegar al lugar al que me dirigía tenía que caminar otros 15'. Llegando a Vallecas me perdí. Salí de la estación de metro y no entendía por qué era un barrio esa gran avenida. Me perdí por un segundo quizá por la combinación de infraestructuras disímiles: una avenida grande, comercios, lujo. Supe que estaba en la calle a la que me dirigía porque levanté la vista a un balcón y tenía ropa tendida por todos lados. Aquí tiene que ser. Caminé por esa calle mal iluminada, rota y solitaria al menos diez minutos. Tuve el paso de las mujeres jóvenes en las calles mal iluminadas, rotas y solas de Latinoamérica: rápido, agitado, con la cabeza girando hacia atrás sistemáticamente. Tengo (tenemos) incorporado ese paso, es automático: la distribución sexual del miedo.

Eran las 7:10 p.m. cuando pisé el centro social. El espacio es pequeño, al menos en esa primera planta. Tiene un bar muy cerca del portón de la entrada, dos baños muy cerca del bar y, frente a las dos puertas de los baños, algunas sillas pequeñas, incómodas, dispuestas frente a la pared del fondo donde tienen proyectado el nombre del curso. En ese momento había menos de 15 asistentes (no creo que cupiera más gente) a la charla “*¿Cómo habitar el barrio desde mi cuerpo?*”: rápido, agitada, con la cara girando hacia atrás sistemáticamente. Supongo que esa fue mi respuesta a la pregunta. La distribución racial del miedo. La conferencista invitada nunca contestó la pregunta. Sí dijo algunas cosas interesantes. Como que en el contexto europeo se utiliza el término migración y sus derivados para marcar la raza: extranjerización; que el silenciamiento y la invisibilización de las relaciones raciales es una costumbre que se materializa en el día a día; o que

la lucha no es contra los blancos, sino contra la posición de blanquitud (construida como neutral y desde la que se emite el discurso). De todas formas, le iba mejor con las historias.

Insistía en su *no etnicidad*, en su españolidad no reconocida en la calle. Habló de los cuerpos negros y de las zonas impuras. De las vidas negras como experiencias continuas de fuga. Citó a Mbembe (fugitividad) para hablar de esa fuga como la única forma de sobrevivir. Yo pensé en preguntarle ¿esta experiencia permanente de fuga podría incluir las múltiples veces en que intentamos *fugarnos de la raza*? ¿Las prácticas colectivas, individuales e íntimas con las que intentamos las negras y los negros de forma permanente y sin éxito escapar de las marcas raciales que nos sitúan en este lugar de estigma e inferioridad? ¿Alisarse el pelo? ¿Evitar cierta música o ropa en público? ¿“Corregir” nuestros modos de habla? Leídas estas fugas como grietas de los estereotipos, son apenas reconocibles como parte de la múltiple complejidad y diversidad de “el pueblo negro”. Pero ¿y de la pulsión de escape –que entre otras cosas, es perfectamente válida y perfectamente inútil– no vamos a hablar? ¿De las ganas de no ser negro? ¿Estamos todas y todos con tanto orgullo del lugar de subalternidad todos los días en todo momento? Me llamó la atención su insistencia. Yo pensaba estas cosas mientras una de las asistentes, sentada en la fila delante de la mía, en diagonal a mí, intervenía para preguntar algo y hacer un comentario. Sin embargo, aunque su comentario iba dirigido a la conferencista, esta mujer insistía en alternar su mirada: miraba a la conferencista y me miraba a mí. Hay que decir que para mirarme a mí tenía que voltearse en la silla lo que hizo que su intervención me pareciera una danza. Nos hablaba a las dos. Únicas mujeres negras en el recinto. Las dos con el pelo afro suelto a la humedad de Madrid. Esta mujer está danzando, recuerdo que pensé: prefiere bailar mientras habla, pero su danza me marca. Por supuesto, quise fugar de la raza en ese momento. ¿Por qué me miraba a mí y me hablaba a mí esa mujer si no era yo la conferencista, si no era yo la que podía/debía responder sus inquietudes, si ese no era mi lugar? La charla terminó y me acerqué a preguntarle a la conferencista si podíamos conversar la próxima semana:

- ¿Con qué hablas más, con el tinto o con la cerveza? –Siempre hablo, pero con la cerveza soy más elocuente–.
- ¿Te invito una cerveza la próxima semana y conversamos? Tengo muchas preguntas.
- Sí, claro, dame tu número.

Tengo una cita para mi primera entrevista y ni siquiera sé si esta cuenta.



CAPÍTULO II. Liminaridad y marcaje racial en sectores populares en Madrid

He conocido un poco más el barrio después del confinamiento. Digo un poco porque apenas tengo dos años viviendo aquí. Cuando salgo a caminar o a hacer la compra puedo reconocer algunas “dominicanidades” por todas partes: la colada tendida en las fachadas, las flores de plástico en los balcones, la bandera tricolor en los locutorios, los panas tomando en el boulevard, o la bachata en las barberías. En fin, esas cosas que, aunque parezcan familiares, también de alguna manera te recuerdan que no estás en casa. Tal vez por eso las inmigrantes tenemos esa manía de plantar trocitos de nuestros países allá donde vamos. Es Vallecas pues, un semillero de colores, sonidos y sabores de “otro mundo”.

Anónimo (2021).

Exposición “El Faro de las mujeres de Puente de Vallecas”

En las fronteras geográficas se tensan los límites raciales de la nación. La blanquitud que atraviesa la construcción de la identidad española se resguarda con prácticas, tecnologías, construcciones arquitectónicas y relatos. Existe un vínculo ordinario y simple entre esa materialidad de las fronteras nacionales y las marcas raciales cotidianas de los barrios populares de Madrid: en un día cualquiera de una calle cualquiera, “la raza” se combina con la vigilancia de las fronteras terrestres, marítimas y aéreas, las consecuencias del turismo, la burbuja inmobiliaria, las guerras y la explotación económica Norte-Sur. En un día cualquiera, de una calle cualquiera, numerosas organizaciones comunitarias participan de la discusión pública sobre racismos en la ciudad. En este capítulo me dedicaré a reconstruir este entramado teniendo como fondo el ambiente sensorio-afectivo de los fragmentos de calles e historias de Madrid que dieron forma a esta investigación.

Organizaré el argumento en cuatro partes. El primer apartado sugiere la categoría “espacialidades diaspóricas liminares” para comprender el modo en que interviene el funcionamiento de las fronteras geopolíticas en la reificación de la diferencia racial. El segundo apartado expone las narrativas que circulan sobre el barrio Lavapiés como punto de entrada histórico para la población diaspórica de Madrid. Esta descripción reconstruye el ambiente sensorio-afectivo del barrio, centrándose en la relación entre el turismo y los marcajes raciales que operan en la cotidianidad de personas no blancas. Un tercer apartado describe las continuidades entre los diferentes sectores populares de Madrid. La revisión de las entrevistas, la etnografía sensorial realizada durante 2020 y la información consignada en fuentes secundarias como los

documentos de Diagnóstico participada³¹ del Servicio de Convivencia Intercultural del Ayuntamiento de Madrid permiten proponer una cartografía general de distritos como Puente de Vallecas, Villaverde, Usera, Tetuán y Carabanchel. Para cerrar el argumento del capítulo, se revisa lo que llamaré el juego del miedo como consecuencia afectiva directa de la distinción racial español-extranjero consolidada en la experiencia y los relatos del cruce de fronteras.

2.1. Espacialidades diaspóricas liminares: lugares, objetos y marcajes raciales

Aquarius es una embarcación de la organización francesa SOS Méditerranée, con capacidad para 500 personas. Es utilizada en operaciones de rescate de personas que cruzan el Mediterráneo en pateras con el objetivo de llegar a Europa. La primera vez que apareció como tal fue en 2016. A mitad de 2018 protagonizó un debate público internacional luego de que el gobierno italiano se negara a permitir el desembarco de 629 personas. Ante esa negativa, y también como producto de la presión del debate público, el gobierno español permitió su desembarco en el puerto de Valencia.

³¹ El Servicio de Convivencia Intercultural en Barrios es un proyecto de La Rueca Asociación, financiado por el Área de Familias, Igualdad y Bienestar del Ayuntamiento de Madrid. Entre otras cosas, este servicio realiza periódicamente diagnósticos de la situación de convivencia en barrios específicos. La metodología de construcción de estos diagnósticos incluye entrevistas en profundidad, observación participante, coloquios, talleres participativos y grupos focales con representantes de entidades sociales formales e informales y funcionarios de la administración pública local, así como habitantes de los barrios. Para acceder a las percepciones de personas que habitan el barrio pero que no suelen participar activamente en las actividades promovidas por el Servicio, realizan actividades en espacios públicos de tránsito. Información adicional puede ser consultada en: <http://serviciodeconvivencia.es/distritos/>



Fotografía 14. Buque 'Aquarius' de la ONG francesa SOS Méditerranée.

Fuente: Cristophe Petit Tesson, 10 de abril de 2018, publicada en EFE.

Un par de meses después, *Aquarius* volvió a solicitar el desembarco de 141 personas, pero el gobierno español se negó, alegando que el país ya no era un “puerto seguro” (Pardo, 2018, citado en Hernández, 2019: 2). Este *evento* puso en el centro del debate público a las diásporas africanas contemporáneas, las cuales han sido nombradas reiteradamente como “crisis del Mediterráneo”. En el segundo trimestre de 2018 España se convirtió en el punto de entrada neurálgico de un alto número de personas que intentaban llegar a Europa (ACNUR, 2019). El cambio en las rutas tradicionales de llegada –Italia y Grecia– convirtió al país en una *frontera de color* entre África y Europa (Hernández, 2019): el espacio desde el que se establecen los límites raciales entre los dos continentes. Los eventos alrededor de *Aquarius* ilustran la irrupción de esta posición fronteriza. Las diásporas hacia España tienen excepcionalidades históricas respecto del resto de países de la comunidad europea. Cuando España se encontraba atravesando el régimen franquista con políticas restrictivas de ingreso al país, el resto de Europa recibía considerables flujos de población extracomunitaria. Su apertura a la democracia supuso un primer auge de diásporas contemporáneas. Por esto, se puede afirmar que todos los flujos aquí descritos son un fenómeno relativamente reciente.

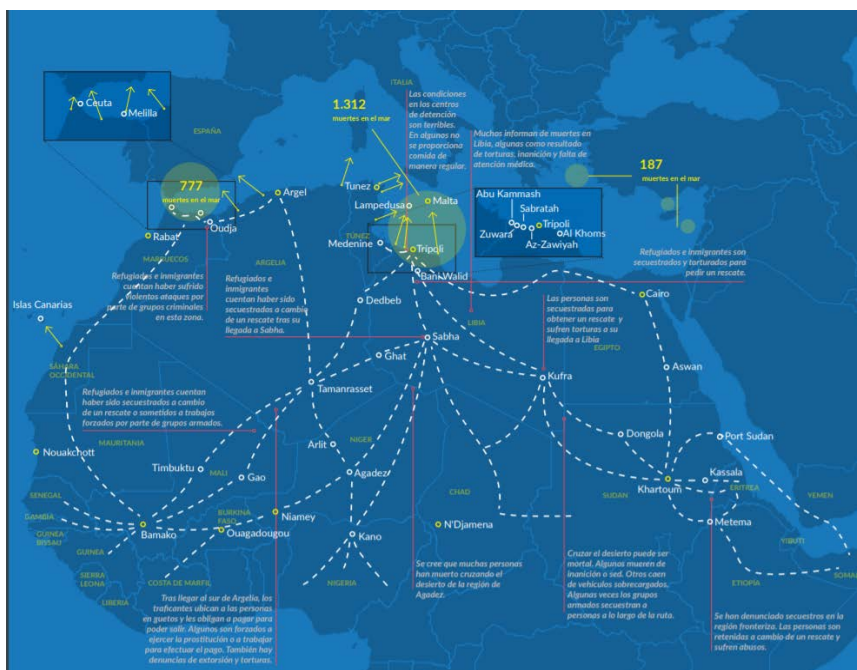


Figura 8. Rutas a Europa a través de África.

Fuente: UNHCR-ACNUR, 2019.

Ahora bien, el patrón experiencial de los viajes masivos realizados de África a Europa remite al menos a dos características de los movimientos diaspóricos. En primer lugar, se trata de largos recorridos motivados por experiencias traumáticas que al tiempo se experimentan y relatan como *traumáticos* en sí mismos. Producto de los recorridos y del abandono institucional, en el Mediterráneo se presenta un alto número de enfermedades y muertes: 2.275 fallecimientos solo en 2018. En segundo lugar, los artefactos que hacen posibles los recorridos resultan ser también precarios. Además de los buques de rescate, otra de las imágenes emblemáticas de las diásporas contemporáneas hacia Europa son las *pateras*: pequeñas embarcaciones de fondo plano muy diferentes entre sí que transportan población migrante en condiciones de inseguridad y sobreocupación a través del mar Mediterráneo, el estrecho de Gibraltar o el océano Atlántico. Técnicamente, una patera es un bote blanco abierto, de madera, con poco espacio, que se usa para pescar en aguas de poca profundidad. Su uso para identificar las embarcaciones de migrantes seguramente provenga de una asociación entre la simpleza de los materiales y su semejanza con las embarcaciones usadas para transportar población a través de aguas peligrosas.

Estos barcos –pateras y buques de rescate– pueden describirse como *espacialidades diaspóricas liminares*. En el cuarto capítulo de *La selva de los símbolos* (Turner, 1980), Víctor Turner revisa el período liminar de los ritos de paso postulado por Van Gennep, haciendo énfasis en las características del *pasajero* (aquel que atraviesa el rito de paso). El período liminar es el momento preciso de la transformación en que el *pasajero* deja de estar clasificado socialmente, pero todavía no está reclasificado. Este período dota al individuo de una suerte de ambigüedad en su estado que lo torna invisible a la estructura social: es un ser transicional que aún no ocupa una posición social estable. Lugares como los aeropuertos, las fronteras terrestres y el mar son umbrales en los que existe una ambigüedad: ya no se ocupa el lugar social anterior y todavía no se concreta el venidero. Las fronteras de los Estados nación permiten cambios de *estado* (físicos, emocionales, jurídicos, sociales, etc.) en la persona que las cruza. Ese *cruce* implica también transformaciones en el estatus racial. A este tipo de espacios les llamo espacios diaspóricos liminares: además de estar contruidos a través de piezas discursivas jurídicas y políticas, poseen una compleja y potente materialidad que opera de forma central en los procesos de racialización de los sectores populares de Madrid.

Los marcajes raciales cotidianos en Madrid están atravesados por la atribución de extranjería de acuerdo con la percepción racial de los cuerpos que transitan la ciudad. Hay cuerpos que no se ven blancos y, por lo tanto, no son considerados españoles. Partiré de esta premisa para presentar, en este capítulo, los sectores populares de Madrid como espacios cuya racialización se forma en diálogo con esos cruces. Las espacialidades diaspóricas liminares son construcciones semiótico-materiales que, en efecto, generan diversos tipos de transformaciones en el estado de la población. Modifican los cuerpos, tanto en sus dimensiones protésicas (situación legal, ropa, voz, etc.), como en su carne y hueso (heridas, enfermedades, marcas corporales, etc.). También modifican la posición racial, la fijan. En ellos, existe una configuración experiencial de la *espera* frente al puerto como un momento de concreción de dispositivos políticos y legales de producción de diferencia: los sobrevivientes se ven en la obligación de permanecer en el mar, a bordo de los buques de rescate de las ONG, o directamente a bordo de “las pateras” a la espera de que algún Estado nación se comprometa a acoger a las personas o permita siquiera su desembarque. Lo que se construye durante esa espera conecta directamente la patera como experiencia y como estigma con la experiencia urbana: la patera y el recorrido por el mar aparecen de manera recurrente en los relatos de las persecuciones policiales en las calles de los barrios de Madrid, por ejemplo.

Pero también existe un amplio número de espacialidades diaspóricas liminares previas al barco. Ya antes de llegar al Mediterráneo –por motivaciones diversas que se asocian a la pobreza, los conflictos armados y las violaciones de derechos humanos– las poblaciones de las diásporas contemporáneas han atravesado otros caminos igualmente llenos de precariedad y riesgos (tráfico de personas, secuestro, tortura, hambre, abuso sexual, etc.).

Como el Mediterráneo, la frontera terrestre entre España y Marruecos es otro espacio de producción de límites poblacionales relativamente claros entre Europa y África. Las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla se encuentran en el extremo africano del Estrecho de Gibraltar y son las únicas fronteras terrestres entre estos dos continentes. El aumento de las llegadas en 2018 también se reflejó en los cruces de esta frontera, lo que supuso la reactivación del Acuerdo de Readmisión de 1992³². La población que pretende llegar a Europa por mar o por tierra se concentra en las regiones de Tánger –donde viven en campamentos (*forêt*) y en apartamentos de alquiler (*boukhalef*)– y Nador –donde específicamente las personas negras viven en los montes porque no se les permite transitar por el espacio regional, a riesgo de agresiones policiales o de la población civil–. Marruecos forma parte del dispositivo de control migratorio europeo. Con el acuerdo de readmisión de 1992 (BOE N° 100, 25 de abril 1992), España ofreció a ese Estado beneficios políticos a cambio de evitar el cruce de las fronteras en Ceuta, Melilla y el Estrecho de Gibraltar y readmitir a los extranjeros de terceros Estados que crucen de manera irregular.

Lo anterior ha implicado un patrullaje marítimo conjunto entre las guardias de los dos Estados. Pero también la sofisticación de las tecnologías físicas de control del movimiento en la frontera terrestre. A la valla marroquí de tres metros (comenzó a levantarse en 1993 y fue terminada de construir en 2015), le sigue una zanja de bastantes metros de profundidad. Inmediatamente después, se encuentra una primera valla española de seis metros, inclinada, con concertina en el borde superior. Esas concertinas fueron removidas posteriormente bajo una referencia al supuesto antirracismo del actual gobierno español. Al lado de esta valla hay dos más: una de tres metros y

³² De acuerdo con el informe *Frontera Sur. Accesos terrestres* (Irídia et. al, 2017), la ratificación del Protocolo de Adhesión al Acuerdo de Schengen por parte del Estado español aseguraba, en una nota aclaratoria, que la ciudadanía marroquí que contase con un pasaporte de Tetuán y Nador (colindantes con Ceuta y Melilla) no necesitaría un visado para su entrada a trabajar siempre que no pasara la noche. El flujo poblacional por trabajo entre Marruecos y España aumentó con esa declaratoria de este acuerdo de vecindad. Muchas otras personas sin visado optan por los pasos internacionales (*Beni Ensar* entre Melilla y Marruecos y *Tarajal* en Ceuta).

otra de seis. A todo este entramado arquitectónico se le suman medidas tecnológicas de control como

el dispositivo de alarma temprana que salta cuando alguien se apoya en la parte exterior de la valla; el sistema de focos cegadores que se activa a la vez que la alarma exterior; el sistema de cámaras móviles que enfocan automáticamente hacia el punto donde se ha detectado el movimiento; el sistema de luces de alarma y sirenas que avisa de forma visual y sonora del punto donde se detecta un movimiento sospechoso; o el sistema de agua a presión con pimienta que, a pesar de permanecer instalado, nunca se ha llegado a usar debido a las posibilidades de causar graves lesiones al rociar gas pimienta contra gente que viene agotada y en muchos casos con enfermedades respiratorias (Blasco de Avellaneda, 2013).

Desde su levantamiento en 1993 hasta la implantación del Sistema Integrado de Vigilancia Exterior (SIVE) entre 1998 y 2002, las condiciones espaciales de la “experiencia de cruce” sitúan la valla como productora de cuerpos inferiores en la escala social una vez llegados a España. Esto es, como un espacio diaspórico liminar. La producción de marcajes raciales en los cuerpos es literal: el entramado arquitectónico de la valla produce heridas graves como fracturas generadas por la caída o por las fuerzas de seguridad.

La valla es muy peligrosa, por la situación en relación con la policía marroquí. Cuando te encuentran, es un tormento. Es un tormento. Pies rotos, dientes arrancados, cabezas heridas, personas que mueren. Personas en coma, personas que pierden la vida, que pierden partes del cuerpo, que pierden todo. En ese momento solo queda Dios (Declaraciones de “pasajeros de la valla”. Irídia et. al, 2017).



Fotografía 15. La triple valla de Melilla que separa la ciudad autónoma de Marruecos.

Fuente: J. Blasco de Avellaneda publicada en Eldiario.es el 3 de agosto de 2015.

Recientemente, en 2019, España reforzó las vallas aumentando la altura en un 30% y modernizó los sistemas de vigilancia³³. Esto instala una ambigüedad entre la retirada de las concertinas de las vallas del lado español y la instalación de las concertinas en las vallas de Ceuta y Melilla del lado marroquí. Además, continuaron las devoluciones *en caliente*³⁴: “nos paran, tienen unos hilos con los que nos atan para devolernos a la policía marroquí”. Declaraciones de pasajeros de la valla (Irdia et. al, 2017).

La abundancia de dispositivos legales internacionales como el Acuerdo de Readmisión de 1992 reactivado en 2018 y los tres Planes África³⁵ tiene que ver precisamente con el aumento de los cruces en la frontera terrestre³⁶. El endurecimiento de los controles en las fronteras protagonizado por la Unión Europea en las últimas décadas contrasta con un discurso público tendiente a presentar a España como vulnerable (en su soberanía) y a los grupos poblacionales provenientes de África como los causantes de los problemas económicos del país (Hernández, 2019).

En paralelo, el aeropuerto como espacio de cruce que atraviesa la experiencia diaspórica de los latinoamericanos en Europa también produce distanciamientos sociales en clave racial que antes no existían. Al margen de los dispositivos de vigilancia y la existencia de *extensiones protésicas* de la identidad como el pasaporte o los visados (Romero Bachiller, 2010)³⁷, el aeropuerto también

³³ Según CEAR (2020) en el mes de mayo de 2019 se dio inicio a un Plan de refuerzo y modernización del sistema de protección fronteriza terrestre en Ceuta y Melilla con un presupuesto asignado de 32.3 millones de euros.

³⁴ Esta expresión hace referencia a la práctica de las autoridades migratorias españolas de enviar de vuelta a Marruecos a las personas que cruzaron la valla en el mismo momento en que el cruce es llevado a término. Las devoluciones se dan a pesar de que las personas requieran atención médica por las múltiples y graves heridas causadas por el cruce. El 30 de agosto de 2019, por ejemplo, CEAR (2020) documenta que España devolvió *en caliente* a siete personas migrantes que saltaron la valla fronteriza de Ceuta.

³⁵ Al margen de los planteamientos sobre internacionalización en Marruecos de empresas exportadoras españolas, los Planes África son un acuerdo de control migratorio en asociación con países del continente africano. El primer Plan África estuvo vigente de 2006 a 2008, el segundo de 2009 a 2012 y el tercero fue ratificado apenas en marzo de 2019.

³⁶ Según CEAR (2020) en 2005 se presentó la denominada “Crisis de las Vallas”, nombre que recibió el aumento de los cruces de las vallas fronterizas de Ceuta y Melilla y que supuso un incremento de los dispositivos y medios de control, así como de las redes de tráfico y trata de personas y de las devoluciones *en caliente*.

³⁷ Carmen Romero Bachiller (2006) asegura que las identidades son apuntaladas por extensiones protésicas que pretenden funcionar como certificados de pertenencia: “los documentos de identidad se presentan como instancias estabilizadas e institucionalizadas que tratan de garantizar la identidad, esto es, que la persona detentadora de un documento pueda ser en todo momento reconocida sobre la base de los parámetros registrados en el mismo: ha de ser idéntica a sí misma, esto es, a su documento. Pero si el documento garantiza la estabilidad de la identidad y homogeneiza y estandariza sus parámetros –los mismos elementos han de estar sistemática y reiteradamente presentes para todas las personas–, al tiempo reconoce la transformación y el cambio, por lo que se fuerza su renovación cada cierto tiempo –los documentos llevan fecha de caducidad– para que los reconocimientos sean posibles. Por otro lado, considerar la producción de documentos de identificación ligados a regímenes de extranjería me llevará a analizar cómo se construyen los adentros y los afueras de la nación y de la Unión Europea y qué espacios de posibilidad o

debe ser analizado como umbral que *engendra* posiciones sociales, recursos identitarios, adhesiones colectivas y distanciamientos³⁸. Por lo tanto, es también un espacio diaspórico liminar que genera marcajes raciales: la mirada de sospecha de los guardias y demás viajeros, las requisas insistentes, las demoras en los puestos de los oficiales de migración, las filas diferenciadas y las denegaciones de la entrada. Todo esto configura una distribución desigual del miedo y los nervios por el cruce de los controles migratorios de los aeropuertos que tiene claves raciales.

Junto a “los papeles” –la Tarjeta de Identidad de Extranjero (TIE) y su respectivo Número de Identificación de Extranjero (NIE)–, todas estas tecnologías de control endurecidas hacen parte del engranaje de objetos institucionales diseñados para marcar a ciertos cuerpos como “inmigrantes”: extranjeros racial y culturalmente percibidos como inferiores. Este tipo particular de extranjero se representa como un peligro para los límites de la identidad nacional blanca madrileña, por lo que necesitan ser expulsados, salvados o integrados.

2.2. Una vez en el barrio: Lavapiés

En febrero de 2020 conocí a un hombre joven senegalés que llegó a España en una patera y vivió en Lavapiés por ocho años. En 2019 tuvo que mudarse a Vallecas en busca de precios de alquiler más ajustados a sus ingresos de entrenador de un equipo de fútbol infantil. Adama es un hombre senegalés joven. Lo conocí en la asamblea del Sindicato de Manteros y quise tener una entrevista con él porque fue quien puso de relieve una situación de discriminación en el gimnasio privado de Lavapiés. En medio de la entrevista me enteraría que ese lugar queda en la calle Ronda de Valencia, la misma donde está La Casa Encendida. Quedamos en encontrarnos en la estación de metro Lavapiés a las 6:30 p.m. Yo llegué diez minutos antes. Le escribí que había llegado y le esperé sentada en la Plaza de Lavapiés. Me siento segura estando allí porque hay en la calle más gente como yo y las miradas que me dedican son suaves. Tengo un pañuelo rojo que cubre todo

imposibilidad civil y laboral se abren o cierran con la legislación vigente, especialmente en el caso de las «mujeres inmigrantes»” (Romero Bachiller, 2006: 286). El planteamiento de Romero Bachiller abre la puerta a la necesidad de revisar los procesos de construcción de cuerpos, grupos y espacios en clave racial a partir de la puesta en relieve de los objetos que intervienen en la fijación y la reproducción de los marcajes raciales; estos superan la idea del color de la piel y el cuerpo mismo como zona visual en que se disputa la idea de raza. Este planteamiento se discutirá con más detalle en la segunda sección.

³⁸ En esta tesis el desplazamiento de la posición de blanquitud latinoamericana hacia una posición de reconocimiento de subalternidad racializada, por ejemplo, es objeto de un análisis detenido en el capítulo VI.

mi pelo. Le escribí eso a Adama por si no recordaba mi cara. Luego caí en cuenta que hay otras mujeres negras, marroquíes y españolas con pañuelos en la cabeza caminando por la plaza. Parecía un día tranquilo y familiar.

Adama llega puntual y él decide el lugar de nuestra entrevista: el parque Casino de la Reina. Caminamos hasta allí unas cuantas calles. Atravesamos varios locales de inmobiliarias lujosas mientras él me iba contando que vivió ocho años en Lavapiés, pero que el año pasado (2019) tuvo que mudarse porque los precios del alquiler subieron demasiado y ya no podía costearlo. Se mudó a Puente de Vallecas y ahora comparte piso con dos amigos en un apartamento de tres habitaciones. Me cuenta más: las inmobiliarias y el turismo están expulsando a las vecinas y los vecinos de Lavapiés porque ya no se pueden permitir pagar un alquiler allí. Los precios están pensados para turistas que llegan dos meses y luego se van o para habitantes ocasionales. Mientras caminamos pasamos por muchos restaurantes y cafeterías modernas recién envejecidas. Un parque grafiteado con colores que tiene una cancha de fútbol/básquet en la que nadie juega porque para eso está la cancha del Casino de la Reina: un parque amplio, con juegos para niños, canchas cerradas, áreas abiertas, bancas para sentarse, árboles y paseos. Mucha gente estaba allí sentada charlando cuando llegamos, paseando perros. También había muchos niños jugando. Escogimos un lugar en ese parque y nos sentamos a realizar la entrevista. En ese paseo entendí por qué Adama no paraba de decir que la gente quiere vivir en Lavapiés porque en Lavapiés se vive en tranquilidad, o se vivía (Diario de campo, 26 de febrero de 2020). Una vez en el parque, y en medio de la conversación que me permitió grabar, propuso un giro interpretativo que fue para él una broma.

Vallecas también, Vallecas ahora es muy caro, ahora si quieren piso es muy difícil porque dicen que [está] muy cerca del centro. Donde vive la gente de que no tiene derecho, por ejemplo, los negros africanos o los otros países latinos (...) cualquier barrio tú vas y empieza viviendo nosotros y ahora todo el mundo quiere venir viviendo con nosotros (risas) (Hombre negro. 32 años. Habitante común).

Una vez terminamos –porque Adama tenía que irse a apoyar a los vecinos de Lavapiés en una manifestación contra los “fondos buitres” (las inmobiliarias expulsoras)– nos levantamos y dimos el paseo de regreso para salir del parque. Salimos del parque y Adama me dijo que quería mostrarme el local del equipo de fútbol Dragones de Lavapiés, donde trabaja como entrenador. Entramos. Había gente en la primera sala viendo una proyección, adultos y niños. Me llevaron a

la segunda sala. Allí, los niños estaban recortando máscaras de buitre para llevar a la carnavalada. Así se llama la manifestación de hoy (Diario de campo, 26 de febrero de 2020).



Figura 9. Cartel de la Carnavalada.

Fuente: mensaje de Adama por WhatsApp, 28 de febrero de 2020.

Salimos de allí hacia la Plaza de Lavapiés, donde sería la manifestación. Cuando llegamos ya había comenzado: había mucha gente –migrantes y no, negros y no, musulmanes y no–, adultos y niños. Disfrazados, con pelucas y máscaras, con tambores y con megáfonos gritando consignas y bailando: la carnavalada. Los hombres negros manteros disfrazados de policías, los hombres blancos españoles disfrazados de medicamentos. La batucada sonando y las niñas bailando. Una mujer con un megáfono gritaba consignas:

- ¡La violencia policial!
- ¡A la caja!

- ¡Las redadas racistas!
- ¡A la caja!
- ¡Los fondos buitres!
- ¡A la caja! (Diario de campo, 26 de febrero de 2020).

Cuando terminó mi conversación con este hombre, me surgieron preguntas que ya no pude hacerle: ¿en qué radica la gracia de que la gente quiera vivir con la población africana y latinoamericana? ¿De qué nos reíamos cuando Adama dijo que en los barrios primero vivía la población negra y latina y luego todos querían vivir allí? Intuyo que esa risa provino de la identificación de la ironía presente en el punto exacto de encuentro entre dos imaginarios sobre la población no blanca leída como extranjera en Madrid: un rechazo sostenido que deviene en limitaciones de acceso a derechos y violencia, pero que se combina con un deseo de acercamiento a esa diferencia que resulta ser mercantilizable.

La primera entrevista que realicé en Madrid fue a un hombre bengalí que vive en Lavapiés hace quince años. Es el dirigente de una de las asociaciones interculturales de apoyo a migrantes más reconocidas de la ciudad. *La entrevista fue en el local donde funciona la asociación intercultural que dirige: es una habitación pequeña en la que cabe una mesa de dos metros de largo con algunas sillas alrededor, un escritorio con un computador conectado a internet, una máquina de coser y un tablero con anuncios pegados. En ese tablero se puede ver un artículo del diario El País titulado “El barrio más cool y más interracial”, que contiene una entrevista y una foto de él* (Diario de campo, 17 de febrero de 2020).



Fotografía 16. Artículo de prensa en la pared de la asociación Valiente Bangla.

Fuente: elaboración propia, febrero de 2020.

Embajadores/Lavapiés se ha convertido en lo que Carmen Romero Bachiller (2006) llama “un barrio-personaje”. La narrativa del artículo presenta a Lavapiés como un espacio atractivo y turístico justamente por la presencia de múltiples culturas. Esta última es la narrativa que se presenta de manera más recurrente entre organizaciones antirracistas en Madrid.

¿Qué pasa en Lavapiés? Es una zona donde viven muchos inmigrantes, eh, hay tiendas de todas las razas que hay de inmigrantes. También tienen sus productos y la gente también le mola vivir en estos barrios para tener acceso fácil a estos productos, porque también consumen productos de aquí, pero echan de menos productos de su tierra y viven ahí (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Lavapiés no es el nombre oficial del barrio, sino la forma como sus habitantes y visitantes nombran a la zona que comprende el espacio administrativo de Embajadores y otras zonas que se despliegan alrededor de la Plaza de Lavapiés, como la del Rastro. Históricamente ha sido un barrio de acogida de migración interna, pero en las últimas décadas el incremento de su población

residente se dio gracias a la llegada de migración internacional no blanca en los años 80 y los 2000. De hecho, desde 1998 hasta 2006 se produjo una llegada interpretada como masiva de población africana y latinoamericana al barrio. De acuerdo con Laura Cassain (2019), por ejemplo, entre 1986 y 1999 hubo un incremento de la población latinoamericana en España, proveniente específicamente de países andinos. El crecimiento del sector servicios implicó que la población proveniente de Latinoamérica, mayoritariamente mujeres, se insertara en el mercado informal de trabajo: agricultura, construcción, servicio doméstico, hostelería o comercio al por menor.

La característica urbanística central de Lavapiés son las infraviviendas³⁹. Pero lo que antes era un espacio que absorbía a la población no blanca y pobre, un barrio obrero precario y empobrecido, ahora está siendo el centro de una movilidad hacia afuera que expulsa a las personas no blancas hacia otros barrios de la periferia de Madrid.



Figura 10. Artículo “¿Para quién es ‘cool’ Lavapiés?”

Fuente: artículo de Pablo León publicado en el diario El País el 25 de septiembre de 2018.

³⁹ En el capítulo “Dimensiones y dinámicas: Embajadores/Lavapiés como escenario y personaje” del libro *Barrios multiculturales. Relaciones interétnicas en los barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores/Lavapiés (Madrid)*, Romero Bachiller (2010) asegura que el carácter precario de la vivienda en Lavapiés es una de las características urbanísticas de ese espacio que se consolidó en los siglos XVIII y XIX con la figura de la *corralla*, un tipo de edificio precario cuyas viviendas daban a un patio interno con galerías de madera. Para Romero Bachiller, esta característica del espacio pretendía gestionar la densidad de población del barrio y es muestra de que la infravivienda se encuentra en la constitución histórica de Lavapiés hasta la actualidad.

Una segunda narrativa se abre en los medios de comunicación sobre este barrio. Una que lo presenta como peligroso, desordenado y sucio. Lavapiés “*siempre ha estado arrastrando de manera peyorativa la denominación de arrabal, barriada o barrio bajo*” (López López, 2019).

Porque se escucha barrio mucho negro, mucho marroquí, mucho latinos, mucho indio, mucha cucaracha, muchos bichos, ahora todo el mundo quiere vivir este barrio, significa que lo que estaba hablando no es verdad, es un político del país (Hombre negro. 32 años. Habitante común).

Esto instauro el barrio como una zona de contacto constante entre la policía y la gente no blanca.

Eh... yo muchas veces suelo decir que cuando llegué aquí lo primero es, cuando llegamos el tema de la policía y todas estas movidas de detención, identificación, centro de internamiento, esos primeros pasos, que era algo raro para mí porque allí (*en Senegal*) puedes vivir toda tu vida sin tener ningún problema con la *poli*, ni nada, si no es ir a hacer un trámite del DNI. Y así te entra como este mundo de contacto con la *poli* y luego cuando sales de esto en la calle esta persecución que es el no tener los papeles aquí en Europa, que te detienen todo el rato, que te identifiquen y lo que impacta es que vas con un grupo de gente, de repente te paran a ti, te seleccionan como por tu raza, por tu... lo que sea, eso también te llama mucho la atención de “¡Hostia! Esto no sabía que existe” (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Existe un acuerdo generalizado entre la población no blanca del barrio en que esta narrativa continúa circulando.

Y ahora que está ocurriendo, por ejemplo, en Lavapiés, saben que Lavapiés es una zona céntrica, está a cero metros del centro y pues como está ocupado por inmigrantes y tal ha habido una campaña mediática de “Lavapiés es un barrio peligroso, Lavapiés no sé qué, no sé cuánto...”. La tele decía que Lavapiés hay piojos (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Los dos titulares de los artículos de El País –“¿Para quién es “cool” Lavapiés?” y “El barrio más cool y más interracial”– son solo una muestra del choque de narrativas sobre Lavapiés que no necesariamente se suceden, sino que conviven. En los últimos años, es cierto, la representación de Lavapiés en los medios ha sufrido un cambio de clave que se superpuso a la imagen mayoritariamente negativa de barrio popular. Pasó a nombrarse como un barrio multicultural

“cool”. En principio, a simple vista, la dinámica de turistificación de la zona sería la causante de la expulsión de sus habitantes, leídos como poco deseables, inferiores, sucios, etc., no consumibles, en definitiva. Esto devendría en el alza de los precios del alquiler como estrategia de expulsión sistemática no articulada, tal como me lo aseguró un hombre de origen bangladeshí:

si tú tienes una piso en la propiedad: “están dejándola a 500 ¿yo por qué la dejo a 300? yo también subimos alquiler y echamos los inquilinos. A los inquilinos los echamos y luego subimos a 600. Otro vecino dice: “¡Joder!, este propietario se gana 600 euros ¿yo por qué no puedo más? Mi piso es un poco bonito. Vale, sacamos inquilinos: “oye, hacemos obra, afuera”. Luego cuando hacen obra, me deja el alquiler 900. Así han subido los pisos, todos (Hombre racializado. 53 años. Vocero).

Además, la dinámica de turistificación aumenta también el costo de vida en general. Lo cierto es que el choque de narrativas sobre el barrio se repite en otras zonas de la ciudad con alto porcentaje de población no blanca leída como extranjera.



Fotografía 17. Pintada en un edificio de Lavapiés.

Fuente: elaboración propia, febrero de 2020.

Sin embargo, si invertimos los elementos en la fórmula explicativa tradicional, esto es, si la concentración de población no blanca explicara la posibilidad de turistificación del barrio, podríamos poner luz sobre un fenómeno de marcaje socioespacial en clave racial pocas veces advertido. El discurso de la multiculturalidad que habilita el tipo de turismo que llega por ejemplo a Lavapiés plantea una dinámica de consumo de la diferencia que deviene en una suerte de “efecto

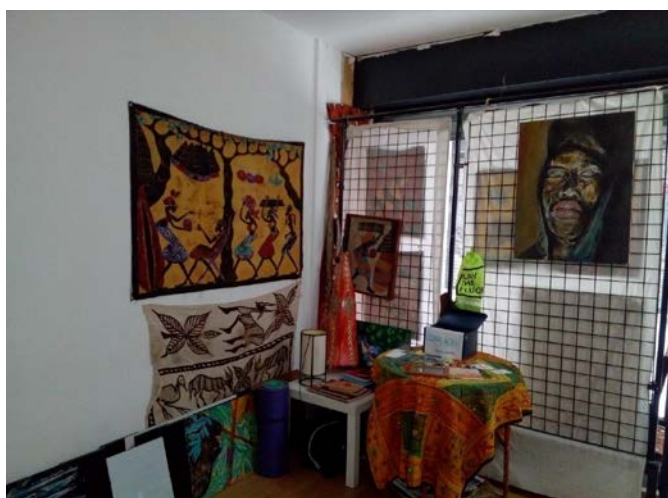
llamada” inverso: los espacios habitados por personas no blancas, su infraestructura cotidiana (tiendas, restaurantes, bares, etc.), sufren una conversión en objeto apetecible por el mercado. Una vez se asientan, esa diferencia se construye como deseable, se encapsula en prótesis, bienes y servicios “culturales”. Como si las propiedades “étnicas” de las personas se transfirieran a las cosas y a los espacios.

Por supuesto, una cultura de masas realiza declaraciones de deseabilidad de estos espacios y, como asegura bell hooks (1992), inscribe de manera sistemática la idea de que la diferencia en clave racial genera placer y reconocimiento. Esto es lo que hooks (1992) llamaría un proceso de mercantilización de la otredad racial: el deseo de contacto *con* y exploración *de* esa diferencia imaginada la convierte en productos comercializables básicos (comida, música, ropa, accesorios, etc.). De esta forma se puede decir que los marcajes raciales se construyen –entre otras cosas– para adaptarse a los intereses de la innovación productiva (hooks, 1992). Lo que debería ser un encuentro se convierte en una experiencia de consumo. En este proceso, la diferencia imaginada, alimentada por la construcción pública de fantasías colectivas, remarca la diferencia en clave racial. Entonces, el proceso de marcaje racial no se acaba con prácticas de rechazo y expulsión, sino que incluye el deseo. Una vez mercantilizada la diferencia y encapsulada en *objetos y servicios culturales*, aparecen las campañas mediáticas de desprestigio sobre los cuerpos y el espacio. Una estrategia que curiosamente termina en la instalación de inmobiliarias y multinacionales turísticas en la zona. Con fines analíticos, he contado la historia como si de un proceso lineal se tratase, pero en realidad son manifestaciones de un fenómeno de marcaje racial socioespacial que se da en paralelo.

Por lo demás, el ambiente de Lavapiés es una mezcla entre barrio popular, zona de turismo artístico-cultural y bastión de organizaciones sociales de base. En primer lugar, en ese tejido se abre una división cotidiana y espacial “de tipos de trabajo que son raciales. Por ejemplo, tiendas de alimentación, aquí les dicen chinos. Tiendas electrónicas, móvil, accesorios para móvil, de personas pakistaneses (sic), los inmigrantes senegaleses vendiendo en la calle” (Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común). En segundo lugar, también abundan los lugares artístico-culturales. Una de las entrevistas la realicé en La Casa Encendida. Cuando busqué en la web qué era este lugar, aparecía lo siguiente: “... es un centro social y cultural de la Fundación Montemadrid, un espacio abierto y dinámico, para todos los públicos, donde conviven algunas de las expresiones artísticas más vanguardistas con actividades educativas, de reflexión y de debate”

(*La Casa Encendida*, n.d.). Es un espacio muy moderno. Blanco, limpio, eco friendly. Queda en una de las calles más abiertas y comerciales de Lavapiés: Ronda de Valencia.

En tercer y último lugar, si algo caracteriza el espacio del barrio son los movimientos sociales. Centros sociales ocupados, asociaciones de vecinos, centros religiosos, organizaciones de migrantes. Todos estos movimientos tienen una relativa consciencia antirracista que atraviesa el discurso de sus miembros. Para cerrar la ilustración de este ambiente organizativo, social y político de Lavapiés, reconstruiré mi experiencia en una de las asambleas del Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid. Uno de los voceros de esta organización antirracista me había invitado a la asamblea. *Tenía que bajarme en la estación La Latina y caminar tres minutos. Estaba cerca. Los tres minutos de caminata me permitieron ver la zona cool del “barrio más cool de Madrid”: gente blanca, joven, con pinta hippie, de pantalones anchos de colores y rastas en sus cabellos rubios, sentados en cafés costosos viendo sus dispositivos Mac. Una escena conocida para mí: el simulacro de diversidad que hace que las personas blancas se sientan más modernas y menos culpables. El local donde se reúne el sindicato es espacioso a pesar de ser un pasillo largo de dos plantas. Se llama Mbolo Moy Dole. En la lengua wólof –un idioma hablado por la gente wólof en Senegal y Gambia–, significa “juntos podemos”. Es una cooperativa. Mbolo Moy Dole me pareció un sitio muy bello, con las paredes llenas de pinturas, telas e ilustraciones, con tambores en el piso y adornos que colgaban del techo en la primera planta. Había sillas dispuestas en círculo alrededor de los tambores.*



Fotografía 18. Esquina interior del local de Mbolo Moy Dole.

Foto: elaboración propia, febrero de 2020.

Llegué quince minutos antes de la hora en que empezaría la asamblea. Adentro me recibió uno de los miembros del sindicato, un muchacho negro que me abrazó y me dio la bienvenida. Le dije que buscaba a los voceros de la cooperativa, que me habían invitado y que yo quería hablarles a todos de mi investigación. Le pregunté si podía hacer fotos y su respuesta me dejó helada: “¡Claro! Aquí puede entrar quien quiera y se puede tomar fotos a todo. Todo es legal aquí”. Nos reímos. Nuestra risa es semejante. Tomé unas cuantas fotos. Me sentí acogida inmediatamente, como si yo no fuera una desconocida.



Fotografía 19. Primera planta del local de Mboloy Moy Dole.

Fuente: elaboración propia, febrero de 2020.

Fue llegando gente. Hombres jóvenes en su mayoría. Me daban dos besos como se acostumbra en España y me abrazaban mientras me decían sus nombres. Uno por uno les besé a todos. No puedo recordar cuántas veces repetí mi nombre: “Hola. Joy”, “hola. Joy”, “hola. Joy”. Dos mujeres senegalesas llegaron también. Además de dos muchachas y un muchacho, a mi parecer, descendientes de latinos. Más tarde supe que hacían parte de un colectivo no mixto de personas racializadas.

Debo decir que me sentí en casa. El sonido de aquel lugar se parecía mucho a cuando nos reunimos las vecinas y vecinos de mi calle en Cartagena a conversar sobre la forma en que el gobierno local nos trata. Mientras terminaban de llegar todos los miembros hubo al menos seis conversaciones paralelas en voz alta, algunas en español y otras en wólof. Yo no participé de ninguna, pero me sentí satisfecha de no ser la única que habla con un volumen de voz alto. Aquí

nadie me pediría que hable más bajo, que me ría más bajo, que me empequeñezca un poco, como siempre lo hacen allí afuera en Ciudad de México, en Madrid, en Bogotá (Diario de campo, 18 de febrero de 2020).

El ambiente sensorial y afectivo de los otros distritos populares de Madrid se distancia de Lavapiés por la intensidad de sus procesos de turistificación, pero pueden ser pensados en su conjunto como zonas en que los marcajes raciales comparten características generales. A continuación, recojo una descripción general de los otros distritos etnografiados.

2.3. Ampliación del itinerario barrial: Puente de Vallecas, Tetuán, Carabanchel, Usera y Villaverde

Lavapiés fue solo el punto de entrada. Los relatos que escuché allí me llevaron a otros distritos de la ciudad como Puente de Vallecas, Tetuán, Carabanchel, Usera y Villaverde. Mucha de la población en estabilidad relativa en esos espacios prefiere salir de las zonas en procesos de turistificación y establecerse en los barrios obreros tradicionales, que han sido históricos lugares de asentamiento para población no blanca. Estos sectores del sur de Madrid, en efecto, son los que más han subido el precio de la vivienda en los últimos años. Esto ha ocasionado una mudanza sistemática de un distrito obrero a otro⁴⁰. Madrid está dividida administrativamente en 21 distritos, cada uno de los cuales está subdividido en barrios. Sin embargo, la referencia identitaria urbana

⁴⁰ De acuerdo con los *Datos de cambio de domicilio por distrito* del Padrón Municipal de Habitantes del Ayuntamiento de Madrid, para la población “migrante” que vive en Madrid en 2018 los cambios de residencia entre estos distritos se distribuyeron así: las personas migradas asentadas en el distrito Centro se mudaron en su mayoría al distrito de Arganzuela. Entre los distritos estudiados, el que mayor recepción tuvo de personas migradas que hacían cambio de domicilio provenientes de Centro están Carabanchel (recibió 731 personas), Tetuán (448 personas) y Puente de Vallecas (593 personas). La mayoría de las personas de Tetuán que cambiaron su residencia se fueron a otro barrio dentro del mismo distrito. La misma dinámica de desplazamientos se presenta en Centro, Carabanchel, Usera, Puente de Vallecas y Villaverde. De los distritos estudiados, el que mayor número de personas provenientes de Tetuán recibió fue Puente de Vallecas (471), seguido de Carabanchel (428). Las personas migradas salieron de Carabanchel hacia el distrito Latina (1683) y Usera (1040). Las que salieron de Usera llegaron a Carabanchel (1065) mayoritariamente. Las personas que se mudaron en Puente de Vallecas se trasladaron al distrito vecino en mayor número: Villa de Vallecas (1160), Carabanchel (649) y Villaverde (537). Finalmente, las personas migradas que salieron de Villaverde se mudaron mayoritariamente a Usera (530), Carabanchel (472) y Puente de Vallecas (406). Si sacamos del análisis la reubicación mayoritaria dentro del mismo distrito, lo que muestran estos datos es un intercambio mayoritario de domicilio entre los sectores escogidos para este estudio, conocidos en Madrid como barrios periféricos, populares, obreros o migrantes.

toma, en muchas ocasiones, a los distritos por barrios. Pasa con Carabanchel, con Villaverde, con Tetuán, con Usera y con Puente de Vallecas.

Historias de descuido institucional, segregación espacial y estigma tejen el ambiente urbano de los sectores populares en Madrid. El cordón periférico de la ciudad, como activistas e intelectuales llaman a esta zona, es una combinación de viviendas de protección, realojos, exclusión racial, equipamientos urbanos sin mantenimiento, deficiencia en la limpieza del espacio público, acceso desigual a la educación, la salud y el transporte, relatos de peligrosidad sobre los espacios de las periferias y sus habitantes (Carabancheleando, 2016: 73).

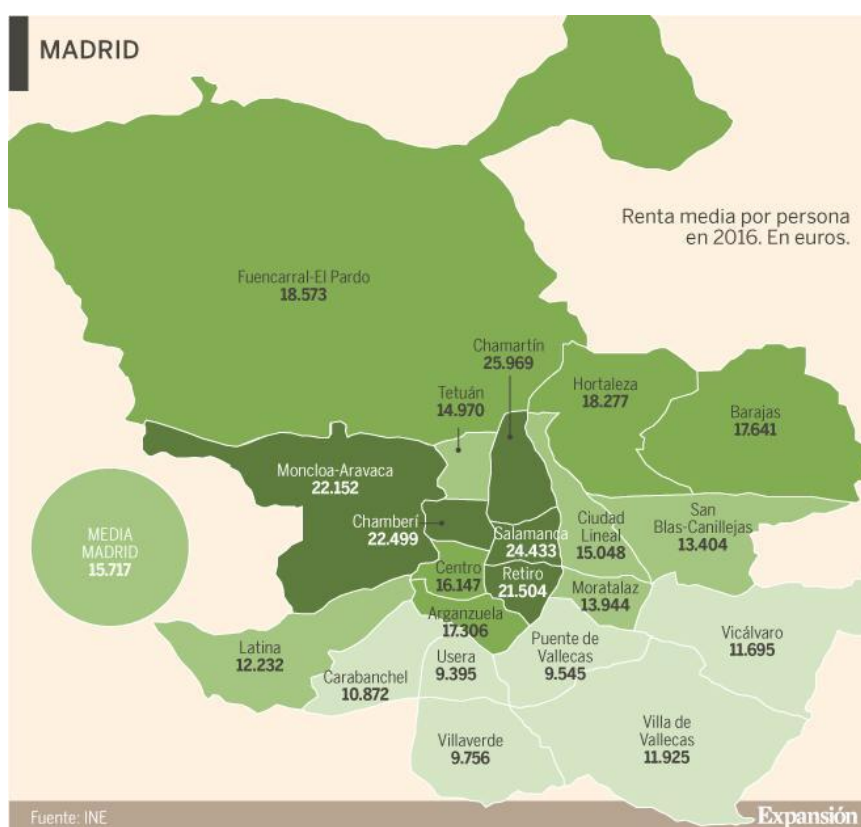


Figura 11. Renta de Madrid por distritos.

Fuente: Expansión, 12 de septiembre de 2019. Con datos del INE.

Las personas entrevistadas en los sectores populares de Madrid y, de hecho, los testimonios que aparecen en los ejercicios de diagnóstico participada (Servicio de Convivencia Intercultural,

2018), convergen en situar a la población gitana como la más concentrada en lugares específicos al interior de los barrios. Es frecuente encontrar discursos como los siguientes:

“Los latinoamericanos estamos integrados y los gitanos no trabajan, van al colegio solo para aprender a leer y escribir y luego dejan. Piden sin cortarse, viven muy bien y los ves que andan en BMW y luego van a buscar la bolsa de comida a Cáritas”. “Pregúntale a un gitano si le cae bien un suramericano, los ven como lacras”. (Testimonios en Diagnósis participada de Usera, citado en Servicio de Convivencia Intercultural, 2018: 98).

La otredad por excelencia en Europa y, por tanto, también en España, el Pueblo Gitano, concentrado en zonas de barriada dentro de los barrios populares, no es la única otredad racial para la blanquitud madrileña que pone en tensión los relatos de identidad nacional. Estos espacios presentan enclaves espaciales marcados racialmente y, en consecuencia, distanciamientos entre diferentes grupos sociales no blancos. La infraestructura urbana de los sectores populares está caracterizada por la existencia de comercios racialmente marcados como fruterías (latinas), locutorios (marroquíes) y tiendas (chinas): “Antes había comercios de todo tipo, ahora está todo lleno de tiendas de chinos” (Testimonio en Diagnósis participada de Usera, citado en Servicio de Convivencia Intercultural, 2018: 101). Las personas entrevistadas para esta investigación suelen describir sus barrios con expresiones como “multicultural” o “lugar de diversidad cultural”, pero como en el discurso público, dos versiones se encuentran en sus descripciones: a) una narrativa de convivencia que proviene de una percepción de armonía cotidiana entre “extranjeros” y “españoles”; y b) una narrativa de conflictos y separaciones tajantes entre ‘extranjeros’, por un lado, y entre “extranjeros” y ‘españoles”, por otro.

Ahora me aceptan un poco más, pero los primeros años fueron duros y no había casi extranjeros en el distrito. He visto muchos conflictos entre autóctonos e inmigrantes, pero estos no son conflictos violentos (Testimonio en Diagnósis participada de Usera, citado en Servicio de Convivencia Intercultural, 2018: 94).

Uno de los elementos que está presente en el discurso de todos los sectores populares escogidos para esta investigación es que el barrio *vivido y percibido* (Lefebvre, 1973) corresponde siempre a un área mayor a las representaciones administrativas y se superpone con barrios pertenecientes a otros distritos de sectores populares. La convivencia y el conflicto dependen de

los espacios. En concreto, el conflicto suele situarse alrededor del uso de los espacios públicos deportivos.

“La invasión o apropiación de espacios... canchas, parques... Se juntan grandes grupos, generan suciedad, hay falta de civismo que provoca rechazo”. “Estuve en el cine boliviano, y bueno, te guste más o te guste menos ¿por qué no vas a ir? ¿Por qué no te vas a abrir a lo que hay?” (Testimonios en Diagnóstico participada de Usera, citado en Servicio de Convivencia Intercultural, 2018: 95).

La suciedad, el descuido y el abandono institucional describen gran parte del espacio de estos barrios. Caída la noche, son espacios oscuros y con poca disponibilidad de contenedores para la basura. El aumento de los precios de alquiler de vivienda y los trabajos precarios que realizan la mayoría de las personas no blancas produce una dinámica de ocupaciones y conflictos espaciales entre vecinos nuevos y antiguos.

Hay entonces una disputa que tensa la construcción de cercanías y distancias que aparecen de manera explícita en las formas de nombrar los lugares y de nombrar a los otros. Un paso rápido por Tetuán me llevó hasta el Pequeño Santo Domingo, una zona del barrio cuya población es mayoritariamente de origen dominicano. Una dinámica parecida a la de Lavapiés se teje en ese lugar: turistificación y expulsión por el aumento del precio de la vida. Puente de Vallecas, Usera y Villaverde no los experimenté con mi propio cuerpo en 2020 debido al confinamiento producto de la crisis sanitaria de la Covid-19. Paseé por ellos más bien a través de los relatos de las personas que entrevistaba y que conocía en mi estancia en Madrid. Las texturas de los barrios se me revelaron antes de visitarlos y, al hacerlo en 2021, mis percepciones se combinaron con las de mis informantes.

Sin embargo, mi paso por Carabanchel no fue efímero. Durante la investigación para esta tesis estuve viviendo en ese barrio al menos un año. El punto de partida de mis paseos fue un apartamento pequeño en San Isidro, frente al Cementerio Británico. Desde allí, me hice amiga del hombre de origen bangladeshí que regentaba una frutería en la calle General Ricardos. Caminé esa calle siempre que estuvo permitido en 2020 y, con mucha más amplitud, en 2021: para sacar la basura, para buscar comida, para comprar productos para mi pelo afro, para ir al parque.

Solía dar muchos paseos en la tarde, desde la calle Irlanda hasta un parque debajo del Puente de Toledo. En uno de esos paseos, me senté en una banca y frente a mí había dos adolescentes –una negra y otra blanca– abrazadas besándose, una pareja de personas mayores

conversando y un grupo de muchachos escuchando música. De camino vi cuatro banderas de España colgadas de cuatro balcones diferentes. Hay muchos balcones en Madrid. Parece que quedan muy pocas casas bajas. Los barrios periféricos –al menos Vallecas y Carabanchel, donde he estado hasta ahora– son un montón de edificios residenciales habitados por mucha gente. En algunos balcones hay ropa puesta al sol para secar. De hecho, hay más balcones con ropa puesta al sol para secar que con banderas de España. Mi anfitriona me ha dicho en un par de ocasiones que poner la bandera en las ventanas o en los balcones surgió como reacción conservadora al independentismo catalán. Tener la bandera en los balcones remite a una ideología de derecha o extrema derecha. (Diario de campo, 14 de febrero de 2020).

Fuera del supermercado más grande de esa zona, siempre hay un hombre negro en la puerta, a quien saludo al entrar y al salir. Como en un pequeño ritual cotidiano y compartido, toda la gente que entra y sale del supermercado saluda al hombre negro que está en la puerta. La primera vez que lo vi pensé que trabajaba para el supermercado como agente de seguridad privada. Luego me explicaría que está ahí esperando dinero de quienes van a comprar. A veces, alguien le deja un perro a cuidar. Adentro, los clientes replican, por supuesto, la distribución poblacional del barrio: gente de origen latinoamericano, africano, afrodescendiente, gitano, musulmán, asiático. Ya afuera del supermercado hay siempre un par de hombres gitanos con una pequeña mesa vendiendo un día calcetines, otro día mascarillas, otro día bolsas con cabezas de ajo. Escenas como estas se repiten en los supermercados más grandes de los otros barrios de la periferia: gente no blanca buscándose la vida –rebuscándose, como se diría en Colombia–. La cotidianidad del barrio está dibujada por una economía de calle que combina venta ambulante, mendicidad, entrega de panfletos, reparto a través de plataformas digitales.

Carabanchel, como los demás distritos de sectores populares, está lleno de basura. En cada zona estaban siempre desbordados los contenedores, como si los servicios de recolección no pasaran lo suficiente. Estando allí, en mi zona de circulación cotidiana, más bien cerca del río Manzanares, sentía que mi incomodidad por transitar una ciudad mayoritariamente blanca estaba acompañada por una gran cantidad de cuerpos no blancos. Carabanchel está al otro lado del río, del lado en el que los niveles de renta bajan y los de desempleo suben. Hay un solar donde antes estaba la cárcel, construida por el franquismo para albergar centenares de presos políticos (Castillo y Szwarc, 2016: 64). Cerca de Carabanchel, en el distrito Latina, hay un Centro de Internamiento para Extranjeros (CIE) de Aluche, donde se encierra a las personas en situación migratoria

irregular. El Informe CIE 2014-2017. Más allá de la frontera de lo humano, de la organización antirracista SOS Racismo, recopila testimonios de las personas internas del CIE de Aluche y otras evidencias que demuestran frecuentes incumplimientos de la normativa que regula estos lugares. Las faltas que incurrir en mayor gravedad son: contra el derecho a la información; contra el derecho a solicitar protección internacional; contra el derecho a la asistencia médica y sanitaria; contra el derecho a la comunicación; y contra el derecho a entrar en contacto con organizaciones de protección de inmigrantes.

El CIE de Aluche no es el único lugar que concentra policías uniformados caminando por el espacio público. Al ser un distrito popular habitado por una amplia cantidad de personas no blancas y blancas pobres, Carabanchel comparte con Vallecas, Usera, Lavapiés, Villaverde y Tetuán una intensidad alta de vigilancia policial en el espacio público. Son barrios sobrevigilados en los que es común encontrarse con vehículos o agentes policiales en las esquinas y escuchar varias veces al día sus sirenas.

De acuerdo con el Padrón Municipal de Habitantes de la Subdirección de Estadística, a 1 de enero de 2020 los distritos con mayor presencia de población extranjera en Madrid son: Carabanchel (55.362), Puente de Vallecas (47.844), Latina (41.585), Usera (34.282), Centro (34.224), Ciudad Lineal (33.949), Villaverde (32.953) y Tetuán (32.597) (INE, 2020). Por razones propias a la deriva del trabajo de campo en medio de las restricciones derivadas de la pandemia de la Covid-19, se priorizaron los distritos de Carabanchel, Puente de Vallecas, Usera, Centro, Villaverde y Tetuán.

La población de origen latinoamericano es mayoritaria, representando un 64% de la población migrante en la ciudad⁴¹, seguida de países de la Unión Europea con un 14%, la población

⁴¹ Las nacionalidades latinoamericanas con más presencia en Madrid son la venezolana, la colombiana, la peruana, la ecuatoriana y la hondureña. De los distritos que son objeto de análisis los que presentan mayor población latinoamericana son Carabanchel y Puente de Vallecas, pero la población latinoamericana -o de ascendencia latinoamericana- de Madrid se encuentra concentrada en los distritos de Carabanchel, Puente de Vallecas, Tetuán, Usera, Centro y Villaverde. La población de origen colombiano es la segunda más grande respecto de los demás países de Latinoamérica. En Tetuán, la segunda mayor nacionalidad latinoamericana es la dominicana, con 2.300 habitantes. De los distritos que interesan a este estudio, Tetuán es el que mayor población dominicana presenta, seguido de cerca por Puente de Vallecas y Villaverde. Esto explicaría, por ejemplo, la existencia de una zona de Tetuán a la que los habitantes llaman “La pequeña Santo domingo”. La mayor parte de la población de origen brasileño en Madrid se encuentra en Carabanchel (1.802 personas), seguido por el distrito Centro (764 personas). La población brasileña es una de las minoritarias respecto de otros países de Latinoamérica (el total de la población brasileña que habita Madrid es de 10.751 personas). La mayor población habitante de Madrid proveniente de Argentina está asentada en el Distrito Centro con 751 personas. Los argentinos son también minoritarios como habitantes de Madrid (6.528 personas). Pasa lo mismo con la población proveniente de México, que son 5.857 personas y tienen presencia mayoritaria en el distrito

asiática⁴², que representa un 10%, y la población de origen africano⁴³, que representa un 6% de la población migrante que vive en Madrid.

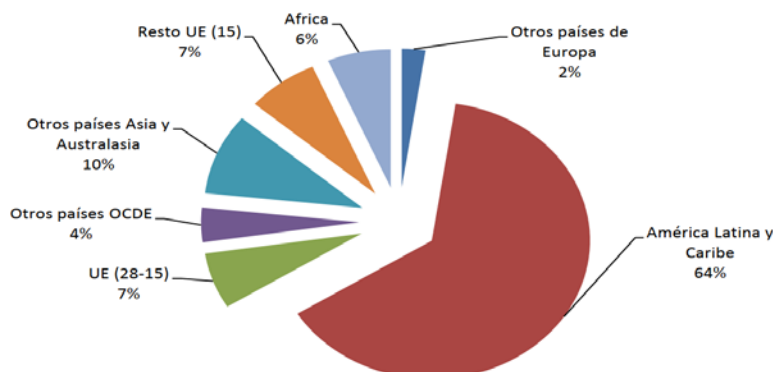


Figura 12. Población de Madrid nacida fuera de España por zona geográfico-económica.

Fuente: Subdirección General de Estadística. Área de Gobierno de Hacienda y Personal, 2020.

La presencia de la población china en los barrios de la periferia, su cotidianidad en estos barrios radica en que son los dueños de la mayor parte de los comercios de alimentación, lo que correspondería a una tienda de barrio, que son de uso y visita regular por todos los habitantes.

Vallecas lo conocí por mi visita a un espacio autogestionado y en las conversaciones con una de sus habitantes, una mujer negra española. De Carabanchel a Vallecas en metro hay unos 45 minutos, sin contar que para llegar al espacio al que me dirigía tenía que caminar otros 15 minutos. Llegando a Vallecas me perdí. Salí de la estación de metro y no entendía por qué esa

Centro. Por su parte, la población ecuatoriana está concentrada en los distritos de Carabanchel, Puente de Vallecas y Villaverde.

⁴² En lo que tiene que ver con la población asiática en los distritos estudiados, se trata de un número de personas mucho menor que el de los países latinoamericanos. El país con mayor representación en Madrid es China, con 40.245 personas, seguido por Filipinas con 13.501 y Bangladesh con 6.670. La población de Bangladesh se encuentra mayoritariamente en el distrito Centro, razón por la cual, por ejemplo, la asociación Valiente Bangla focaliza sus actividades en el barrio Embajadores/Lavapiés. La población china (mayor que la venezolana, que es la primera nacionalidad latinoamericana con mayor presencia en Madrid) está concentrada principalmente en Usera, con 10.173 personas, seguido de Carabanchel, con 5.040 personas.

⁴³ La población africana está representada por personas provenientes de Senegal, una nacionalidad minoritaria respecto de otras, con 2.411 personas en Madrid. Su concentración mayoritaria está en el distrito Centro, con 609 personas, y en Puente de Vallecas. Debido a que la venta ambulante en manta es la actividad laboral mayoritaria a la llegada, esta población se concentra en los distritos más cercanos al Centro como Embajadores/Lavapiés y Puente de Vallecas. La población de Marruecos es mucho mayor a la población de Senegal, con 23.133 personas, concentradas mayoritariamente en Puente de Vallecas y Villaverde.

gran avenida era un barrio. Me perdí por un segundo quizá por la combinación de infraestructuras disímiles: una avenida grande, comercios y lo que mi recorrido biográfico de mujer negra, pobre y caribeña interpretaba como lujo. Supe que estaba en la calle que buscaba porque levanté la vista a un balcón y tenía ropa tendida por todos lados. Aquí tiene que ser. Caminé por esa calle mal iluminada, rota y solitaria al menos diez. La Villana es un centro social autogestionado con una presencia clara en el activismo social de la zona. Eran las 7:10 p.m. cuando pisé La Villana. El espacio es pequeño, al menos en esa primera planta. Tiene un bar muy cerca del portón de la entrada, dos baños muy cerca del bar y, frente a las dos puertas de los baños, algunas sillas pequeñas, incómodas, dispuestas frente a la pared del fondo donde tienen proyectado el nombre del curso al que asisto ese día (Diario de campo, 3 de febrero de 2020).

2.4. El juego del miedo. El ambiente emocional de los barrios populares de Madrid

Lo del miedo es un juego de espejos en los sectores populares de Madrid. La interacción está enmarcada en la existencia de un miedo mutuo: se teme al inmigrante y el inmigrante teme. El miedo es como una capa de fondo, como un zumbido desde el que se pueden describir los barrios populares de Madrid en la actualidad. Las personas no blancas provocan miedo y son conscientes de esto. Al tiempo, estas personas sienten miedo.

En los sectores populares de Madrid una diferencia primigenia, aparentemente no racial, se abre: extranjeros migrantes frente a españoles. La atribución de extranjería en Madrid opera como la asignación de posiciones sociales que se encuentran a las afueras de la blanquitud: se construyen los adentros y afueras de la identidad nacional española a partir del marcaje racial. Así, de manera tautológica, el extranjero migrante y sus descendientes no serán leídos como blancos y la población no blanca –sea o no española– será leída como extranjera⁴⁴. Toda esta población leída como extranjera o migrante en Madrid que se asienta y se mueve en los sectores populares de la ciudad viene a sumarse a sectores populares urbanos ya distribuidos racialmente desde antes de su llegada.

El Pueblo Gitano habita estas zonas siglos antes de la irrupción de las diásporas latinoamericana, africana o china. Este pueblo también es leído como extranjero. Los primeros

⁴⁴ Se abundará en las complejidades de la oposición blanco/no blanco y sus vínculos con la clase, la atribución de extranjería y el género en el capítulo VI.

grupos de personas gitanas llegaron a la península Ibérica a principios del siglo XV y fueron bien acogidos por los autóctonos hasta 1499, año en que los Reyes Católicos dictaron las primeras legislaciones antigitanas (Filigrana, 2020). A esta primera promulgación le seguirían otras 250 normativas en la misma línea hasta 1978 que “(...) no perseguían acciones que pudieran cometer los gitanos y gitanas, sino el propio hecho de serlo” (Filigrana, 2020: 25).

El *Libro de las bulas y pragmáticas de los Reyes Católicos*, publicado por el Instituto de España en 1973, consigna en las páginas 170 y 171 las siguientes disposiciones legales:

no anden más juntos vagando por nuestros reinos como lo facen, o dentro de otros sesenta días primeros siguientes, salgan de nuestros reinos y no vuelvan a ellos en manera alguna, so pena de que si en ellos fueren hallados o tomados sin oficios o sin señores juntos, pasados los dichos días, que den a cada uno cien azotes por la primera vez, y los destierren perpetuamente destos reinos; y por la segunda vez, que les corten las orejas, y estén sesenta días en las cadenas, y los tornen a desterrar, como dicho es, y por la tercera vez, que sean cautivos de los que los tomasen por toda la vida” (citado en Filigrana, 2020: 24).

Esta historia de antigitanismo marca hasta la actualidad los estereotipos que circulan en Madrid sobre el Pueblo Gitano y atraviesa la distribución *segregada* de los sectores populares. Hay zonas *payas*⁴⁵ y zonas gitanas perfectamente delimitables en cada barrio: “gitanos y payos no se juntan”, “los gitanos en la parte gitana”, “lo que habría son islas”. Testimonio en *Diagnosis Participada de Carabanchel* (Servicio de Convivencia Intercultural, 2018: 57).

Un factor social central en la autorepresentación de las personas no blancas en la periferia de Madrid es su estatus legal: tener o no nacionalidad, haber (o no) nacido en España y ser ciudadano, haber (o no) adquirido la ciudadanía, ser hijo (o no) de una española. “Los papeles”, que es la forma como se refieren las personas migradas a los permisos de residencia o directamente al DNI y el pasaporte español, se convierten en un arma de desmarcaje ante situaciones de marcaje racial institucional como las redadas de la policía o la detección por perfil racial. Lo interesante de esto es que “los papeles” no evitan las detenciones ni llamar la atención de la policía mientras se realizan actividades de la vida cotidiana. Su centralidad no radica en que “los papeles” eximan a las personas no blancas de las paradas policiales ni de la experiencia de estar bajo sospecha. Más bien son centrales porque transforma la experiencia cotidiana de acceso a contratos laborales,

⁴⁵ La palabra *payos* o *payas* es utilizada por algunas personas gitanas para hacer referencia a los cuerpos no-gitanos, mayoritariamente blancos españoles.

estudios o servicios de salud. Lo cierto es que la experiencia de marcaje racial por parte de la policía en el espacio público se superpone al hecho de estar o no en posesión de estas prótesis identitarias (visa, tarjeta de residente, DNI, etc.). Esto quedó registrado en varias de las entrevistas con personas no blancas que realicé en Madrid.

Nada, nada. O sea simplemente te dan acceso al trabajo, para que puedas tener un trabajo de mierda también porque realmente o sea como mucha gente con títulos aquí evidentemente no puede ejercer, entonces como que por si te paran por la calle porque igual te van a parar para decir “bueno, tengo papeles” entonces como que tampoco dejas de sentir ese racismo, de hecho como que a mí me da mucho miedo (*baja la voz*)... o sea supone poder acceder un trabajo y que no te dé por culo la policía y ya está, pero tampoco... (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera. *Con papeles*).

Sí (...) eso tiene (...) por eso la (...) cuando (...) aquí en España también, cuando uno es blanco no se le pide documentación, pero cuando uno es morena, un negro sí se pide. Eso totalmente un racismo para cualquier sitio se hace esas cosas. (Hombre racializado, 53 años. Vocero. *Con papeles*).

Una persona, vives aquí tres años, mucho control, cómo lo va a tener, si te pilla policía te lleva al calabozo, si te pilla en la manta te lleva al calabozo, así que vivimos los años que llevamos sin papeles y luego ganamos nuestros papeles y empezamos a trabajar en restaurante pero eso significa que estamos, éramos manteros pero no queremos ser manteros, queremos trabajar normal con paga como todo el mundo y más tranquilo, pero policía le persigue todos los días, tú si estás durmiendo soñando con la policía, policía todos los días, nos jode mucho. (Hombre negro. 32 años. Habitante común. *Con papeles*).

Los papeles son una promesa fallida de desmarcaje para las personas no blancas, migradas y sus descendientes, que en realidad revela la actuación discrecional de las instituciones y su contenido racial. Con esto se entiende claramente que “... en algunas situaciones, el género, la edad, la clase social y la educación no importan si tú eres negro” (Hill Collins, 2004: 2. Traducción propia).

Una cosa que sí parece modificarse a partir de “los papeles” es la experiencia misma del espacio a nivel cotidiano: “... entonces como que a mis tíos y tías las deportaron, otras nos pudimos esconder y estuvimos como mucho tiempo sin salir de casa también, como saliendo lo justo” (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera). Esta cita pone de relieve la experiencia diferenciada del espacio que tiene una persona no blanca en situación migratoria irregular (sin papeles): la necesidad de esconderse para evitar los Centros de Internamiento para Extranjeros y las deportaciones. Dónde se pasa el tiempo de ocio o dónde se trabaja no son decisiones posibles porque hay espacios más seguros que otros para una persona no blanca sin papeles. Esto quiere

decir que los trabajos se “escogen” no solo porque al “empleador” no le importe que no tengas papeles para poder pagar menos, sino porque hay trabajos en los que la policía llega mucho menos, como en el campo.

Más allá de esto, las personas no blancas con o sin papeles son más susceptibles de atraer la atención de la policía. Aun cuando las designaciones “con papeles” o “sin papeles” se han convertido en categorías sociales básicas para las personas no blancas de Madrid, estas no intervienen al momento de la activación de los marcajes raciales en la vida cotidiana. La asociación entre delincuencia y extranjería es bastante antigua. Como se dijo antes, ya en 1499 los Reyes Católicos dictaron las primeras leyes antigitanas que, según las explicaciones más extendidas, tienen que ver con los conflictos entre extranjeros (gitanos) y autóctonos. Sin embargo, Filigrana asegura que la explicación más razonable a la proliferación de leyes antigitanas a partir de 1499 responde a una necesidad de homogenización racial y cultural del proyecto político-militar de las coronas de Castilla y Aragón, tendientes a construir un proto Estado nación.

Para poner en pie todo ese aparato represivo contra miles de personas durante siglos fue necesario darle sentido. Es decir, construir una subjetividad, un sentido común compartido por la opinión pública de la época que justificara estas acciones en pos de la construcción de una sociedad ideal (Filigrana, 2020: 25).

Hoy en día, las personas gitanas son españolas ante la ley, por lo que no son consideradas extranjeras, aunque la idea persiste en el imaginario social. Toda esta complejidad no nos permite pensar el binario “con papeles/sin papeles” como determinante en el curso de la experiencia de racialización. Una de las recomendaciones que me hicieron al llegar a Madrid fue sentarme en las plazas de Lavapiés, “*sobre todo en la Plaza Nelson Mandela –donde hay una sobrepresencia de gente negra–*” (Diario de campo, 13 de febrero de 2020), me aseguraría una activista y profesora universitaria. Ella propone que desde allí se puede mirar quién y cómo se usan los lugares del barrio, quién es expulsado, quién es objeto de persecución policial.



Fotografía 20. Plaza Nelson Mandela en Lavapiés.

Fuente: elaboración propia, febrero de 2020.

Para un colectivo como los manteros de Madrid, Lavapiés es un espacio de seguridad, un refugio de las persecuciones policiales. *En España, los manteros son hombres senegaleses migrantes en su mayoría que trabajan en la venta ambulante de productos varios. Los ponen en una manta que está atada a una cuerda en el piso de calles transitadas de tal forma que, al levantarse, solo tiran de la cuerda y la manta se recoge con los productos dentro. Así la pueden cargar en la espalda y correr. El sistema es necesario porque las leyes les tienen criminalizados y los policías les persiguen y les tratan con violencia cuando tienen la ocasión* (Diario de campo, 18 de febrero de 2020). Con la consciencia de que la policía les va a perseguir, los manteros necesitan tener su casa cerca de los lugares del centro en que comercializan sus productos, para que sea más rápido llegar al lugar de refugio. El mantero corre hacia Lavapiés huyendo de la policía.

Con la entrada en vigor en España de la Ley de protección a la seguridad ciudadana del Partido Popular bajo el gobierno de Mariano Rajoy (2011-2018), las actividades de venta de productos en la vía pública pasaron de considerarse una falta a ser tipificadas como delito leve que podría conllevar desde multas hasta penas de cárcel. Trabajar la manta en el marco de esa legislación tenía repercusiones para el acceso a la regularización de la situación migratoria de los manteros, en tanto que tener antecedentes judiciales se constituye en un impedimento para el proceso. Las organizaciones sociales lograron conseguir una ligera modificación en el Código penal (LO 5/2010) que suponía que cuando el beneficio obtenido por la venta de productos en manta no excediera los 400 € solo sería considerada una falta. Con este cambio a falta

administrativa algunos han podido regularizar su situación migratoria, conseguir otro tipo de trabajo y no necesitar vivir en el barrio que está más cerca del centro.

Toda esa persecución policial es uno de los criterios –no enunciado suficientes veces– por los cuales las personas no blancas prefieren habitar barrios donde hay otras personas no blancas. Esto supone que la guetificación, lejos de responder a un “movimiento natural de la migración”, responde a la tensión entre la protección mutua y la estrategia sofisticada de vigilancia y control que incluye nuevamente la instalación de cámaras en los barrios con mayor presencia de población leída como extranjera, el patrullaje, las detenciones y la presencia masiva de oficiales de policía y vehículos a plena luz del día.

La poli siempre lo que intenta es canalizarnos, estar en un barrio, por ejemplo, te doy un ejemplo también porque les mola mejor porque nos pueden vigilar mejor. En una zona como Lavapiés si te fijas ahí no sé cuántas cámaras, yo ya no sé el número de cámaras por todas las zonas de entradas de Lavapiés, dentro de Lavapiés no sé qué número de cámaras hay y eso sumándolo a las patrullas de policías de todos los días lo que existe en Lavapiés no existe en ningún otro barrio. Hay una vigilancia constante todos los días, no solo de las cámaras que han puesto por todas partes que es discriminatoria porque en ningún otro barrio que igual sea Vallecas o Tetuán, pero son barrios donde viven los inmigrantes, donde ponen esta vigilancia y hay patrullas de policía todo el rato (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Si nos quedamos con los primeros relatos sobre la expulsión de población popular de los barrios periféricos, obtendremos las narrativas comprensivas de la gentrificación con la que habitualmente se ha explicado el fenómeno de barrios como Lavapiés. Sin embargo, si analizamos con mayor detenimiento podremos entender mejor el papel que juegan los marcajes raciales socioespaciales al nivel micro de las interacciones cotidianas.

La campaña de representación de Lavapiés como un barrio peligroso no se quedaba solo en narrativas discursivas en medios de comunicación, sino que incluía narrativas socioespaciales: movimientos performativos de la policía. Las campañas mediáticas y las actuaciones policiales masivas intervienen en la configuración de emociones alrededor de los espacios habitados por las personas no blancas. Se construyen así emociones como el miedo y la vergüenza. Uno de los voceros del Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid llama a esa combinación “la política del miedo”, que sirve como preludeo a la entrada de multinacionales que compran edificios enteros, expulsan a los vecinos a través de la subida de precios y posteriormente son ocupados por personas blancas de clase media alta o clase alta.

Así que en este sistema van por los inmigrantes, cada zona que necesitan que estén van a hacer política de presión de todos los medios, económicos, vamos a hacer, medios mediáticos o policiales para echar esta gente de la zona donde estén y tenerles siempre localizados para poder controlarlos (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Hay una tendencia a que las personas no blancas se vayan de Lavapiés hacia barrios ubicados en distritos como Villaverde, Carabanchel, Puente de Vallecas, Tetuán y Usera. Al explorar las razones de la elección de otros barrios de la periferia al momento de salir de barrios como Lavapiés, en el distrito Centro, notamos que exceden el argumento del precio de alquileres (que, por supuesto es central) para abarcar también las experiencias cotidianas de racismo que se recrudecen fuera de los sectores obreros.

Te digo, todo depende también del racismo porque hay barrios que, por ejemplo, vivir ahí es como vivir un infierno porque yo sin vivir en ciertos barrios he vivido la experiencia de trabajar en esos barrios y veo cómo es... eh, soy un pobre, hasta ahora sigo pobre, pero he estado en zonas, trabajando en zonas donde la gente más rica vive, entrando en un piso o lo que sea es una cosa que llama como la atención: “Este negro que entra ahí” teniendo llaves de casas y tal, abriendo, es como “¿qué hace este aquí?”, como si no debería de estar ahí o no debería de vivir ahí y eso (Hombre negro. 45 años. Vocero).

La insistencia de activistas y políticos en el argumento económico como única explicación frente a la segregación espacial en Madrid puede permitirnos hablar, con Cunin (2003: 152), de una “convención de evitamiento”. Esta categoría es utilizada por la autora en su estudio sobre identidades en Cartagena para referirse a prácticas de elusión de la cuestión racial. Lo que se evita es la incomodidad que supone tener que hablar de raza. Aun así, la *política del miedo* que envuelve las campañas de desprestigio se convierte en un marcaje racial que es el prelude de la segregación residencial y uno de los móviles centrales para entender la movilidad entre barrios. Todo este movimiento construye un contexto particularmente fructífero en los sectores populares para la reflexión sobre los procesos de racialización contemporáneos.



FLACSO
MÉXICO

SEGUNDA SECCIÓN
CUERPOS, DISPUTA SENSORIAL Y REMARCACIÓN RACIAL SOCIOESPACIAL

Interludio segundo. Itinerario corporal

Cartagena. 20 de diciembre de 2020. Cuatro primas de mi mamá tenían una peluquería de barrio. Como mi mamá, son cuatro mujeres descendientes de indígenas Yurbaco⁴⁶ que jamás han querido contactar con su genealogía de monte. Dos se dedicaban a las manos y los pies de las vecinas. Otras dos se dedicaban al pelo. Yo les digo tías a todas. Era un lugar familiar y cotidiano en que se conversaba sobre cualquier cosa: El Salón, le decíamos. Nunca he olvidado la primera vez que me alisaron el pelo en El Salón, ni los chistes sobre cómo íbamos a lograr “suavizar” “arreglar” “esconder” mi pelo “malo”. Eran chistes cariñosos de esos que se dicen tranquilamente entre mujeres, sin mala intención, con complicidad y secrecía, como parte del alivio de estar en un espacio sin hombres. Cuando se es una mujer pobre, lo que se pone en el pelo afro para que se alise permanentemente es un mejunje casero. Lleva soda cáustica y papa o ñame o fécula de maíz. Un poco de acondicionador para que quede como crema. Se pone en el pelo con una peinilla de dientes cerrados, pequeña, por lo general negra. La mano que lo pone en el pelo tiene guantes de látex transparentes. Mi tía. El mejunje se extiende por secciones pequeñas de pelo seco, estirándolo varias veces. Se enjuaga. Enjuagarlo impone un camino de la silla al lavamanos y de regreso, con la cabeza inclinada hacia adelante para que no caigan residuos en la cara, y la mano de alguien más en el pelo propio. Rápido. Varias veces. Cuando la soda cáustica cae en el cuero cabelludo –cosa que pasa siempre– quema. El alisado es permanente, pero hay que retocar las raíces cada tres meses, por el crecimiento. Las puntas del pelo se hacen débiles y se parten. Las quemaduras sanan en un par de semanas; mientras tanto, ponerse el *shampoo* arde. Todo esto se repite por años. Por mucho tiempo, para las mujeres negras escapar de nuestro cuerpo ha sido un imperativo: disimularnos, empequeñecernos, escondernos. Los estereotipos sobre el pelo afro son la metonimia de ese imperativo: recogerlo, disminuirlo, taparlo.

La primera vez que me alisaron el pelo en El Salón noté las quemaduras en mi cuero cabelludo y también noté que ahora tenía mucho menos pelo. Estaba delgado, corto, liso, aplastado. Se veía insignificante delante de los demás pelos lisos abundantes y largos. Pero estaba liso y eso era lo importante. Los comentarios que siguieron fueron en un tono de burla: ¡estás india!

⁴⁶ Una de las poblaciones indígenas que habitan las zonas rurales de la región Caribe colombiana.

Recuerdo que tenía vergüenza de salir de El Salón y caminar de regreso a casa. Estaba con mi mamá y era la primera vez que la gente (y yo misma) me iba a ver con el pelo liso. Tendría 12 años. Quizá menos. Caminé avergonzada por los comentarios ¡Carajo, estás lisa! Seguía caminando, intentando sonreír (porque siempre sonreír me ayudó a atravesar situaciones incómodas). Cuando llegué a casa, mi papá, un hombre negro, me dijo: “¡ahora sí parece hija mía!”.

A las mujeres negras de Cartagena les alisan el pelo desde niñas y estas son algunas de las razones que nos dan: que es más fácil de llevar, necesita menos tiempo por las mañanas, se ve más formal, más limpio, más decente, más femenino. La mayoría de hombres negros no piensan en su pelo. Las mujeres negras sí. Siempre, desde niñas. Alisé mi cabello voluntariamente hasta los veinte o veintidós años. Cada tres meses. Un buen día decidí cortármelo todo. Ya no puedo recordar el año exacto. Los comentarios siguieron, pero ahora eran de desconocidos en la calle. Por ese entonces varios grupos de mujeres negras habíamos decidido cortarnos el pelo alisado y dejar crecer los crespos. Nada. Nos cansamos de las quemaduras y de las burlas. Alisarse el pelo era, para nosotras, un intento fallido de escapar de la posición de negritud. No cumplía su propósito de hacernos menos negras porque la gente igual sabía qué escondía el alisado y lo usaban para burlarnos.

Fue un movimiento colectivo no organizado. Mujeres negras cortándose el pelo en sus habitaciones, con tijeras para cortar ropa. Aprendiendo, ahora, de adultas, a cuidar de su pelo afro, a adornarlo. Por supuesto, en la ciudad hubo una reacción violenta: desconocidos por la calle, hombres negros, sobre todo, nos jalaban el pelo, nos gritaban “¡se te perdió la peinilla!” “¡sucias!” “¡Ven que yo te peino!” “¿y ese pelo?”. Hasta salió una canción a ritmo de champeta y en la radio pública ponían cortinillas de burla. Me gustaría decir que tengo 80 años, pero tengo 30. Esto no sucedió hace mucho tiempo. El camino de la casa al trabajo era el escenario perfecto para la humillación de las mujeres negras. Atravesar el barrio, coger el bus, era un acto de aguante. No de valentía, ni de resistencia, de aguante: aguantar las lágrimas, aguantar la vergüenza, aguantar la rabia, aguantar las ganas de escapar del cuerpo de mujer negra. Para que no se note que una tampoco está tan segura, que una tampoco se reconoce ante el espejo, que tampoco le parecía tan bonito en un principio, que extrañábamos aquella incipiente cola de caballo, que ahora una se ve más negra, más parecida a las negras de las que nuestras madres nos querían diferenciar. A la gente de Cartagena, sobre todo a los hombres negros, se les olvidó esa etapa de humillación legitimada,



de llamada al orden institucional y colectivo, que duró unos cuantos años. Ahora resulta que todos los hombres negros y todas las mujeres blancas siempre prefirieron el pelo afro de las mujeres negras, que son unas tontas por no haberlo llevado natural desde antes.

Hay un comentario que se repite hoy en muchas voces y muchos escenarios –activistas, académicos, íntimos– en los que me muevo: “le prestas mucha atención a tu pelo, es solo pelo. No le des tanta importancia”.

Y no. No es solo pelo.



⁴⁷ Como se anunció en la introducción, las ilustraciones que acompañan los interludios fueron creadas por María Escallón Ibáñez.

CAPÍTULO III. Olores. Instalación racial del asco y la vergüenza en Cartagena

¡Y qué delicados instrumentos de observación son para nosotros los sentidos! Pensemos, por ejemplo, en la nariz algo de lo que ningún filósofo ha hablado aún con veneración y agradecimiento, pese a haber sido hasta hoy el más sensible de todos los instrumentos que están a nuestro alcance. Puede captar unas diferencias tan pequeñas de movimiento que ni un espectroscopio registraría

(Nietzsche, 1889: 13).

Los estudios que jerarquizaron la percepción sensorial devienen de los postulados darwinianos en los que el *olisqueo*, por ejemplo, es atribuido a las bestias y, por tanto, a los “hombres salvajes” (Larrea Killinger, 1997). A través del olfato se construyen metáforas que median la clasificación jerárquica de los grupos sociales y los espacios. Gracias a la ausencia de universales culturales respecto de la repulsión olfativa (Larrea Killinger, 1997), el catálogo de los olores varía de tal suerte que su vinculación con los atributos “asqueroso” o “vergonzoso” depende de elementos histórica y espacialmente situados. En Cartagena, la jerarquización de los olores ha estado atravesada por un proceso más amplio de ordenamiento del espacio que descansa en clasificaciones raciales de la población. De acuerdo con la antropóloga de los sentidos Constant Classen (1992), esto ha devenido en proyectos y prácticas de desodorización basados en un horizonte civilizatorio. Así, los olores utilizados para identificar a los otros intervienen en los criterios de membresía de grupo y en la instauración de fronteras sociales en la vida cotidiana.

Todo lo anterior abre cuestionamientos sobre la forma en que operan los olores como marcaje racial en las ciudades, por lo que el presente capítulo revisa el papel de esta dimensión olfativa de la racialización en los sectores populares de Cartagena (Colombia). El objetivo principal es explorar la instalación de lo que llamo *el juego racial asco-vergüenza* en el debate público y en la experiencia cotidiana del espacio urbano, a través de alusiones a los olores que construyen reglas sentimiento racializado (Hochschild, 1979).

3.1. Paisaje olfativo del barrio

Nariño no huele a nada. En los meses en que realicé la etnografía, la crisis sanitaria de la Covid-19 implicaba para la vida cotidiana mascarillas y distanciamiento. Pero no era eso lo que me impedía

oler a Nariño. El hecho de haberme criado en el barrio contiguo –Lo Amador, con el que Nariño comparte características socioeconómicas, además de un flujo cotidiano de actividades– hacía que sus olores me fueran esquivos. Con un esfuerzo de concentración olfativa, pude detectar que huele a arepa de huevo, empanadas, y *sancocho*⁴⁸. Las mesas de fritos dispuestas en los andenes de algunas calles, así como los restaurantes abiertos que venden sopas y comidas corrientes configuraron mi primera impresión olfativa del barrio. Como en el resto de la ciudad, por lo general, hace un calor húmedo y sofocante. Las personas se sientan en las terrazas de sus casas para rehuirle y para observar lo que sucede afuera. Solo en algunas zonas del barrio, el olor a carne guisada proveniente de las casas se combina con los efectos de un deficiente sistema de recolección de basuras, fallas en el alcantarillado y un acceso parcial al servicio de agua potable. En noviembre de 2020, el paso de la tormenta tropical Iota ocasionó estancamientos de aguas, deslizamientos de tierra y quedaron expuestas en algunas calles del barrio acumulaciones de basuras. De hecho, la ausencia de una infraestructura urbana para el manejo de drenajes pluviales hace que cada vez que llueve los hedores de toda la ciudad se intensifiquen.

En una entrevista publicada en el diario local El Universal, el poeta y novelista palenquero Uriel Cassiani, quien fuera vecino de Nariño, reconstruye el ambiente sensorial del barrio en los 80.

Era la época del Cine Capitol, del *Patacón pisao* y la Kola Román, los bolis de frutas y también del Chavo, de los piques de *break dance*, en esos lugares que en nuestros barrios siempre están ardiendo: las esquinas. Era la época de cambiar huesos y hierros por bocadillo o panela, también de las populosas casetas. La dinámica, la Casa Rosada en el barrio La Quinta, la Blanca en Nariño. Teníamos todo tipo de ritmo y melodías que venían del gran Caribe y África (Tatis Guerra, 2020).

Hoy, ese ambiente general no ha sido modificado demasiado: los sonidos siguen siendo una de las primeras informaciones sensoriales que se reciben al llegar al barrio. Pero también se puede ver la cercanía de los cuerpos en las reuniones familiares de las casas en torno al género de música afropopular local, “la champeta”, que se combina con los olores de animales domésticos que caminan por las calles y con el aire cargado del *smog* provenientes de los carros y motos que transitan el barrio constantemente.

⁴⁸ Sopa tradicional que combina carnes, verduras y tubérculos.

3.2 Paisaje olfativo de Cartagena

Cartagena huele a comida callejera, basuras, perfumes, smog y agua sucia. Los recorridos por la ciudad en 2020 –pero sobre todo 27 años de habitarla– me revelaron una amplia gama de malos olores provenientes de cunetas destapadas, una red de alcantarillado deficiente, canales desbordados de basuras, cuerpos de agua contaminados (ciénagas, lago, bahía), una plaza de mercado sucia, hombres orinando en las esquinas, vehículos de transporte público sin mantenimiento y la ausencia de un plan de manejo de aguas pluviales. Pero los hedores del smog, el orín, el agua estancada y las basuras se combinan con la costumbre generalizada de utilizar perfumes dulces en el cuerpo y una amplia gama de comida ambulante: chorizos, arepas, empanadas, patacones, diversos géneros de sopas, buñuelos, arroces. Solo algunas zonas –en las que se sitúan empresas específicas– tienen el olor predominante de los productos industriales como la comida para perros, los mariscos o los detergentes (Diario de campo, 28 de noviembre de 2020).

A pesar de toda esa variedad, en el diario local la descripción olfativa de la ciudad se centra en sus hedores. Esta queja no es nueva ni exclusiva de Cartagena. El señalamiento de que las ciudades son lugares sucios proviene de la antigüedad; en la imaginación urbanística el afán desodorizador apenas aparece con la Ilustración (Illich, 1984). De acuerdo con Illich, esto obedece a una transformación en la percepción sensorial. El ideal de la ciudad inodora se propone como una utopía para Cartagena que contrasta con su realidad. En una nota titulada “Algo huele mal en Cartagena”, la autora asegura que “apesta. Sí, suena mal, pero huele peor. Y nada tiene que ver con el estrato: **el hedor que ronda a la ciudad no come de clases sociales.**” (Corrales, 2015. Énfasis añadido). Es casi un género periodístico local en las secciones “Facetas” y “Cartagena”, caracterizado por descripciones olfativas detalladas de lugares específicos, seguido por los testimonios de habitantes y la postulación de algunas versiones sobre los motivos de la pestilencia.

Categorías como “olor nauseabundo”, “la peor de las emanaciones” y “efluvios” son asociadas a la avenida principal de la ciudad (Avenida Pedro de Heredia) y al Barrio Chino en notas como “Huele horrible cerca de Sanandrecito” (Cardona, 2011). Barrios como Bocagrande, Pie de La Popa y Lo amador aparecen sistemáticamente asociados a hedores provenientes de redes sanitarias, alcantarillas, cunetas y canales de agua mal diseñados. Sivan de ejemplo las siguientes notas en el periódico local: “Quejas por malos olores entre Lo Amador y Pie de la Popa” (Álvarez P., 2018) y “Alcantarillas, cunetas y canales en mal estado, un problema de nunca acabar” (Atencia

Alvear, 2014). La experiencia olfativa de la plaza de mercado principal de la Ciudad (Bazurto) ubicada a frente a la ciénaga de La Quinta es descrita con referencias al “fango pastoso” en que se ha convertido gran parte de su suelo, cosa que provoca que “alguien se tape la nariz mientras pasa por el lugar”, como se asegura en la nota “¿Quién cuida el ambiente en Bazurto?” (Salinas Gamarra, 2017). Incluso algunas partes neurálgicas del Centro Histórico han sido catalogadas como “sucias” y “malolientes” en la crónica titulada “Cartagena tiene su paseo del hedor y el abandono” (Caro D., 2015).

Entre las razones que se postulan sobre esta pestilencia generalizada está, en primer lugar, la que aduce la empresa que oferta el servicio de agua y alcantarillado de la ciudad, ACUACAR: “las altas temperaturas” (Álvarez P., 2018). En segundo lugar, se encuentra la deficiente infraestructura de alcantarillado, manejo de basuras y mantenimiento de cuerpos de agua postulada por habitantes de barrios populares y Juntas de Acción Comunal. Y finalmente, las razones más defendidas por periodistas y funcionarios de instituciones ambientales: “la falta de cultura ciudadana” (Salinas Gamarra, 2017; Atencia Alvear, 2014) y “la falta de sentido pertenencia” (Caro D., 2015) asignada generalmente a los sectores populares.

En una nota en El País del 2 de septiembre de 1984, titulada “El hedor de la ciudad y sus aguas”, Iván Illich ya afirmaba que los malos olores provenientes de aguas residuales son intrínsecos a los espacios urbanos.

Hoy, la ciudad vierte corrompida por un lado el agua, cada vez más escasa, que recibe por el otro. **A pesar de la extensión de los desodorantes, el hedor de nuestras ciudades es tal vez más intenso y significativo que nunca.** El agua de la ciudad actual atraviesa continuamente los límites de la ciudad: entra como producto de consumo y sale como residuos (Illich, 1984. Énfasis añadido).

Muy a pesar del reconocimiento generalizado de un grave problema en la infraestructura de la ciudad que produce un ambiente habitual plagado de hedores, las élites políticas e intelectuales orientan la asignación de responsabilidades individuales y colectivas hacia las clases populares negras (Ver apartado 3.4). Esta asociación tampoco es un rasgo discursivo exclusivo de estas élites locales. Ya en el siglo XIX el olor se postuló como una cuestión de clases y razas.

Supuestos experimentos demostraron que los salvajes huelen diferente de los europeos. Los samoyedos, los negros y los hotentotes pueden ser reconocidos por el olor de su raza, que

no tiene nada que ver con su tipo de alimentación o con sus prácticas higiénicas (Illich, 1984).

Hoy, los olores y hedores hacen parte de la experiencia de ciudad cotidiana para habitantes y visitantes, por lo que se hace necesario revisar la manera en que en Cartagena el sentido del olfato ayuda a reconstruir los marcajes raciales de su geografía.

3.3 El olfato en el orden perceptivo de Cartagena

Al momento de construir marcajes raciales, en Cartagena se entremezclan olores naturales (corporales), manufacturados (perfumes, contaminación) y simbólicos (metáforas olfatorias) (Synnott, 2003: 432). En esta ciudad caribeña⁴⁹, las distancias entre los cuerpos que interactúan son culturalmente más cortas que en ciudades europeas. Esa proxemia particular se complejiza y densifica al sumarle condiciones materiales de hacinamiento en las viviendas, en el transporte público, en la plaza de mercado, en los espacios de ocio, etc.

En medio de la cercanía generalizada de los cuerpos, todo un código olfatorio se abre tanto en los discursos de circulación masiva de la prensa, como en la interacción cotidiana al interior de los sectores populares. Este código interviene en la clasificación social y en la orientación afectiva hacia los cuerpos, por lo que la regulación de los distanciamientos entre actores tiene una dimensión olfativa. Por ejemplo, diversas personas con las que conversé de manera informal en Nariño se refirieron a la existencia de “gente *gedionda* que no gusta de negro” (Diario de campo, 10 de noviembre de 2020). *Gedionda* es una variación fonológica y semántica del adjetivo “hedionda” y se refiere a una persona que siente asco o, en general, rechazo, por cuerpos, actividades y lugares que se sitúan en la base de la pirámide socioeconómica. Alguien es “gediondo/a” cuando “todo le hiede y nada le huele” (Mujer negra. 82 años. Habitante común), esto es, cuando sistemáticamente expresa molestia frente a las actividades y comportamientos de los otros populares y/o negros.

Otras expresiones y refranes basados en metáforas olfatorias circulan también en las conversaciones cotidianas, como es el caso de “fo” o su derivado “hacer el fo”, una especie de onomatopeya que imita el sonido que hace la nariz al detectar y rechazar un mal olor. Es usada en

⁴⁹ Más que una referencia cultural, esta es una referencia climatológica. Ha sido ubicada aquí para remitir al ambiente sensorial de la ciudad.

la cotidianidad para expresar rechazo a cuerpos, objetos y lugares no necesariamente debido a sus características olfativas, sino también a sus propiedades morales. Por ejemplo, cuando las personas se distancian de los ideales de comportamiento generizados pueden recibir la voz “fo”, como reprobación.

Así, el olfato tiene un lugar de relevancia en el aparato sensorial de la raza en Cartagena y para ilustrarlo propongo una revisión de las relaciones y fronteras sociales que se abren a través del uso de un simbolismo olfativo que, a su vez, viene a mostrar marcajes raciales de carácter sensorial.

3.4 Juego racial asco-vergüenza en la interacción cotidiana

En los sectores populares de Cartagena las clasificaciones olfatorias expresan la relación entre distancias raciales y socioeconómicas. En el caso de Nariño dichas clasificaciones también configuran la dupla simbólica extranjería/autoctonía entre la población palenquera migrada y la población negra cartagenera. La forma más recurrente en que estas clasificaciones olfatorias se expresan en la interacción cotidiana es a través de la burla. Como acción social, la burla está orientada a regular el comportamiento y las emociones: genera un sentimiento de vergüenza, por ejemplo, performando asco frente a los olores asociados a los otros. Esto convierte a la burla en una estrategia intersubjetiva de auto y hetero presentación racial que, mientras aporta al mantenimiento de las posiciones y fronteras sociales, instala la familia afectiva asco-vergüenza como parte importante de los vocabularios emocionales (Hochschild, 2008) y las reglas del sentimiento (Hochschild, 1979) que regulan los marcajes raciales en la vida cotidiana de Cartagena.

Así, las dimensiones raciales del asco y de la vergüenza en Cartagena se manifiestan conjuntamente, por lo que en este contexto cultural y material específico se trata de una familia afectiva: un grupo de emociones y sensaciones que suelen aparecer juntas. La vergüenza, de acuerdo con Gaulejac, proviene por lo general de la agresión y está en sí misma compuesta por una amplia variedad de sentimientos como la rabia, la agresividad, el odio, la ira, el amor, la culpa o el miedo (2008: 122 citado en Sabido Ramos, 2019: 3). Como estado afectivo comporta una dimensión cognitiva (Heller, 2018), física (Ahmed, 2015) y moral (Nussbaum, 2006). En su dimensión moral, la vergüenza se relaciona con la trasgresión de las expectativas sociales, pero tiene efectos subjetivos en la manera en que construye aprobación o desaprobación del sí mismo.

Como aseguré arriba, el conglomerado afectivo de la vergüenza, en el caso de las relaciones racializadas de Cartagena, tiende a ser originado por una apelación al asco frente a los olores de los otros: a esto le llamo el juego racial asco-vergüenza. En una entrevista que realicé a una educadora palenquera, vecina del barrio Nariño en Cartagena, ella me contó que lo que recibía de pequeña de parte de sus coetáneos negros ciudadanos

eran burlas (...) básicamente, burlas, burlas, pero tienen un efecto terrible porque termina uno, termina la niña o el niño creyendo que todo lo que ella tiene es feo, es horrible. De mí se burlaban por las trenzas que me hacía mi mamá (...) se burlaban porque mi cabello me olía a manteca negrita, que era lo que me echaba mi mamá (Mujer palenquera. 56 años. Vocera).

Voy a llamarla Cecilia. Cecilia llegó a Nariño como parte del movimiento migratorio interno desde San Basilio de Palenque hacia Cartagena alrededor de los años 70. Este desplazamiento fue producto de la histórica falta de acceso a derechos, bienes y servicios que experimenta la población palenquera en el pueblo. En medio de nuestra conversación sobre su infancia, ese fragmento específico llamó mi atención porque el origen del olor que suscitaba las burlas no provenía de un proceso de putrefacción, es decir, el producto que su madre le aplicaba en el cabello no olía “intrínsecamente mal”, según mis propias memorias de infancia. Sin embargo, yo misma recordaba haberlo rechazado cuando mi abuela paterna lo usaba para peinar mi pelo afro.

La *manteca negrita* es un aceite negro extraído del fruto de la palma, un tipo de corozo no comestible. Tradicionalmente, ha sido manufacturado y utilizado en San Basilio de Palenque para su consumo interno y su comercialización en Cartagena. La mayor parte del tiempo, sus usos fuera del palenque están asociados a las prácticas de cuidado estético del pelo afro de las mujeres, pero para el pueblo palenquero es también un medicamento y un aceite de cocina.



Figura 13. Imagen promocional del documental “La Manteca Negrita” de Colectivo Kucha Soto.

Fuente: Muestra Internacional Documental de Bogotá

Anthony Synnott (2003: 434) ha señalado las limitaciones lingüísticas que tenemos para hacer referencia a lo olfativo como una deficiencia que nos hace nombrarlo con categorías de otros sentidos como el gusto, el tacto o, dado el caso, con la referencia al mismo elemento del que emana el olor. Entonces, la manteca negrita huele a manteca negrita. Pero para ensayar una descripción más concreta, podría decirse que tiene un olor denso, áspero y dulce que se asemeja al del coco recién quemado en el caldero. Quizá sus características olfativas puedan imaginarse mejor con las siguientes puntualizaciones sobre su proceso de preparación.

Eso se sana, se cocina, se pila, se lava, se echa al sol. Después que se echa al sol, se quiebra, se recoge, después que se recoja, vuelve y se echa en el sol para que se ponga *mantecoso*. Después es que se va a fritar. Elida Mercado, productora de Manteca Negrita (Colectivo Kucha Suto, 2019)⁵⁰.

Primero la mata de corozo se recoge en el monte, de ahí se saca el fruto, se espulga, se cocina, se pila, se lava, se tritura, se vuelve a recoger y luego se frita. Después del fritado, hay que dejarla que se asiente para sacar la manteca y que así quede amarillita y luego negra. Ana Cañate, productora de Manteca Negrita (Suárez Rivera, 2020).

Las categorías olfativas prestadas de las categorías del gusto están también plenas de sentidos sociales que las jerarquizan, por lo que, por ejemplo, decir que algo o alguien tiene un olor

⁵⁰ El colectivo de comunicaciones Kucha Suto (Expresión en lengua palenquera que significa “Escúchanos”), produjo en 2019 el documental “La manteca negrita” que realiza un recorrido sensorial por su preparación, usos y significados en la memoria diaspórica de San Basilio de Palenque. Puede verse completo aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=hj5ZQZAIhw> Los trabajos de este colectivo surgen de la programación radial comunitaria y es apoyado por el colectivo de comunicaciones Montes de María Línea 21, con el objetivo de preservar la memoria sensorial de las tradiciones afrocolombianas en el territorio de San Basilio de Palenque.

dulce es ya una atribución de sentidos positivos o negativos. Para evitar presentar solo mis atribuciones de sentido sobre este olor particular, durante el trabajo de campo en Cartagena *realicé una encuesta rápida e informal entre las mujeres negras que se cruzaron conmigo en los barrios Lo Amador y Nariño. La pregunta que les lancé fue: ¿a qué te huele la manteca negrita? Las palabras que surgieron en sus respuestas, entre risas y caras de extrañeza fueron: “de pronto huele como a un coco”, “o sea, huele a aceites naturales”, “es un producto como el totumo, ¿a qué huele el totumo? Pues a totumo”* (Diario de campo, 3 de noviembre de 2020).

Entonces, más que en las características físicas del olor a manteca negrita, las razones de la burla sufrida por Cecilia en su infancia pueden encontrarse en las asociaciones simbólicas que atraviesan el proceso de percepción olfativa. Estas asociaciones ayudan a diferenciar los olores agradables/deseables de los desagradables/indeseables que provocan aversión. La burla es una agresión; en este caso, una forma velada de desaprobación de los olores de las mujeres palenqueras.

Precisamente lo que Miller (1998) define como asco es una repulsión hacia algo o alguien que se percibe como contaminante o infeccioso al contacto. Para utilizar analíticamente esta definición, es necesario descentrarla del sentido del tacto para incluir la forma en que los olores rozan físicamente la nariz. Aunque no redundara en un distanciamiento físico efectivo, los efectos simbólicos que tuvo la burla en mujeres palenqueras como Cecilia instalaron el asco (el rechazo y la repulsión) frente a ese olor. La manteca negrita, en el testimonio de Cecilia, se clasifica entre los olores no deseables, en primera medida porque se identificaba directamente con la población palenquera. Classen (1992) llamó a estas clasificaciones *simbolismo olfativo*, un tipo de simbolismo sensorial que expresa y regula la identidad y la diferencia en diversas culturas. Esta autora asegura que el establecimiento de fronteras sociales a través de la recurrencia a marcas olfativas puede operar dentro y entre comunidades. Es usual, afirma Classen, que el grupo dominante –residentes originarios de Cartagena– se presente a sí mismo como productor de un olor placentero o incluso sin olor, mientras asigna olores fuertes o hedores al grupo marginado. En efecto, Classen reconoce una jerarquía social del olor que históricamente ha estado atravesada por códigos raciales.

La adscripción de olores característicos a diferentes razas y diferentes grupos sociales es un rasgo universal que tiene cierta base empírica: los olores corporales pueden diferir de una cultura a otra, en parte por las diferencias en la comida que consumen y, en parte, por factores genéticos (Moncrieff 1966: 209). Aunque todos los pueblos desprenden olores, la mayoría están tan acostumbrados a sus propios aromas personales y grupales que no se dan

cuenta de ellos; notan únicamente el olor de los otros (Classen, 1992: 134. Traducción propia).

En el testimonio de Cecilia, la diferenciación entre la negritud palenquera y la negritud popular cartagenera se subraya olfativamente. La autopresentación odorífera que se lleva a cabo a través de la burla clasifica el olor propio como agradable/deseable o inexistente, mientras asigna a la manteca negrita el lugar de los olores desagradables/indeseables. Como parte del simbolismo olfativo que opera en Cartagena, la burla recibida por Cecilia muestra una asociación más: usar manteca negrita en el cabello estaba directamente relacionado con condiciones socioeconómicas precarias. Las mujeres palenqueras y las mujeres negras cartageneras pobres usaban manteca negrita para peinar el pelo afro por dos razones. Primero, porque en la imaginación popular era “lo único” lo suficientemente fuerte y adecuado para peinar ese tipo de pelo y, segundo, porque era barato.

La burla en la interacción cotidiana funciona, entonces, como uno de los mecanismos por los cuales se transmite la familia afectiva asco-vergüenza como estrategia de control social intersubjetivo (Elias, 1978 citado en Scheff, 2003; Hochschild, 1979), ya que instala creencias sobre el sí mismo y sobre el grupo de referencia que, a la vez, reafirman las fronteras raciales entre la población palenquera y la población negra cartagenera. El testimonio de Cecilia no solo enfatiza la densidad política de las estéticas capilares de las mujeres negras, sino que ayuda a resaltar claramente el carácter cultural de las clasificaciones simbólicas de los olores. El rechazo al olor y al uso del producto mismo tiene que ver justamente con el simbolismo olfativo cartagenero que parece diferenciar gradaciones de negritud de acuerdo con la asociación *cuerpo-olor-capacidad de consumo*.

Por ejemplo, el olor del coco está marcado en la imaginación sensorial cartagenera como una forma de nombrar el hedor cuando proviene del cuerpo, concretamente del pelo afro. Una canción a ritmo de champeta criolla⁵¹, titulada La Desordenada, dice lo siguiente:

chonchita, chonchita. El pelo te huele a coco, el pelo te huele a coco. ¡Péinate, péinate!,
¡desarreglada, desordenada! [...] Hueles a cebolla, las moscas te buscan, las moscas te

⁵¹ La champeta criolla es una variante musical producida localmente, una fusión de las músicas negras africanas (*Soukous*, la *rumba*, o el *Highlife*) conocidas popularmente como champeta africana. Abundaré sobre este tema en el capítulo V.

buscan. ¡Fo, fo! ¡Cochina, cochina! Lávate esa cara, lávate esa cara. Usa manteca negrita, usa manteca negrita. Usa pomadita para el pelo que lo tienes rucio, hediondo⁵².

Curiosamente, en esta pieza musical la manteca negrita es en sí misma una herramienta accesible de escape para el mal olor proveniente del pelo, pero a su vez, no es necesariamente el olor más deseable: sigue siendo un olor negro en el sentido racial del adjetivo. Esta delimitación históricamente situada ha permitido vincular en la experiencia sensorial cartagenera a la mujer palenquera con la suciedad y con la pobreza, lo que hizo que la experiencia cotidiana de habitar el barrio estuviera marcada por la vergüenza.

En el barrio Nariño, tres elementos convergen en otra particular forma de marcaje racial: la realidad laboral de la población palenquera al momento de migrar a Cartagena, las condiciones materiales de vida en la barriada y la posición racial histórica y contingente que ocuparon frente a sus vecinos negros en la ciudad. Un hombre palenquero me contó que

en Nariño no había servicio de agua. Teníamos que venir a buscar el agua acá abajo. Igualmente, la burla por los hábitos alimenticios. Nosotros teníamos la preferencia por el pescado y, como no había agua, cuando nosotros quedamos con las manos sucias de pescado, **entonces nos inventaron la burla permanente que iba acompañada del dicho ‘palenquero hediondo a pescado’**” (Hombre palenquero. 57 años. Vocero. Énfasis añadido).

A su llegada a Cartagena, muchas mujeres provenientes del Palenque de San Basilio encontraron en la venta de alimentos –como frutas, dulces artesanales y pescado– en vasijas de gran tamaño hechas de aluminio una actividad laboral para cubrir las necesidades en el nuevo contexto. Mientras el simbolismo olfativo ha sido utilizado en Nariño para marcar fronteras raciales intracomunitarias, el discurso turístico de Cartagena confecciona visualmente a “la palenquera”: la vendedora ambulante originaria de San Basilio de Palenque, que se pasea en las tardes por los barrios populares con una “palangana” (recipiente de gran tamaño hecho de aluminio) llena de frutas o dulces artesanales, dispuesta cuidadosamente sobre un pañuelo en su cabeza.

⁵² Esta pieza musical puede ser escuchada completa aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=CG98jMiuIUI>

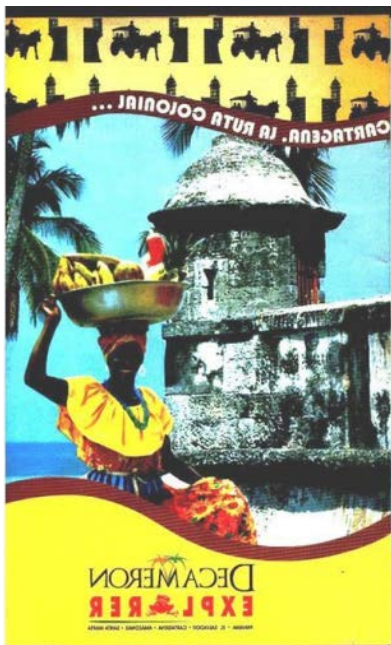


Figura 14. Publicidad comercial con imagen de palenquera.

Fuente: Ávila, 2019.

Freddy Ávila (2019), en su reconstrucción del proceso de confección de “la palenquera” como ícono del turismo, asegura que en el momento en que la ciudad es declarada Patrimonio Histórico y Cultural de la Humanidad (1984) y aumenta el número de visitantes, la vendedora ambulante empieza a ser un estorbo para las élites locales.

La vedette de la promoción turística de Cartagena fue en un principio “estorbo” para el desarrollo del turismo local, al punto de que eran perseguidas y las mercancías confiscadas por esa misma fuerza policial (...) debían pedir permiso para vender y no correr el riesgo de ser golpeadas o multadas, como era común que sucediera, en cumplimiento de las normas (Buelvas y Burgos, 2008: 44 citado en Ávila, 2019).

El discurso turístico inventa una imagen de la palenquera vestida de colores como parte del paisaje turístico de la ciudad, una atracción más. Esto sucede después de que la UNESCO (2005) declarase a San Basilio de Palenque “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad”, luego de años de luchas colectivas por el uso de la ciudad (Ávila, 2019). Así, “la palenquera” se presenta como una imagen dominante dentro de los textos turísticos (Ávila, 2019), pero es en realidad un personaje central de la cotidianidad en los barrios populares, conocido allí

por los pregones que utiliza para atraer clientes. En la distribución de labores en el hogar, las mujeres de Palenque han tomado una parte relevante en la economía familiar y comunitaria: se han dedicado históricamente a la manufactura y comercialización de alimentos, lo cual las consolida como una suerte de figura pública en las calles de las ciudades en el Caribe colombiano.

La recurrencia y exposición de esta actividad laboral devino en la clasificación del grupo que tiene contacto con el pescado como inferiores respecto del resto de los habitantes del barrio, basado en la respuesta socializada del asco. Es clásica la representación de los pescadores en Cartagena como un grupo social marginado, sucio y pobre, muy a pesar de que el pescado está integrado en la gastronomía local. En este caso es evidente que la percepción del olor tiene que ver menos con sus características físicas, que con su asociación metafórica con una otredad que se entiende como inferior en muchas de sus dimensiones. Classen (1992: 135) asegura que una asignación simbólica doble opera en este tipo de casos: sentimos antipatía por personas y cosas que tienen olores ofensivos, de la misma manera en que asignamos imaginariamente olores ofensivos a aquellas personas y cosas por las que sentimos antipatía. La expresión del asco a través de la burla, entonces, cumple el papel de naturalizar esa doble operación simbólica. Entendido como respuesta visceral en la imaginación popular, tiende a esencializar la jerarquía olfativa legítima en un contexto cultural dado. En paralelo, las distancias raciales también son esencializadas en la situación social.

Las marcas raciales se expresaban entonces en categorías olfativas como “palenquero hediondo a pescado”, en una suerte de metonimia interseccional de las posiciones marcadas de género, clase y racialización, construyendo al cuerpo palenquero como extranjero. Larrea Killinger, siguiendo a Le Guérer, afirma que “el reconocimiento olfativo de un olor distinto al del grupo provoca el rechazo y la atribución de ‘extranjero’” (1997: 45). Esta atribución, de acuerdo con Sabido Ramos, señala a

quien no encaja en los esquemas “normales” de percepción. El extranjero es todo aquel que es ajeno a esquemas de percepción teóricos, estéticos, morales, políticos, eróticos, étnicos, lingüísticos, religiosos. El extranjero se relaciona con el límite, con la frontera (2006: 274).

A su llegada a Nariño en la década de los 70, los olores asociados a los cuerpos de las personas palenqueras no encajaban con los esquemas de percepción de los habitantes cartageneros del barrio. Los olores que para el pueblo palenquero les constituyen culturalmente (el olor a

pescado y el olor a manteca negrita), que significan limpieza, arreglo, salubridad y buen comer, para sus vecinos cartageneros funcionaron como elemento diferenciador.

Como en el caso de Cecilia, a través del humor en la interacción cotidiana se instala el asco racial en el esquema sensorial del barrio; ya Miller en su *Anatomía del asco* postulaba que “lo cómico y lo asqueroso tienen muchas cosas en común” (1998: 9). El asco expresado a través de la burla en la interacción cotidiana asigna lugares en la jerarquía racial, una jerarquía que es, a la vez, socioeconómica, y que instala la vergüenza como experiencia emocional cotidiana en los cuerpos marginados. La respuesta afectiva ante el asco racial es el sentimiento de vergüenza. Las mujeres palenqueras entrevistadas informaron haber experimentado el barrio con vergüenza de sus propios olores debido a las constantes burlas que recibían; vergüenza que muchas veces llevaba a peleas en el espacio público.

Sin embargo, la experiencia cotidiana de la vergüenza en las personas palenqueras que viven en Nariño no es una experiencia reconocida por las personas negras cartageneras, las cuales, en su mayoría, aseguran que “la relación con los palenqueros siempre ha sido normal, de solidaridad” (Mujer negra. 82 años. Habitante común) y que “los tratamos como una persona normal” (Hombre negro. 27 años. Habitante común).

La vergüenza como correlato de un discurso del asco asociado a metáforas y descripciones olfativas es parte importante de la experiencia de ciudad de las personas palenqueras en Cartagena, aunque se ha construido como un tabú en los discursos de reivindicación multicultural y reafirmación identitarias. La conjetura de Elias-Lewis que asegura que “la vergüenza o su anticipación es omnipresente en las sociedades modernas, pero también se ha vuelto en gran medida invisible” (Scheff, 2003: 3), aplicada al contexto de Cartagena explica gran parte de los efectos performativos tanto del discurso del asco racial, como de los esfuerzos de las organizaciones sociales antirracistas por postular discursos y prácticas de orgullo racial como respuesta. Concretamente, estaríamos ante la vergüenza de sentir vergüenza por la posición racial que se ocupa.



Figura 15. Publicidad comercial que ofrece manteca negrita.

Fuente: Página de Facebook de Rizos Cartagena, 2020.

Hoy la identidad cultural palenquera reivindica simbolismos olfativos para remarcarse, no solo como colectivo afrodescendiente paradigmático en Colombia por el cimarronaje, sino también para remarcar positivamente la negritud. Actualmente, la manteca negrita es comercializada en Cartagena en el marco de un reciente proceso de reivindicación estética del pelo afro en la ciudad. Parte de la clave publicitaria sobre la que se basa su comercialización tiene que ver con una suerte de nostalgia de la infancia alrededor de “eso que nuestras abuelas nos ponían en el pelo para peinarnos”, “eso por lo que nos molestaban de pequeñas” (Mujer palenquera. 39 años. Habitante común). La comercialización de la manteca negrita hace parte de un movimiento “hacia atrás” y de una mercantilización de los recuerdos olfativos de la infancia en las mujeres negras en Cartagena. Esto demuestra una vez más la tesis constructivista que asegura que “los significados raciales no son ni estáticos ni eternos” (Obasogie, 2014: 16. Traducción propia).

Aunque los dos casos presentados aquí como ejemplos principales hacen parte de las memorias de infancia de dos personas adultas, todavía hoy el olor tiene un eco racial en la instalación del asco y la vergüenza en la experiencia y el ordenamiento de Cartagena. Podría decirse, con Cooley, que la vergüenza y la humillación experimentadas y anticipadas en la interacción social por las personas palenqueras hace parte del proceso de intersubjetividad. En dicho proceso imaginamos nuestra apariencia –y el juicio de nuestra apariencia– en la mente de las otras personas, para relacionarlo con un sentimiento propio de vergüenza u orgullo (Cooley, 1922: 184, 208). Sin embargo, la imaginación del juicio de su apariencia en el caso de las personas

palenqueras en Nariño está formada por al menos dos elementos: la *memoria* de la propia cadena de interacciones y la *asociación* de la propia experiencia con la experiencia vicaria y colectiva (en todas sus versiones). Lo que se recuerda y se asocia son las burlas directas en la infancia, los comentarios de familiares en casa o de desconocidos en el espacio público y los discursos de circulación masiva de la publicidad comercial y los debates políticos.

3.5 Dimensión afectiva del olfato y reordenamiento urbano

En las extensas explicaciones sobre la racialización del espacio urbano de una ciudad como Cartagena, la construcción simbólica de una jerarquía racial de los olores ha sido múltiples veces pasada por alto⁵³. Pero esto no quiere decir que la dimensión olfativa no haya sido una pieza central en el proceso de ordenamiento espacial de la ciudad. En los debates públicos de Cartagena esta dimensión se ha manifestado a través de dos vectores: por un lado, la asociación indirecta entre la negritud y los olores fuertes o los hedores⁵⁴ que retoma la histórica asignación de olores de la cultura occidental (Classen, 1992: 134)⁵⁵ y, por otro, la referencia a los malos olores a través de categorías más amplias como “ambiente” y “contaminación” que instalan un juicio moral contra los residentes de los barrios populares. En ambas líneas, el asco como fuerte respuesta de aversión o repulsión frente a la población negra y popular aparece, pero en la primera el énfasis es mayor.

Empezaré por revisar la asociación entre la negritud y los hedores. El proceso de turistificación de Cartagena encuentra en la organización y ocultamiento de los olores una clave en la disputa por la reconfiguración de sus espacios. De acuerdo con la investigación historiográfica de Orlando Deavila Pertuz (2008; 2010), en que se reconstruye el proceso de consolidación de

⁵³ La relativamente reciente producción sociológica en torno a la relación entre los olores y la racialización del espacio de las ciudades también funciona como un reto para el objetivo de este trabajo. Incluso dentro de los estudios sensoriales de las ciencias sociales, el olfato es el que menos atención recibe (Synnott, 2003).

⁵⁴ Curiosamente, en el imaginario popular cartagenero, las personas blancas de la ciudad, del interior del país y en general, los cuerpos occidentales blancos, son percibidos como dueños de olores penetrantes e incluso hedores. Classen aseguró que “los blancos occidentales son frecuentemente, para su sorpresa, percibidos como hediondos por los miembros de otras culturas y grupos raciales” (Classen, 1992: 135).

⁵⁵ Históricamente, la cultura occidental ha asignado a la población negra un olor fétido. En la teoría miasmática de la enfermedad “los médicos diferencian el olor que exhalan los individuos de raza blanca y los individuos de raza negra. Monin (1903) reconoce un olor amoniacal y rancio entre los negros, especialmente entre los cafres y los negros de Madagascar que además es comparable al hedor que exhala el macho cabrío. El higienista Pedro Felipe Monlau apunta que la raza de Cham, negra o etiópica se caracteriza porque ‘la piel de las familias negras segrega un humor ó un sudor untuoso, negro y fétido’ (Monlau 1862: 461).” (Larrea Killinger, 1997: 218).

Cartagena como capital turística del país, para el siglo XX los proyectos de desarrollo urbano de la ciudad apuntaban a que fuera un puerto relevante para el comercio industrial. Sin embargo, en 1924, algunos grupos de élite fundaron la Sociedad de Mejoras Públicas cuyo objetivo consistía en la conservación y defensa del patrimonio arquitectónico colonial de Cartagena. Esto es considerado por Deavila un hito que imprime una nueva forma de entender la ciudad: en 1943 Cartagena figuraba como capital turística de Colombia. Este nombramiento dio inicio a un proceso de reconversión del perfil de la ciudad en el que las instituciones de administración pública, los dirigentes cívicos y los empresarios vieron en el turismo el eje central del progreso local. Permítanme postular un vínculo entre ese proceso y las experiencias olfativas en clave racial en la ciudad y, más específicamente, en lo que tiene que ver con sus sectores populares mayoritariamente negros.

En 1956 se contrataron los servicios de un técnico de turismo para generar un diagnóstico de las condiciones de la ciudad, concluyendo que los obstáculos hacia la consolidación de una ciudad turística estaban relacionados con circunstancias de carácter institucional, ambiental y de orden sanitario (desaseo general). Las formas de contrarrestar esto era un plan quinquenal para formación de una entidad que regulara y planificara el funcionamiento del sector turístico (Deavila, 2008).

La caída de los precios del café en 1958 en el mercado global introdujo al país en un momento de recesión económica con índices de productividad que se desplomaron al pasar de los años. Ante esto, el gobierno nacional puso en marcha dos estrategias: la diversificación de exportaciones y la promoción de la industria turística. En 1969, el gobierno nacional autorizó un giro de 25 millones de dólares para el Plan de Remodelación Urbana de la Zona Norte que incluía tanto la recuperación del Centro Histórico de Cartagena, como la eliminación de Chambacú, un barrio habitado por población negra empobrecida, situado en una isla a los alrededores del Centro Histórico. El proceso de eliminación de esta barriada negra ilustra de manera clara mi argumento. De acuerdo con Deavila, al momento de ejecutarse el Plan de Remodelación Urbana de la Zona Norte, Chambacú carecía de

agua potable, de servicios sanitarios, de luz eléctrica; las viviendas fueron elevadas en su mayoría, en materiales perecederos. Pedazos de cartón y plástico hicieron las veces de muros, mientras podridos listones de madera sustituían a las columnas de contención. Pero más allá de los materiales con los que se elevaron los muros y las columnas, el problema real radicaba en las condiciones que las viviendas

albergaban; el 72% de sus habitantes vivían confinados en extremas condiciones de hacinamiento (Deavila, 2010: 4-5).

El hacinamiento, los materiales de las casas y la falta de acceso a servicios sanitarios y de agua potable fueron las condiciones materiales que dieron pie a un discurso de estigmatización atravesado por una simbología olfativa en la prensa local. Los periódicos de la ciudad –como el Diario de la Costa– defendieron la iniciativa de eliminación del barrio a través de la presentación de sus habitantes como “‘drogadictos’, ‘enfermos’, ‘inmorales’, ‘violentos’, ‘débiles’, ‘ignorantes’” (Deavila, 2010: 17). Sobre la barriada, diversos políticos de la época abrieron un debate en la prensa local. En ese marco, el político conservador Martín Alonso Pinzón decía que Chambacú era

un desafío a la higiene, a la moral, a la ley, a la estética y a la civilización, es una palabra horrenda que **huele a miseria**, que implica **vida infrahumana**, que suscita delincuencia y simboliza la incuria de una ciudad que ve pasar las hojas del calendario sin importarles la suerte de miles de seres sumidos en el abandono. (El Fígaro. Cartagena, 3 de septiembre de 1959. A.H.C. Citado por Deavila, 2010: 5. Énfasis añadido).

La recurrencia de este discurso consolidó públicamente al asco como actitud legítima o sentimiento normativo frente a las condiciones de vida de las personas negras populares en Cartagena y la vergüenza como su respuesta afectiva. De acuerdo con William Ian Miller (1998) el asco es una emoción encarnada y visceral, pero que genera cultura informando las ordenaciones políticas, sociales y morales. En el caso de Cartagena, el asco ha sido la referencia sensorial y emocional de los grupos políticos e intelectuales para justificar modelos de desarrollo racialmente excluyentes de la ciudad. El uso de metáforas olfativas para aludir al asco frente la población negra y popular es un patrón discursivo bien ilustrado en el caso de la eliminación de la barriada de Chambacú. El Instituto de Crédito Territorial decía en su cartilla del proyecto de regeneración de tugurios que los chambaculeros habían quedado reducidos a la más baja degradación humana por “la desidia tropical de la raza” (Inscredial, 1955 citado en Deavila, 2008: 3). Así, para este instituto, las personas que habitaban Chambacú eran

gentes desnutridas y descalzas y ociosos niños y adolescentes desnudos, con adultos desempleados y adictos a la marihuana, **con hombres y mujeres minados por la sífilis y la tuberculosis viviendo hacinados y en la más inmoral de las promiscuidades** (Inscredial: 1956 citado en Deavila, 2008: 3. Énfasis añadido).

Las analogías entre la negritud, el hedor, la enfermedad y la inmoralidad no eran nuevas ni siquiera para entonces. De acuerdo con Larrea Killinger (1997), en el siglo XVIII, a partir de las teorías miasmáticas de la enfermedad, se dio apertura a una geografía de la insalubridad que identificaba focos infecciosos en los contextos urbanos. Los miasmas eran definidos como emanaciones pestilentes provenientes del suelo, las aguas estancadas y los cuerpos enfermos. En las descripciones de los médicos de entonces se vinculaba el hedor, la enfermedad y el hacinamiento de las poblaciones en las ciudades, lo que redundó en la instauración de una vigilancia olfativa en los centros urbanos (Larrea Killinger, 1997: 89).

Por todo esto, una aproximación sensorial podría ser extraída del estudio de Deavila: los urbanistas de Cartagena, al intentar organizarla social y espacialmente, instauraron una asociación simbólica entre los hedores y la negritud popular que acompañó la instalación del juego racial asco-vergüenza en el discurso público y en la interacción cotidiana. Desde esta perspectiva, el proceso de exclusión social sufrido por los habitantes del barrio Chambacú no solo respondía a intereses nacionales y privados de acumulación de capital, sino que tenía como correlato el ordenamiento sensorial (léase, moral) –no solo de lo que puede ser visible y lo que no, sino también lo que se puede oler y lo que no en la vida cotidiana de nativos y visitantes–. Se construyó entonces una *geografía racial del asco* basada en la oposición categorial higiene/insalubridad que asignaba hedor a cuerpos y lugares negros populares. Esta geografía concretó el asco como sentimiento normativo (Hochschild, 1979) hacia los cuerpos negros que habitan barrios populares en la ciudad.

La relación entre la configuración del miedo sobre los lugares de la negritud y la construcción del asco sobre esos mismos lugares está dada por la construcción de esquemas sensoriales y reglas emocionales racializadas. Los *imaginarios del miedo* estudiados por Orlando Deavila Pertuz en el caso de Chambacú (2008), se nutren de representaciones olfativas que instalan el asco como marco de relación con grupos sociales y lugares de la ciudad. Lo que fue entendido como una construcción social del miedo en el caso de Chambacú (Deavila, 2008), puede interpretarse como una estrategia de apelación a una familia más amplia de modos de sentir que incluyen la vergüenza y el asco. Esta ha sido la estrategia discursiva para referirse a los sectores populares y negros de la ciudad por parte de las élites políticas e intelectuales. La consolidación del asco y su correlato, la vergüenza, en este discurso se da a través de descripciones, referencias y metáforas olfativas.

Un argumento sobre las condiciones materiales de vida en la barriada de Chambacú podría ser traído como justificación de esas asociaciones olfativas y la repulsión o rechazo que generaban, pero es necesario recordar que los olores naturales, manufacturados y las metáforas olfatorias conviven en la asignación de valores culturales y clasificaciones sociales basadas en los olores.

En su estudio sobre Cartagena, el pensador caribeño de río Santiago Burgos (2016) y el lingüista Fredy Ávila (2019), aseguran que la patrimonialización modificó la imagen de Cartagena ante el mercado turístico global, de tal suerte que se superpone y se traslapa el paisaje de sol y playa con el de la ciudad-museo clásica. Pero estas imágenes no solo construyen una representación visual de la ciudad turística y patrimonial, sino que también estimulan y articulan una imaginación olfativa de la misma.

Una de las promociones del turismo local indica: “numerosos restaurantes proponen una gastronomía variada para que se adapte a los turistas y lograr ofrecer una gastronomía mundial que sea idéntica a la de todas las ciudades turísticas”. Otra, esfuerzo de la Marca dice: **“En las calles de Cartagena se sienten los aromas que a esta tierra aportaron españoles, indígenas y africanos, que producen una extraordinaria fusión de sabores”** (Burgos, 2016: 302. Énfasis añadido).

Desde el trabajo de Burgos, el precio que paga la ciudad por su inserción a la economía global como paréntesis experiencial es que “... la imagen no surge del espacio que ella representa, sino que el espacio se adecua a la imagen” (Burgos, 2016: 292). Así, el proceso de convertirse en lo mismo que se promociona incluyó procedimientos para la consecución imaginaria no concretada de la desodorización de la ciudad: el ocultamiento de los “los malos olores” hizo parte de los proyectos de reorganización del espacio.

En un caso reciente en el debate público en la prensa local, el Plan de Revitalización del Centro Histórico y las acciones ejecutadas en el proceso de *brandificación* de la ciudad (transformación de la ciudad en una marca en el marco de su turistificación y patrimonialización), se convirtieron en el marco para el despliegue de un simbolismo olfativo de clave racial. Las discusiones en la prensa sobre la restauración o eliminación de la plaza principal de mercado, la gestión de los cuerpos de agua (Ciénaga de la Virgen, por ejemplo), y el olor de las barriadas no se hicieron esperar y estuvieron plagadas de referencias a la “higiene”, “los cuerpos sudorosos”, “las enfermedades”, “la propensión a la suciedad”, etc.

En efecto, existen al menos tres categorías con referencias olfativas que hacen parte del repertorio que instala el asco alrededor de lo negro popular en la prensa local; todo esto en el marco de los debates públicos sobre el Plan de Revitalización del Centro Histórico: muladar (lugar donde se acumula estiércol), inmundicia (acumulación de basura y suciedad) y repelencia (sentimiento de asco o repugnancia). La palabra muladar resulta ser una categoría común para hacer referencia a los lugares de la ciudad donde se reúnen comerciantes negros populares (Burgos, 2016). En la nota “Puerto Duro, de muladar a Parque” sobre la inauguración del Parque Lineal Puerto de Chambacú antiguamente conocido como Puerto Duro, se inserta la voz de la entonces alcaldesa de la ciudad quien aseguraba que

esta recuperación fue como deben ser los procesos, soñar y pensar en lo imposible; aquí lo que hicimos fue soñar que podíamos convertir **un sitio que era un muladar, un sitio indigno para los cartageneros, que era una vergüenza para la ciudad**, en el lugar más lindo de Cartagena, con los mejores jardines y la mejor vista (Montes Camacho, 2011. Énfasis añadido).

El titular recoge la categoría utilizada por la alcaldesa que asocia el espacio ocupado por personas populares con un cúmulo de estiércol, en una clara referencia a los olores con los que se asociaba ese lugar. El proceso de turistificación de la ciudad, de reordenamiento del espacio, es también un proyecto de desodorización no concretado del Centro Histórico y de ocultamiento de lo que se representa como el paisaje olfativo negro y popular de la ciudad. En el mismo mes, una columna de opinión que pretendía celebrar la transformación de la zona, reiteró las categorías olfativas asignadas a la ocupación popular del espacio.

(...) la entrega de un parque es toda una conquista, y **si reemplaza a un muladar**, el logro es mucho más meritorio. El recientemente inaugurado Puerto de Chambacú es sin lugar a dudas una conquista de ciudad, que supera más de treinta años de desidia oficial, al amparo de la cual el antiguo Puerto Duro se convirtió en **una inmundicia** en pleno centro histórico de Cartagena (Hernández, 2011. Énfasis añadido).

Y así otras notas ejemplifican también el juego asco-vergüenza en la clasificación racial de los espacios de la ciudad.

A Puerto Duro le cambió la cara. **Pasó de ser un sitio que avergonzaba a los cartageneros por sus malos olores y basuras, a ser un parque cautivador**, lleno de árboles y plantas que embellecen el paisaje del Centro Histórico de Cartagena (Buelvas, 2011. Énfasis añadido).

En un estudio sobre el discurso cotidiano de los residentes de un barrio popular en Cartagena, Joel Streicker muestra que, aunque los discursos cotidianos sobre identidad e inequidad en los barrios populares se enfocan en divisiones de clase, “es precisamente en el proceso de forjar su identidad de clase que los santaneros⁵⁶ discriminan racialmente” (Streicker, 1995: 54. Traducción propia). Del mismo modo, lo que opera a través de las categorías olfativas de la prensa local en referencia a la clase popular cartagenera es, en efecto, lo que Streicker llama un lenguaje racial no reconocido que se despliega a través de categorías de clase. Toda vez que la población cartagenera es mayoritariamente afrodescendiente y que la distribución del espacio urbano ubica a la población negra mayoritariamente en los barrios de clase baja de la ciudad (Espinosa *et al.*, 2018), la referencia a lo popular en la prensa es siempre y sin lugar a dudas una referencia a la negritud⁵⁷. Es en ese sentido que el discurso contemporáneo de asignación de olores fétidos a las clases populares de Cartagena en la prensa local es una manera velada de construir marcajes raciales con metáforas olfativas. En esta línea de sentido, la categoría *repelente* recoge bien la asociación entre lo popular, los hedores, y el asco.

(...) hay que soñar con cartageneros y turistas recorriendo el Centro, conscientes de su valor histórico y dispuestos a defenderlo y conservarlo, porque es suyo y hace parte de su verdadera identidad. También **con personas de los estratos bajos** que puedan ganarse la vida en este sector, sin ocupar el espacio público, sin agredir a los demás y realizando su

⁵⁶ “Santaneros” es el nombre que el investigador da a los habitantes de un barrio popular de Cartagena con el ánimo de garantizar la anonimidad de las personas que participaron de su estudio.

⁵⁷ Para Espinosa *et al.* (2018), la racialización se evidencia en procesos de desarrollo urbano en los que la separación de la población afrodescendiente en términos espaciales de los centros históricos devino en la actualidad, en que estos grupos residen en zonas con acceso deficiente a recursos. Esta segregación espacial con alto componente racial configura un panorama de desigualdades diversas en la ciudad, donde el capital económico, cultural y social no se distribuye uniformemente en el territorio. Estos autores se basan en indicadores de concentración (medidas de segregación y similitud) e igualdad (desigualdad en términos de Gini en la localización de la población). Con estos indicadores, los autores obtienen un índice de segregación que mide la distribución de la población afrodescendiente en el espacio urbano, expresado en porcentajes. Este índice permite conocer la proporción de personas afrocolombianas que se encuentran en una unidad espacial específica, y la proporción de la parte restante de la población. La segregación espacial de afrodescendientes sigue siendo un problema de grandes dimensiones, con un índice de segregación de 0.465. De acuerdo con los resultados del análisis espacial, las personas negras en Cartagena “...habitan áreas del territorio que históricamente cuentan con bajas dotaciones de servicios públicos, en especial déficit de alcantarillado, de capacidades básicas como la educación, padecen hambre y tienen poca movilidad residencial intra-urbana” (Espinosa *et al.*, 2018:18).

trabajo en orden y con atractivo. **A menos que inclusión signifique el derecho de todos por igual a convertir el Centro en zona ruïnosa, insegura, sucia y repelente** (Editorial, 2009. Énfasis añadido).

Como se adelantó arriba, la segunda forma en que la dimensión olfativa aparece como marcaje racial es a través de categorías discursivas como “ambiente y “contaminación”. En lo que respecta al barrio Nariño, una de las líneas generales en las que se enmarca su representación en la prensa local tiene que ver con su ubicación en las laderas del cerro La Popa, un ecosistema protegido que, además, ha sido declarado en diversas ocasiones zona de alto riesgo por deslizamientos de tierra.



Fotografía 21. Cerro de La Popa.

Fuente: Ecopopa.

Las menciones a este barrio en el diario de circulación local El Universal retoman un juicio moral a los habitantes de toda la zona de las faldas de La Popa. En la mayoría de las notas periodísticas y columnas de opinión del 2011 al 2020 los habitantes de la parte alta del barrio Nariño son llamados “invasores”, “irresponsables” y “subdesarrollados”⁵⁸. Una nota de la sección Cartagena titulada “¿En qué consiste el Plan Maestro Ambiental que busca salvar la Popa?” resume

⁵⁸ En una columna de opinión que retoma la figura del cantautor originario del barrio Nariño, Joe Arroyo, titulada “Esclavitud perpetua”, el autor lo caracteriza de esta manera: “**El Joe** nació en Cartagena, en **el barrio Nariño**, sector, que, como otros de la ciudad, **sigue siendo modelo de exclusión, pobreza, miseria y subdesarrollo**” (Arrieta Meza, 2012. Énfasis añadido).

esto de manera paradigmática, asegurando que, de acuerdo a las cifras del Establecimiento Público Ambiental (EPA), el cerro de La Popa presenta 66 hectáreas de suelo “invadido por asentamientos precarios” que “atentan contra la estabilidad del cerro, propician la deforestación, la degradación del suelo y la contaminación” (Goez Ahumado, 2020). Esta situación, de acuerdo con la nota —más específicamente, de acuerdo con el discurso ajeno de la nota, palabras del director de EPA— expone a los habitantes a enfermedades debido a los residuos que se depositan cerca de las viviendas.

La degradación del suelo y la contaminación de la zona del cerro está entonces causada, entre otros moradores, por los habitantes del barrio Nariño, quienes “invaden” la zona con “cambuches, casas de madera y zinc y hasta una improvisada cancha de fútbol” (Morales Gutiérrez, 2020). La estrategia discursiva del caso Chambacú y de la renovación del Centro Histórico se repite: la asociación entre la población negra de la ciudad con una suciedad, una degradación y unas enfermedades endémicas. Todo esto reafirma la existencia en Cartagena de una geografía racial del asco sobre los cuerpos negros populares que proviene de la atribución de insalubridad como paisaje general de los barrios. Las propuestas de renovación urbana en Cartagena han considerado sistemáticamente el desalojo y la reubicación de los habitantes de estas zonas como parte de planes de “saneamiento ambiental” para recuperar el potencial paisajístico y turístico que en este momento “no se aprovecha” debido a “deterioro ambiental, conflictos de uso y ocupación del suelo” (Gutiérrez Castillo, 2020).

En todos los casos, categorías de sentido como “ambiente”, “saneamiento” y “degradación” son utilizadas con frecuencia para referirse al barrio Nariño. Estas categorías construyen discursivamente el paisaje olfativo de los barrios que se ubican en el cerro: un paisaje del que se resalta la basura, la contaminación y lo que parece ser un indeseable uso del suelo (esto es, que familias negras populares tengan allí sus casas). Este simbolismo en las notas de prensa retoma el juicio moral de una población mayoritariamente negra que es representada como sucia, enferma, irresponsable, ilegal y degradada. El riesgo ambiental funciona para columnistas, periodistas y funcionarios públicos, como el marco discursivo que justifica intervenciones orientadas al desalojo (González-Güeto, 2019). En ese mismo marco, se utilizan categorías que indirectamente reconstruyen un paisaje olfativo desagradable/indeseable. Todo esto, abre una frontera moral en las laderas del cerro que se traduce en una frontera racial de carácter olfativo entre “los negritos de las lomas” y el resto de la ciudad.

El final de mi conversación con la “Señora Negra”, una de las primeras personas que conocí al llegar al barrio Nariño en octubre de 2020 condensa los vínculos entre los marcajes olfativos del asco en las voces políticas e intelectuales referidas en la prensa local, y la experiencia del asco que informa la interacción social y el lenguaje dentro en los barrios populares. La Señora Negra es una mujer de 82 años, amiga de mi padre. Le dicen así desde que nació porque es la única de sus hermanos y hermanas que es negra. Ella me contó en más de una ocasión de sus enfrentamientos con la clase política e intelectual de la ciudad que se acerca a barrios como Nariño en arreglo a intereses particulares.

Y se los digo cuando vienen, de frente: “ustedes prometen y se acuerdan de la gente y vienen por aquí cuando hay política ya después se olvidan (...) **ustedes llegan aquí y apenas llegan a su casa comienzan a desinfectarse. Mientras, le dan abrazo y beso a uno, ya después cuando llegan a su casa se desinfectan de toda la gente que los ha tocado**”. Yo sí se los digo de frente porque **como se han rozado con los negros**, usted sabe que ellos a uno lo miran por encima del hombro (Mujer negra. 82 años. Habitante común).

Nuevamente, aparece el asco como sentimiento normativo naturalizado ante el contacto con los cuerpos negros. En Cartagena esta jerarquía social del olor delimita no solo marcas de clase, sino también raciales y, por consiguiente, espaciales: el supuesto ambiente olfativo de los barrios “se queda” metafóricamente en los cuerpos negros, de tal suerte que se consigue extrapolar el olor de “las basuras” y “la contaminación” a aquellas personas que habitan en las laderas del cerro. La asociación de lo popular con un olor específico es, en realidad, la asociación de la negritud con hedores múltiples que se atribuyen a los cuerpos a partir de las atribuciones olfativas que se hacen de los espacios habitados: el caño, el basurero o, como en el caso de Nariño, las lomas.

He presentado dos grandes líneas de análisis en este capítulo. La primera tuvo que ver con los matices raciales en el esquema sensorial olfativo de la interacción cotidiana del barrio popular Nariño. Esta primera línea analítica vinculó la experiencia y los vocabularios emocionales con el simbolismo olfativo de una comunidad. Presenté al asco y a la vergüenza como una familia afectiva que juegan un rol determinante en la construcción de marcajes raciales en Cartagena e integran las reglas del sentimiento racializado. Como estrategia discursiva en la prensa local y como efecto intersubjetivo de la acción social centrada en la burla, reconstruyen un paisaje olfativo en clave racial que jerarquiza moralmente lugares, grupos y cuerpos. Presentar este argumento, me ayudó a mostrar las formas en que se construyen distanciamientos raciales en un barrio que, desde afuera,

no sería más que homogéneo en su negritud. De ninguna manera esto debe ser utilizado para postular la existencia de un “racismo interno” a las poblaciones negras. Más bien debe ser tomado como una muestra de la sofisticación y la profundidad con la que la historia de la invención de las razas ha atravesado e impactado la subjetividad de la población negra en nuestras ciudades.

La segunda línea de análisis tuvo que ver con la racialización como proceso estructural de ordenamiento del espacio urbano, estudiada a través de la revisión de la prensa local. Esta decisión metodológica fue tomada en reconocimiento de que en la prensa convergen voces políticas, intelectuales y civiles en torno a los temas de interés público. Por la dificultad lingüística para describir olores, se hizo necesario revisar vocabularios sensorio-afectivos más amplios que incluyeran su referencia. “Contaminación”, “basura”, “insalubridad”, “repelencia”, entre otras, son algunas de esas categorías que pueden entenderse como olfativas, debido a que reconstruyen por asociación simbólica un ambiente más amplio que incluye olores y hedores. Todo este panorama de las diferentes maneras en que los marcajes raciales en Cartagena están atravesados y construidos como categorías olfativas, recompone los matices de la negritud y sus relaciones con las élites de la ciudad. Del mismo modo, el simbolismo olfativo en la prensa local y en la vida cotidiana de barrios populares como Nariño muestra la intersección entre las categorizaciones sensoriales raciales, morales, afectivas, generizadas y socioeconómicas de los espacios y la población. Pero más que una norma olfatoria cultural (Synnott, 2003), estamos ante una disputa que se manifiesta en la construcción de identidades y fronteras olfativas en clave racial.

Las menciones directas a la raza como discurso que legitima la segregación, la humillación y la exclusión de una parte de la población, en la mayoría de los casos se han transformado en referencias veladas en los medios de circulación masiva como la prensa y en experiencias cotidianas predominantemente invisibilizadas del espacio. La relación aquí presentada entre la asignación de hedores, la experiencia emocional y la racialización del espacio urbano necesita continuar siendo explorada. Las particularidades culturales del olfato tienen todavía mucho que decirnos sobre cómo se distribuye y jerarquiza racialmente el espacio de las ciudades.

Interludio tercero. Objeto entre otros objetos

Madrid. 18:30h. 2 de marzo de 2020. En el salón de clases había una mujer rubia sentada en la fila de enfrente. Era la única sentada en esa fila, como yo era la única sentada en la fila detrás de ella. Yo estaba en una silla que hacía que quedáramos, no una detrás de la otra directamente, sino una en diagonal a la otra. Para mirarme solo tenía que mover la cabeza un poco hacia su lado izquierdo en un giro que hacía que se moviera su cola de caballo y que me impedía no voltear a mirarla cuando ella me miraba. Hay que aclarar aquí que no era un caso de esos que la gente usa para ejemplificar el viejo adagio “las miradas pesan”. No. Ella simplemente estaba en mi campo de visión mientras yo atendía a una clase y, por supuesto, todo lo que se movía en mi campo visual llamaba mi atención. Estábamos sentadas en las dos últimas filas del lado izquierdo de un salón de clases cuyo lado derecho estaba pasmosamente habitado por muchachos (solo una muchacha entre ellos).

La profesora estaba haciendo un magistral ejercicio de matización de los imaginarios sexo-genéricos que atraviesan los procesos de racialización y diseccionó el pensamiento de Frantz Fanon para situar esos imaginarios en el lugar que han ocupado al marcar las distancias y las diferencias raciales. La mujer rubia volteaba a mirarme sistemáticamente mientras la profesora hablaba de los cuerpos racializados, de la negritud, del racismo y de Fanon. Lo hizo unas once veces en cuarenta minutos. Sin disimulo o, al menos, con un disimulo muy torpe.

¿Qué buscan las personas que me miran con esa insistencia? Yo no tengo control sobre las miradas de las otras, ni sobre lo que las miradas significan. Lo único que tengo es un cuerpo ubicado históricamente en una posición de exotización, de subalternidad, de humillación y de deseo, tanto por el discurso de circulación masiva como por la interacción cotidiana más ordinaria. En medio de ese intercambio de miradas pensé, para quitarle algo de peso a todo, que como estaba en esa clase sobre racialización y percepción del cuerpo, y –como es costumbre en Madrid– era la única negra del lugar, a la mujer rubia específicamente le parecía desconcertante el profundo silencio que yo había adoptado, mientras ellos (un grupo de gente blanca) hablaban muy racional y teóricamente sobre la negritud y la experiencia corporal de la negritud.

En la clase, la profesora hizo un contrapunteo entre el texto de Merleau-Ponty *Phenomenology of perception* ([1945] 2012) y un capítulo de *Piel negras máscaras blancas* de Franz Fanon titulado “La experiencia vivida del negro” ([1952] 2009). Fue enfática en mostrar

cómo Merleau-Ponty asegura que su cuerpo al tiempo de ser una materialidad es el punto de partida de la percepción, es el mecanismo con que nos introducimos al mundo; mientras que Fanon replica que hay posiciones sociales que no tienen garantizado ese reconocimiento como sujeto que percibe, que no tienen garantizada la intersubjetividad porque son considerados objetos entre los demás objetos. Fanon directamente se descubre en ese punto: “yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos” ([1952] 2009: 111). Por supuesto también se descentra, se remueve en la paradoja de poder percibir que está siendo percibido como un objeto sin percepción y escribir sobre ello.

La mujer rubia en ese punto de la discusión ya había volteado a mirarme más veces de las que yo podía y quería contar. ¿Podría ella intuir que yo estaba observando su mirada, que se trataba de una mirada mutua? En ese punto también todos los muchachos de la clase me habían volteado a mirar unas cuantas veces. ¿Cómo podía yo hacer lo que propuso Fanon y que la profesora retomaba en clase? ¿eso de dejar de mirar a través de los ojos de lo blanco mi ser negro si, más allá del cuestionamiento de los límites identitarios presentes en este esquema socioracial, persiste la mirada del otro que resitúa y remarca la frontera? ¿Cómo podía descentrar las identidades y distanciarme de los relatos de pertenencia racial sobre mí misma, si la mujer rubia de la fila de enfrente me seguía mirando cada vez que la profesora usaba la palabra negritud? Nuevamente la paradoja de Fanon no me pasaba por la abstracción, sino por el hecho de que eran las 8:20 de la noche en un salón de clases universitario y una mujer rubia me miraba sistemáticamente: *ser considerado un objeto y no considerarse un objeto y escribir como actividad para distanciarse de ese inevitable “ser considerado un objeto”*. ¿Cómo salir de este esquema racial-corpóreo que ha sido construido como diferencia biológica y que, en realidad, tiene que ver con la persistencia en los intentos de probar una verdad cultural de diferenciación y jerarquización como la raza? En momentos como ese, no soy una persona, soy una negra. Es decir, soy cualquier negra. Lo descubrí y abracé mi silencio.

La profesora continuó con la clase: “los procesos de racialización tienen que ver con el contexto y con las miradas y con los marcos normativos... La racialización se modifica con la posición de clase, pero la posición de clase no anula la racialización... las relaciones de poder raciales que sustentan posiciones sociales no se suspenden por la posición de clase... En España el acento permite el passing por la ‘suspensión de la vista’ en situaciones como las llamadas

telefónicas... Ser considerado un objeto implica la certeza cultural de que un cuerpo negro es perfectamente sustituible por cualquier otro cuerpo negro”. Y siguió. “Sustituible”. Me retumbó. La profesora proyectó una entrevista de la BBC con Mohamed Alí en 1971, en la que presenta de manera cómica las metáforas que asociamos a lo negro. También nos mostró un video del poema “Me gritaron negra” con el performance de Victoria Santa Cruz. Y la mujer rubia me volvió a mirar. La profesora citó a Du Bois, a Patricia Hill Collins, a Sara Ahmed. Habló de los *espacios blancos*: espacios tradicionalmente dispuestos para la comodidad de las personas en posición de blanquitud, en donde esa blancura no es notada por las personas blancas.

¿Y qué pasa cuando se rompe la expectativa de la mirada? La clase se acabó a tiempo, a las nueve en punto. Yo me acerqué a la profesora y lo primero que ella me dijo para empezar nuestra conversación fue: “¡no has dicho nada! Y yo no quise interpelarte porque me pareció violento”. Yo, porque sentí su tono cariñoso, le dije que no había hablado porque quería escuchar, porque los textos me habían activado más que reflexiones teóricas, recuerdos de las entrevistas que había realizado en Madrid, porque estaba intentando lidiar emocionalmente con todo lo que había escuchado en esas entrevistas, porque estaba cansada, por lo que sea. Lo cierto es que quedarme callada en toda la clase había sido una decisión consciente. Quería escuchar qué iba a decir un grupo de estudiantes blancos sobre la experiencia de la negritud. Pero, sobre todo, quería callarme ante la expectativa y el deseo blanco contenidos en ese salón de que yo me pronunciara al respecto. No quería hablar porque un grupo de blancos querían que yo hablara. No quería responder a la mirada de la mujer rubia. No quería responder a sus deseos y hasta me parecía divertido descubrir en sus miradas mal disimuladas el desconcierto porque yo no decía nada, porque no salía a hablar por todos los negros. Quería ser yo quien observara esa vez y lo único que conseguí fue quedar atrapada en la paradoja de Fanon.



CAPÍTULO IV. La ciudad y los ojos⁵⁹. Construcción racial de la imagen corporal en Madrid

Detrás de mi ojo derecho cuelga una tela de arpillera; detrás de mi ojo izquierdo hay un espejo. No veo, claro está, ni la arpillera ni el espejo. Sin embargo, aquello que miro refleja radicalmente la diferencia. Delante de la arpillera, lo visible permanece indiferente; delante del espejo, empieza a jugar.

(Cataratas. John Berger, 2011)

Contrario a lo que sucede en Cartagena –una ciudad significativamente más pequeña, en la que las relaciones de proximidad corporal son un patrón cultural valorado de manera distinta–, en Madrid existe una relevancia de la mirada frente al olfato en la marcación racial cotidiana⁶⁰. Para Simmel, esta diferencia en la centralidad de ver frente a oler u oír se relaciona con las tecnologías del transporte y la comunicación que reorganizaron la vida de las grandes ciudades europeas en el siglo XIX. Gracias a esas tecnologías, la mirada se impuso como “el sentido corporal por excelencia de las grandes urbes” (Simmel [1907] 2014: 623) y “la situación de estar mirándose mutuamente, minutos y horas, sin hablar” (Simmel, [1908] 2016: 980) se instaló como cotidiana.

Pero las razones de esta relevancia también pueden ser encontradas en el *ocularcentrismo* occidental (Moya *et al.*, 2020; McLuhan, [1964] 2003), que hace que las miradas se conviertan en una interacción cotidiana medular en la construcción de significados sobre el sí mismo y sobre los demás en Madrid; muy a pesar de que otros sentidos –como el oído– intervengan de manera neurálgica en la experiencia de la racialización⁶¹. Antes de la jerarquización occidental de los

⁵⁹ Este capítulo existe gracias a mi amiga y colega, la antropóloga argentina Maga Marega. Dedico estas páginas a ella porque leyó mi diario de campo mientras el campo mismo estaba sucediendo y me señaló que las miradas fueron un fenómeno recurrente y significativo. Este es un homenaje a sus ojos.

⁶⁰ La centralidad de la vista en el ordenamiento de los espacios urbanos está en detrimento de cuerpos con otros esquemas sensoriales, como los cuerpos ciegos. Sólo en la última década se ha asistido en las ciudades europeas a una remodelación tímida del mobiliario y la infraestructura urbana que tiene en cuenta la existencia de una parte de la población que no interactúa con el espacio a través de la vista. Tecnologías como sonidos en los semáforos o letreros en *braille* son parte de este ligero acompañamiento que, en realidad, no descentra la vista como sentido alrededor del cual se toman las decisiones sobre la ciudad. Cuando se introducen tecnologías e infraestructuras que dan prevalencia a un sentido sobre los otros, la interdependencia entre ellos parece romperse (Moya *et al.*, 2020). Todo esto hace que la relevancia de la vista en la experiencia sensorial de la racialización opere incluso para las personas ciegas (Obasogie, 2014).

⁶¹ En el capítulo V abordo las interacciones centradas en el oír en Madrid y Cartagena.

sentidos y, de hecho, a pesar de ella, existe una participación interdependiente de estos en los procesos perceptivos (Howes, 2014).

Al margen de toda la discusión sobre la centralidad otorgada a la visión en el modelo sensorial de las ciudades occidentales –y quizá precisamente por el lugar que le ha sido asignado–, el intercambio de miradas es una forma de acción perceptiva y cotidiana de carácter relacional y recíproca (Simmel, [1908] 2016) que difiere de la observación unidireccional de los demás.

Sin embargo, como acción recíproca, el intercambio de miradas a que se asiste cotidianamente en el espacio urbano no deja “huella objetiva” y, por tanto, solo puede ser verificado “por la línea recta que va de ojos a ojos” (Simmel, [1908] 2016: 975). Lo que forman las miradas es una trama cuyos hilos se tejen y se destejen para dar paso a otros a cada segundo. Es justamente esa fugacidad la que hace que sea resbaladizo pensarla como un elemento de la experiencia rescatable para el análisis de la racialización. La ausencia de una “huella objetiva” también habilita un patrón argumentativo dentro y fuera de la academia que niega la existencia de algunas formas cotidianas de interacción y experiencia racializadas, solo por la dificultad de su verificación.

A pesar de eso, como la acción recíproca “más perfecta” (Simmel, [1908] 2016), las miradas están en la base de la experiencia de racialización de los habitantes de sectores populares en la ciudad de Madrid. Por eso, este apartado está dedicado a ese tejido: a la revisión de sus formas, sus contenidos y sus vinculaciones con la objetivación de marcas raciales de carácter visual en la ciudad. El capítulo abre con una reflexión, siempre necesaria, sobre la aparente objetividad visualmente verificable de las diferencias físicas entre grupos humanos. Esta reflexión es posible, delimitando las acciones como ver/mirar como prácticas sociales, interacciones cotidianas y categorías analíticas. Después, se retoman los registros que el intercambio de miradas adopta, de acuerdo con las interpretaciones de la propia experiencia de los actores sociales no blancos entrevistados. Antes de terminar, se revisan algunas tonalidades emocionales que intervienen en la acción de mirar. El capítulo cierra con un análisis de las redes sociotécnicas en las que se enmarca la interpretación de las miradas en la experiencia cotidiana de la ciudad: allí el foco de atención se vuelca a las imágenes.

4.1. ¿Qué mirar? Marcas raciales y entrenamiento visual

A principios de 2020, durante mis primeros días en Madrid, me costaba encontrar una diferencia significativa en la apariencia física de las personas gitanas, las personas blancas españolas y las personas latinoamericanas blanco-mestizas de Chile, Argentina y Brasil que entrevisté para esta investigación. Ante mi mirada no entrenada desde la sensibilidad visual española, las postuladas diferencias físicas entre esos cuerpos desaparecían⁶². Sin embargo, con el paso de las semanas y con las conversaciones sostenidas con diversas personas que ocupan la posición de blanquitud –así como aquellas que sostuve con quienes están en sus márgenes– estas diferencias empezaron a aparecer ante mis ojos. ¿Cómo fue esto posible?, ¿cómo es que se hace visible la raza?

Obasogie (2014) asegura que esto se da a través de la interacción cotidiana, de prácticas institucionales y técnicas de entrenamiento visual, como las imágenes de circulación masiva. La experiencia de adecuación de mi propia mirada a las diferencias raciales que operan en Madrid fue anticipada por una señora ecuatoriana que, con un tono de voz tranquilizador, me dijo “no te preocupes, con el tiempo tú te vas fijando” (Mujer latina. 53 años. Habitante común). Las miradas se ejercitan para poder reconocer determinadas diferencias. Las mediaciones tecnológicas y los ojos humanos mismos construyen activamente traducciones y posibilidades visuales múltiples (Haraway, 1995). Se asigna sentido al ver y para poder ver.

En el intercambio de miradas que hace parte del proceso de racialización en la interacción cotidiana, esto se evidencia de manera paradigmática. Sachi Sekimoto (2018), en un breve y esclarecedor artículo, cuenta la historia de su metamorfosis transnacional⁶³: de mujer japonesa con una cara particular, diferente de las demás caras, a mujer asiática, con una cara general. La metamorfosis es contada por la autora como una experiencia de transformación frente al espejo a su llegada como estudiante universitaria a Estados Unidos.

Sekimoto asegura que, como efecto de interacciones sociales cotidianas –como una colega diciéndole el nombre de otra colega “asiática” o colegas “asiáticos” asumiendo que ella provenía del mismo país que ellos– se alienó de su propia cara frente al espejo y ella misma ya no era capaz

⁶² Un fenómeno parecido sucede en Cartagena con las postuladas diferencias físicas entre las personas palenqueras (representadas e imaginadas como “negras bien negras” a la vista) y las personas negras cartageneras. Una mirada no ejercitada en la particular sensibilidad ocular-racial socializada en la ciudad, no podría percibir diferencias significativas entre la población negra cartagenera y la población palenquera.

⁶³ La historia de Sekimoto tiene referencias explícitas a la experiencia de Fanon convirtiéndose en “un negro” a su llegada a Europa.

de ver su propio rostro. Ahora veía a una asiática más. En efecto, asegura, su cuerpo se convirtió en la esencia de “lo asiático”⁶⁴. “‘Ver la raza’ envuelve la acción social y psicológica de ver. En esa acción, la diferenciación social de las razas se basa en una percepción visual cultivada a través de la historia de la racialización y el racismo (Sekimoto, 2018: 89. Traducción propia).

La investigación empírica de Osagie K. Obasogie (2014) confirma este postulado. Tiende a creerse que las personas ciegas no perciben las diferencias raciales. En su libro *Blinded by Sight: Seeing Race Through the Eyes of the Blind* (2014), este autor parte de la centralidad de la vista en la imaginación racial, para revisar cómo las personas ciegas de nacimiento experimentan la raza en los Estados Unidos. Su investigación arroja que también experimentan la raza como un fenómeno visual. La socialización en sistemas simbólicos videntes implica la adopción de normas raciales videntes, por lo que las personas ciegas ven sus propias experiencias sensoriales como simples sustitutos de la información racial “real” sobre la raza. Sin embargo, además del entrenamiento ocularcéntrico de las personas ciegas de nacimiento, estas también echan mano de otra información sensorial profundamente mediada por categorías raciales como la voz, los olores o las asociaciones afectivas emoción-acción-cuerpo que hacemos cotidianamente (robo-cuerpo negro-miedo, por ejemplo). Por supuesto, “las interacciones sociales, cognitivas y otras de carácter no visual que dan forma a las experiencias raciales de las personas ciegas, no son exclusivas de ellas” (Obasogie, 2014: 3. Traducción propia). Ciegos y videntes aprendemos a “ver” la raza –el sentido visual de lo que la raza significa– a través de la interacción social y los discursos sistemáticos sobre los cuerpos (Obasogie, 2010). Tal como asegura Sekimoto,

no podríamos no ver la raza, no solo por la profundidad de la historia racial, sino también porque la acción social de ver la raza precisa de nuestros sentidos corporales; y esos sentidos

⁶⁴ Esta no es mi experiencia en absoluto. Yo ya era una negra –más específicamente una negra “fina” o “morena” – en Cartagena y en México. Sin embargo, mi negritud en Cartagena no estaba por completo “generalizada”, no alienaba o desdibujaba mi propio rostro (como particular y distinto de otros rostros). En una ciudad mayoritariamente negra como Cartagena, los rostros negros se diferencian no sólo de los rostros blanco-mestizos, sino también entre sí (Ver capítulo III). En Madrid, en una experiencia similar a la de Sachi Sekimoto, las personas blancas y no blancas me preguntaban sistemáticamente si yo era dominicana, cubana o “africana” (mucha gente en Madrid asume que África es un país). Las personas también usaban conmigo, constantemente, la palabra “vosotros” no precisamente para hablar de la gente colombiana o latinoamericana, sino en referencia a la gente negra: “es que a vosotros os gusta mucho eso” (Diario de campo, 19 de febrero de 2020). Me convertí en una negra en el sentido más general posible: cualquier negra de cualquier lugar es considerada exactamente igual a las demás negras del mundo en sentidos corporales, morales y comportamentales. Tal como Sekimoto aseguró, mi cuerpo se radicalizó como “la esencia de la negritud” y las particularidades de mi cuerpo se desdibujaron.

han sido colectiva e históricamente entrenados y cultivados para ver, oír y confirmar la raza como una fuente importante de diferencias (2018: 91. Traducción propia).

La idea generalizada de que la raza es obvia a la vista contiene dos premisas centrales (Obasogie, 2014): 1) que la raza se conoce por señales visuales inherentes a los cuerpos y, 2) que esas señales visuales son percibidas sin mediación social o política. Tanto Sekimoto como Obasogie critican la idea de que la raza es visualmente obvia y sugieren que el hecho de que sobresalga visualmente ante nuestros ojos no tiene relación con lo que vemos, sino con nuestras formas aprendidas de mirar.

De hecho, acostumbrarse a mirar las marcas raciales visuales también puede hacerlas desaparecer. La pregunta hasta aquí no es sobre lo que estamos viendo cuando vemos la diferencia racial, sino ¿cómo nuestras formas de ver *reafirman* las categorías raciales construidas (Obasogie, 2010; Berger, 2005)? Las imágenes visuales, lo que vemos, no es más que una evidencia de nuestras creencias. A este respecto, una mujer chilena que se autoidentifica como mestiza me dijo lo siguiente:

me hace gracia porque gente blanca cuando se acostumbra a mi cara ya no me ven como latinoamericana, claro porque ya no tengo un acento, *ya como que se han acostumbrado a mis rasgos y les cuesta más*. Entonces como que “pero si tú pareces española” y es como mentira, si pareciera así no me hubieran gritado mil veces por la calle “¡sudaca de mierda!” (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera. Énfasis añadido).

Es así que la asignación de diferencias físicas significativas se verifica como una construcción que hace que la vista sufra adecuaciones habilitadoras para mirar los cuerpos ajenos y el cuerpo propio (Haraway, 1995). Esa adecuación espaciotemporalmente situada, permite que a través de la mirada se realice la “identificación racial” de los cuerpos.

Lo que solidifica la verdad mítica –pero también material– de la raza no es el significado simbólico asignado al cuerpo (y nuestra exitosa decodificación de ese significado), sino el cultivo de la capacidad perceptiva para ver los rasgos corporales como evidencia de mayores diferencias sociales y grupales. La acción de ver la raza es una poderosa práctica confirmatoria que hace que su visibilidad parezca natural mientras oculta su mecanismo constitutivo (Sekimoto, 2018: 89. Traducción propia).

En las sociedades modernas y en los espacios diaspóricos como Madrid, la información racializada naturalizada es indispensable para la interacción cotidiana: la acción de ver a una persona gitana, blanca, negra, musulmana o latina pretende contener información significativa sobre patrones comportamentales y psíquicos, posiciones socioeconómicas, habilidades laborales y rasgos culturales, etc. La constitución, clasificación y jerarquización de ciertas diferencias físicas permiten anticipar, al menos en la imaginación, la acción ajena e informar la acción propia en el contexto de una relación social. De esta forma, la mirada se constituye incluso en un recurso de alerta ante cuerpos vistos como amenazantes. Quizá el *passing* postulado por los compañeros de la mujer chilena no fue más que la desactivación de la necesidad de obtener información racializada para anticipar su acción.

Expresiones como “no se te nota”, “no lo pareces”, “nadie lo diría”, “hubiera sido imposible saberlo” o “si no habla no me doy cuenta” aparecen con sistematicidad en los relatos de personas no blancas entrevistadas en Madrid, para referirse a las veces en que la mirada no alcanza a sus interlocutores para situarles racialmente. De acuerdo con Obasogie (2014), a pesar de que otros sentidos informan racialmente la experiencia, la raza es preminentemente pensada como variaciones de la apariencia (textura del pelo, las formas de la cara, el color de la piel, etc.): “se suele creer que la raza es visualmente obvia” (Obasogie, 2014: 1. Traducción propia). Para este autor, las señales visuales juegan un papel dominante al momento de materializar categorías raciales socialmente constituidas.

Sin embargo, al momento de ver no solamente entran en funcionamiento marcas visuales sino también olfativas, sonoras, afectivas, táctiles, motoras que convierten el acto de ver en una experiencia multisensorial⁶⁵. Tres elementos, al menos, intervienen en la experiencia de ver un cuerpo en clave racial en Madrid: el oído, la ropa y la ocupación.

Ante la deficiencia de aquello que tradicionalmente entendemos como la vista, otros sentidos como el oído entran en juego para ajustar la mirada en la ubicación racial. Esto no solo aplica para la mirada que reciben cuerpos no blancos de parte de quienes ocupan la posición de

⁶⁵ La afirmación de Obasogie sobre la preeminencia de las señales visuales en la imaginación racial aplica, quizá, para sociedades occidentales (mayoritariamente blancas) donde el ocularcentrismo del esquema sensorial clásico de los cinco sentidos opera mayoritariamente y sin contradicciones dadas por la cultura o la distribución poblacional. Como se vio en el capítulo V, en ciudades como Cartagena, mayoritariamente negras y culturalmente afrodescendientes, señales olfativas, táctiles y motoras toman relevancia al momento de informar categorías raciales “más sutiles”, tales como las diferencias postuladas entre la negritud cartagenera y la negritud palenquera.

blanquitud, sino que también aparece como una práctica visual clara en la otra dirección: “viene otra señora, se para aquí, tú la miras, así pues, *te saluda, claro, sí, ya la ves española*” (Mujer latina. 53 años. Vocera. Énfasis añadido). Escuchar a las personas cambia la apariencia de su cuerpo, lo que quiere decir que no se usan solo los ojos para ver. La vista es, entonces, un sentido que necesita la participación multisensual para operar a cabalidad. Así es como mirar y ser miradas nos devuelve nuestro lugar en las jerarquías raciales; y es el matiz de esas miradas lo que sitúa ese lugar.

Además del oído, los elementos en los que se concentra la misma vista también ajustan la identificación racial. Con los procesos de desplazamiento de la posición de blanquitud en personas latinoamericanas llegadas a Madrid, las *prótesis corporales* toman un papel central en la marcación racial y en la focalización de la interacción centrada en las miradas. Para personas latinoamericanas o de ascendencia latinoamericana en Madrid, la ropa se convierte en una marca racial recurrentemente referida: “tengo, por ejemplo, un pantalón que es muy colorido, porque utilizamos ropa (...) eso también es una marca (...) Bueno, son patrones de colores y de formas étnicas y utilizamos mucho en Brasil” (Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común).

En su “Digresión sobre el adorno”, Simmel ([1908] 2017: 395) llama la atención sobre el papel del vestido en la consolidación de una “atención sensible” de las miradas ajenas, por lo que ofrece al mundo una guía de lectura a los demás. Por eso, la mirada en el proceso de racialización no solo se sitúa en la piel, sino en las prótesis corporales que las personas escogemos por patrones culturales y de consumo.

Finalmente, las actividades laborales que se encuentran realizando los cuerpos no blancos al momento de “ser mirados” también *ajustan* su ubicación racial: ejercer la venta ambulante o “cuidar a una persona mayor en el espacio público” (Mujer racializada. 40 años. Vocera) hace que aparezcan ante la vista la “ascendencia medio india que una tiene” (Mujer racializada. 40 años. Vocera) o rasgos estereotípicos de la población gitana, por ejemplo. Estas actividades son entonces situaciones sociales que vinculan cuerpos con una marca racial y con un origen geográfico en Madrid; sin embargo, estos últimos no serían percibidos si los mismos cuerpos blanco-mestizos aparecieran en otras situaciones sociales.

Por su puesto, lo descrito hasta aquí se refiere a cuerpos específicos. La identificación racial a través de la vista opera de manera rotundamente diferenciada para los cuerpos negros, por ejemplo. En este caso,

la acción social de ver la raza se fundamenta y se “prueba” a través de la acción fisiológica de percibir diferencias (es decir, colores, formas, tonos y texturas de distintos cuerpos racializados) (...) Ver la raza envuelve el cultivo de un sujeto corporal que tiende a interpretar características particulares de los cuerpos humanos como social e ideológicamente significativas (Sekimoto, 2018: 91. Traducción propia).

La mediación visual que nos sitúa en la posición de negritud también ha sido ejercitada en homogeneizar las “pieles negras” (sus tonalidades) y asociarlas con habilidades laborales, situación económica, patrones psíquicos y comportamentales, etc.

Así las cosas, en Madrid, lo que media para hacer perceptibles diferencias raciales entre personas blanco-mestizas latinoamericanas, españolas blancas y personas gitanas son, de manera interdependiente, la costumbre de la vista que estereotipa ciertas características físicas como tipos ideales, las prótesis corporales (como guías de lectura ofrecidas a los otros), las actividades laborales y los acentos. Esto permite reconocer la participación de múltiples sentidos al tiempo en la percepción visual racializada, es decir, permite situar a la vista como experiencia perceptiva multisensual. Por eso, en lo que tiene que ver con los procesos de racialización de la ciudad, la vista está siempre encarnada⁶⁶.

4.2. Las formas de las miradas

ellos hablaban como: “bueno, yo nunca experimenté una mirada rara o distinta” y yo no lo podía creer “¿cómo no?! [Risas] ¿Estás mirando a quién te mira? ¿de verdad? No creo”

(Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común).

Durante una de las entrevistas realizadas en Madrid a un activista antirracista negro, podía notar que me miraba poco. Estábamos sentados en una cafetería del barrio Lavapiés y su mirada estaba más atenta a quién y cómo nos miraba (Diario de campo, 25 de febrero de 2020). Esta especie de habilidad para identificar sentidos raciales en las miradas se hizo evidente de manera sistemática en los diversos encuentros que tuve con actores sociales autoidentificados como no blancos en

⁶⁶ En el diseño urbano, ciudades como Madrid postulan un modo hegemónico de relacionarse con la infraestructura que reduce a un par de ojos a los sujetos que la habitan. Los habitantes de la ciudad en el diseño urbano están completamente “descorporalizados” y “carecen de interacción sensorial” multisensual (Moya *et al.*, 2020: 134).

Madrid: para identificar la calidad de la mirada y anticipar la acción, expresaron la necesidad de saber “mirar a quien nos mira”. Mirar con el propósito de interpretar la mirada recibida se convierte en una acción ineludible para actores no blancos.

De acuerdo con los relatos recogidos tanto en el diario de campo como en las entrevistas, actores no blancos identifican al menos seis (6) formas de la mirada en la interacción racializada: la mirada expectante, la mirada escrutadora (Simmel, [1907] 2014), la mirada vigilante (Urry, 2008; Weinstein y Weinstein, 1991), la mirada reguladora (Tolani Lalwani, 2017; Sequera, 2014), el juego de invisibilidad y la mercantilización (hooks, 1992). No se trata de una tipología. Cada uno de estos registros de miradas nombra, primero, modos de interpretación y asignaciones de sentido de actores sociales no blancos. Pero también, cada una de estas miradas, señala una relación entre la heterogeneidad de la percepción, los espacios y las experiencias de racialización en la ciudad de Madrid: las formas de las miradas están condicionadas por la situación más amplia en las que se inscribe ese cuerpo, en función de la intensidad y la recurrencia de las interacciones.

a. Mirada expectante

En espacios formativos, la mirada recibida por cuerpos no blancos, específicamente por cuerpos negros, es la expectante: aquella que nos pide conocer, representar y estar en la disposición de enseñar la experiencia común. En cada uno de los diversos espacios formativos que habité en Madrid este tipo de interacción se repitió. *En una conferencia sobre racialización y barrio a la que asistí en un centro cultural, una de las asistentes, sentada en la fila delante de la mía, en diagonal a mí, intervenía para preguntar algo. Sin embargo, aunque su comentario iba dirigido a la conferencista, la mujer insistía en alternar su mirada: miraba a la conferencista y me miraba a mí. Hay que decir que para mirarme tenía que girar la silla lo que hizo que su intervención me pareciera una danza. Nos hablaba a las dos únicas mujeres negras en el recinto: la conferencista y yo. “Esta mujer está danzando”, recuerdo que pensé, “prefiere bailar mientras habla, pero su danza me marca”. Por supuesto, quise fugar de la raza en ese momento. ¿Por qué me miraba y me hablaba a mí esa mujer si no era yo la conferencista, si no era yo la que podía o debía responder sus inquietudes, si ese no era mi lugar?* (Diario de campo, 3 de febrero de 2020).

Una situación parecida a esta me la contó un muchacho negro español. Cuando estaba en el colegio, era usual “lo típico de estar dando clase de lo que sea, geografía, por ejemplo y que

estén hablando de países en África y todas las personas se quedan mirándote” (Hombre negro. 17 años. Habitante común). En estos casos estamos ante una mutua percepción visual que no implica intercambio de palabras a pesar de compartir un espacio cotidiano cerrado y relativamente cercano (Simmel, [1907] 2014: 629/386) en el que: por un lado, la agencia del cuerpo negro pretende ser habilitada por aquellos que ocupan la posición de blanquitud y, por otro, el cuerpo negro devuelve una mirada de extrañeza ante la naturaleza de esa expectativa.

En contextos académicos universitarios, en los que se reflexiona sobre racialización, la experiencia no se modifica demasiado (Ver Interludio Tercero). Si se retoma la mirada que devuelve el cuerpo negro en espacios formativos, eso plantea de manera más directa cuestiones como la ética, la intimidad, el derecho a la réplica por la posición en la que dejamos a quienes observamos. Que la negra sea quien observa al blanco incomoda. Bajo todo este aparato sensorial de la raza, aunque lo intente con mucha fuerza, por mucho respaldo institucional que tenga, soy el objeto bajo la lupa, a quién se observa y de quién se espera. La integración de estos presupuestos en nuestras tecnologías de visión fue realizada desde los inicios de la antropología y, en general, por las ciencias sociales como dispositivos de reproducción de esas posiciones observador-observado distribuidas racialmente.

Pero la naturalización de esas posiciones fijas no imposibilita la devolución de la mirada, aunque la vuelve incómoda (Ahmed, 2007). Esta es una experiencia que va más allá de la doble consciencia de Du Bois (1961) en la que ocupando una posición de subordinación racial es imposible mirarse si no es a través de los ojos de la blanquitud (como posición positiva, neutra, correcta, etc.). En las situaciones aquí descritas se trata de una posición dual de observadora bajo la lupa. La lupa, amplifica al observador: poner al cuerpo negro bajo la lupa agranda sus rasgos, caricaturiza sus características y permite que se le observe mientras mira.

b. Mirada escrutadora

En el mes de febrero, en un trayecto realizado en metro para ir a una clase en la universidad, una de estas miradas escrutadoras me sucedió. Entré al metro, me senté en uno de los vagones y sentados frente a mí había una mujer mayor con una expresión enojada y un hombre blanco mayor con una coleta. Yo fingía dormir, pero cuando abrí los ojos descubrí que el de la coleta me estaba

mirando fijamente con el ceño fruncido. El hombre notó que lo noté y desvió los ojos (Diario de campo, 10 de febrero de 2020).

Esta experiencia en el transporte público se repite para los cuerpos no blancos de Madrid que no pueden suspender la identificación racial al no pasar por blancos ante los ojos de los otros. El metro y los buses de Madrid presentan constricciones físicas que configuran materialmente el espacio como una condición de posibilidad para un intercambio de miradas escrutadoras sostenido, intensificado y legitimado. Los cuerpos están dispuestos unos frente a otros, a distancias de menos de dos metros, por períodos de tiempo significativos. El cuerpo ajeno se hace presente y cercano de manera contundente y esto comporta una especificidad respecto de los otros encuentros con desconocidos en la ciudad.

La inevitabilidad de este juego de miradas tiene también efectos a nivel emocional: las miradas escrutadoras desconciertan y enojan teniendo en cuenta la cadena de interacciones previas, propias, ajenas o imaginadas (Collins, 2005). Pero también manifiesta un trabajo emocional en aquel que mira con el ceño fruncido, que ahora debe no solo separar sus ojos de mi cuerpo, sino gestionar su expresión emocional (Hochschild, 1979) de tal suerte que su mirada vuelva a parecer desprevenida y desinteresada. Tanto mi emoción (desconcierto y enojo) como su gestión de la expresión emocional (que incluye cambiar el foco de su mirada y relajar la expresión de cara) están informadas racialmente: él podría saber que no puede ser descubierto mirando con esa expresión a una mujer negra joven en el metro y también sabe que yo sé. También sabe que una de las interpretaciones posibles que podría hacer de su mirada sería que me mira así porque soy negra y que yo podría enojarme por esa tonalidad.

El esfuerzo que se hace para evitar mirar y ser mirado pone de relieve la latencia de una mirada escrutadora que configura el espacio del metro y los buses a nivel sensorial y emocional. La posición de los cuerpos implica no poder “percibir con los ojos sin ser percibidos al mismo tiempo” (Simmel, [1907] 2014: 976) lo que posibilita el escrutinio mutuo a través de la mirada. Ese escrutinio (latente o manifiesto, esperado, imaginado o real) obliga a esquivar, replegar y huir. El intento de escapar de las miradas dentro del metro no funciona; el intento de mirar sin ser mirado, tampoco.

Estas miradas escrutadoras, las huidas que provocan en los cuerpos mirados y sus propias huidas para no ser descubiertas, instauran un juego de interacción generalmente reconocido, pero pocas veces situado en sus efectos sociales. Al momento de caracterizar esta mirada, el lugar que

ocupa cada cuerpo en la historia de las relaciones raciales importa. Quién mira a quién, con qué expresión facial, por cuánto tiempo, a cuánta distancia y con cuánta secrecía o publicidad, podrá ser interpretado en el marco de esta historia.

La mirada escrutadora cambia el foco de atención del cuerpo que la recibe y, en clave racial, lo focaliza en la respuesta a la pregunta ¿por qué me mira de esa manera? La respuesta “es porque soy negro” (Hombre negro. 17 años. Habitante común) o “como mi esposa lleva velo” (Hombre musulmán. 26 años. Habitante regular) está rutinizada por la cadena de interacciones de los cuerpos no blancos en Madrid.

En un texto dedicado a la sociología de la vista, Simmel asegura que “la intimidad de esta relación procede del hecho notable de que la mirada dirigida al otro, la mirada escrutadora es, en sí misma, expresiva; y lo es por la manera de mirar” (Simmel, [1908] 2016: 976). Las miradas no son transparentes, pero su expresividad verificada ojo a ojo puede descubrirse: las personas no blancas que no pueden pasar por blancas en el metro reconocen mensajes de rechazo o cuestionamiento por su presencia en el transporte público o por el modo en que lo usan: “eso se nota. Notas cuando una persona te mira con miedo y notas cuando está a gusto contigo. Yo al menos sí me doy cuenta” (Hombre musulmán. 26 años. Habitante común).

De esta forma, el escrutinio en búsqueda de información que permita situar a quien miramos, no solo trata de obtener información racial, sino de descubrir la actitud frente a la presencia propia. Esta relación sensible es lo que Simmel llama la política del avestruz: “el que no mira al otro escapa realmente hasta cierto punto a su mirada. Para que el hombre se halle completamente ante el otro, no basta que éste le mire a él, es preciso que él también mire al otro” (Simmel, [1908] 2016: 977). La necesidad de evitar esa mirada tiene que ver con la posibilidad de descubrir su tonalidad emocional; una posibilidad no siempre concretable en tanto que, como se ha señalado hasta aquí, las miradas no son transparentes.

Durante toda mi estancia en Madrid, cuando iba en el metro me disminuía, replegaba mi cuerpo, esquivaba miradas, bajaba la cabeza o cerraba los ojos. Esta huida del escrutinio instalaba en mi experiencia del transporte público un sentimiento de vergüenza que me hacía “bajar los ojos al suelo, evitar la mirada del otro” (Simmel, [1907] 2014: 623). La pregunta sobre el por qué nos miran con el ceño fruncido está atravesada por las experiencias propias y ajenas acumuladas, por asociación con la mirada postulada por los medios de comunicación, por estados de ánimo previos al intercambio, o un estado de contemplación interior no focalizado en el afuera. En cualquier caso,

ese intercambio específico de miradas es una interacción previsible, incómoda y no deseada y los significados que le son atribuidos están enmarcados en una urdimbre de miradas previas y en una experiencia subjetiva e intersubjetiva de construcción del yo individual y colectivo.

c. Mirada vigilante

A nivel colectivo, la videovigilancia de los espacios habitados mayoritariamente por cuerpos no blancos es la forma que adquiere la mirada. El sentido de la vista –ensamblado y completado por artefactos tecnológicos– habilita la posesión y la propiedad no solo de lugares, sino de cuerpos (Urry, 2008; Weinstein y Weinstein, 1991). La videovigilancia en barrios como Lavapiés y Tetuán en Madrid se ha apoyado en un discurso de securitización habilitado por el miedo al “terrorismo” desatado con el 11S y los atentados sufridos en la misma ciudad de Madrid (Lawless, 2015).

Hay una vigilancia constante todos los días, no solo de las cámaras que han puesto por todas partes que es discriminatoria porque en ningún otro barrio que igual sea Vallecas o Tetuán, pero son barrios donde viven los inmigrantes, donde ponen esta vigilancia y hay patrullas de policía todo el rato (Hombre negro. 47 años. Vocero).

La acumulación de cuerpos no blancos en el mismo barrio es producto de la falta de oportunidades para la movilidad socioeconómica. Paradójicamente, esta acumulación habilita, a la vez, una posibilidad para el cuidado colectivo y una estrategia institucional de movilización de recursos para la vigilancia de los cuerpos no blancos.

La *poli* siempre lo que intenta es canalizarnos, estar [tenernos] en un barrio porque nos pueden vigilar mejor. En una zona como Lavapiés, si te fijas, hay no sé cuántas cámaras, yo ya no sé el número de cámaras por todas las zonas de entradas de Lavapiés. Y eso sumándolo a las patrullas de policías de todos los días. Lo que existe en Lavapiés no existe en ningún otro barrio (Hombre negro. 47 años. Vocero).

Hay 48 cámaras instaladas en el barrio Lavapiés, operativas desde el 22 de diciembre de 2009, luego de que la Comisión de Videovigilancia las aprobara (Barroso, 2009). De acuerdo con el portal web del Ayuntamiento de Madrid⁶⁷ en el sistema de videovigilancia, denominado CCTV

⁶⁷ Ver <https://n9.cl/g1twj>

(Circuito Cerrado de Televisión), las imágenes se reciben de manera centralizada en el Centro Integrado de Señales de Video (CISEVI). Desde allí existen tres turnos de vigilancia para lograr garantizar la operación permanente del sistema.

Pero las cámaras no son la única forma que adopta la mirada vigilante. Un activista antirracista en Lavapiés, un hombre negro español y senegalés de 47 años, me contó de uno de sus cotidianos encuentros con la policía.

Con la *poli* pasa siempre porque ellos lo que hacen es como meterte el miedo en el cuerpo. Pasan, te miran de arriba abajo, como con una mirada muy agresiva y yo, cuando ya les veo que me miran, les miro y no quito la mirada. Y varias veces han parado, han salido del coche cabreados, han venido corriendo a por mí y [me dicen] “¿por qué nos miras, tal, de esta manera?”, les digo “Me habéis visto ¿no? Me habéis mirado, entonces os he mirado; me habéis visto, os he visto. Mirar es lo que hay: me habéis mirado yo os he mirado; no habéis quitado vuestra mirada, yo tampoco”, y si vienen con esas preguntas tontas de por qué nos miras y les dices “Me habéis mirado, os he mirado” se quedan como un poco cortados ¡hostia! (Hombre negro. 47 años. Vocero).

La capacidad de reconocer a policías secretas sitúa los encuentros con la policía como algo “de todos los días”. *Cuando conocí al entrenador de fútbol infantil en Lavapiés, un hombre negro de 32 años, supe que el estado de alerta y la capacidad de anticipación de la acción policial se trataba de un patrón. El día de nuestra entrevista, él escogió el lugar: el parque Casino de la Reina en Lavapiés. Es un parque amplio, con juegos para niños, unas canchas cerradas, áreas abiertas, bancas para sentarse, árboles y paseos. Cuando llegamos, mucha gente estaba allí sentada charlando o paseando perros. También había muchos niños jugando. Escogimos un rincón del parque y nos sentamos para tener la entrevista. Fue una conversación corta porque él tenía que irse. Nos levantamos y dimos el paseo de regreso para salir del parque. Mientras caminamos, me dijo: “mira esos cuatro que van ahí” (tres hombres y una mujer vestidos de civil caminando juntos), “son policías secretas, están buscando a quién llevarse”. Saliendo del parque, unos minutos después, nos volvimos a encontrar con los cuatro policías secretos. Esta vez para mí fue evidente que eran policías: estaban escudriñando con la mirada a las personas que se cruzaban y caminaban varias veces el mismo sendero (Diario de campo, 26 de febrero de 2020).*

Todos los hombres negros (y en general, los hombres no blancos) que conocí en Madrid, al preguntarles por experiencias de racialización que recordaran por su carácter relativamente cotidiano, mencionaron sus encuentros con la policía. La ONU ha reconocido como un problema

endémico el uso de perfiles raciales de afrodescendientes en el estado español (RIS, 2018), pero otros diversos estudios han mostrado que las paradas por perfil racial en todo el territorio nacional no solo afectan a las personas negras. De acuerdo con la encuesta nacional publicada por la Universidad de Valencia, de las personas que declararon haber sido paradas por la policía en varias ocasiones en los últimos dos años el 6% eran blancas, el 22% latinoamericanas, el 39% negras, el 45% árabes/norteafricanas y el 60% gitanas (Neild, 2019: 3). Estudios más específicos sobre otras ciudades del estado español confirman estas declaraciones.

En 2016, una investigación de observación directa en estaciones de autobús realizado por una organización de derechos humanos de Granada concluyó que una persona no blanca tiene bastantes más probabilidades de ser parada por la policía que una persona blanca, siendo 1 el total de paradas policiales que puede tener esta última, así: Negro 42:1; Gitano 12:1; Árabe (magrebí) 10:1; Latinoamericano 8:1 (Neild, 2019: 3). En la ciudad de Fuenlabrada, en la comunidad de Madrid, en 2007, la policía consolidó datos que incluían la nacionalidad y el número de detenciones o multas (tasa de acierto en los controles policiales). Los resultados establecieron que personas marroquíes tenían 6,3 más probabilidades de experimentar un control policial que un español blanco; sin embargo, la tasa de acierto (de que en efecto se encuentre y se de curso correctivo a una falta administrativa o un delito) en el caso de los españoles blancos era del 17%, mientras que en el caso de los marroquíes era solo del 7% (Neild, 2019: 15).

Un hombre de Bangladesh que vive en Madrid hace 20 años me aseguró que en uno de esos encuentros la policía, esta le entregó rota su tarjeta de residente en lo que él interpretó como un acto de racismo. En otra ocasión, un adolescente negro español relató de manera detallada el vínculo entre estos encuentros sistemáticos con la policía y las prácticas de visibilización.

Depende de la idea que tengan ellos de cómo es el sospechoso ¿sabes? Yo creo que ya depende mucho de la visión de cada policía, porque como que ya tienen idealizado por así decirlo como el sospechoso, no sé, no sé cómo decírtelo, pero ya no es solo una idea de cada policía, sino que es una idea que está dentro del sistema policial. O sea, hay muchos policías que piensan igual, te quiero decir que si ven un tipo negro y tal lo paran. Ya no es como que el policía tenga la idea de “ahí está este y lo voy a parar” (...) Si me pasó una vez, pues vale, ha sido este policía, pero si me pasa más de una ya digo, hay algo que huele raro ¿sabes? Por eso digo que yo creo que es también como un pensamiento ya idealizado dentro de lo que es la policía en sí. (Hombre negro. 17 años. Habitante común).

En las detenciones por perfil racial, las miradas mutuas reflejan una disputa por la tonalidad, la intensidad y las consecuencias raciales de la mirada. Así, las detenciones policiales por perfil racial, el patrullaje por zonas, la guetización y la instalación masiva de cámaras de video en lugares donde habita mayoritariamente población no blanca son dispositivos de la mirada vigilante que intervienen en la experiencia cotidiana del espacio urbano.

d. Mirada reguladora

Otra tonalidad de mirada, íntimamente relacionada con la anterior, tienen que ver con las regulaciones urbanas sobre qué debe y puede verse en el espacio público. El higienismo, el civismo y la seguridad, como urdimbre de sentido, componen las ordenanzas urbanas (Limón, 2014) de regulación del espacio en Madrid. A partir de ese marco semiótico se legitiman medidas visualmente centradas como la videovigilancia y otras más, como el urbanismo preventivo (diseño de espacios públicos difíciles de acceder para grupos sociales vulnerabilizados como los habitantes de la calle) y el punitivismo (multas por el incumplimiento de las ordenanzas) (Sequera, 2014).

En su estudio sobre las ordenanzas en ciudades grandes e intermedias de España, Tolani Lalwani muestra que

los títulos de las ordenanzas expresan con claridad el objetivo de la regulación; así encontramos denominaciones como las siguientes: convivencia y ocio en el espacio público, ocupación de vías y espacios públicos, conductas cívicas y protección del espacio público, prevención y erradicación de la mendicidad, protección de la imagen de la ciudad, prevención de actividades antisociales, etc. (2017: 19).

Estas regulaciones se orientan a “limpiar” el espacio público de los grupos sociales que no reproducen el esquema sensorial hegemónico (Classen, 1993) y reafirman sentimientos normativos de rechazo frente a los cuerpos no blancos (Hochschild, 1979). Todas estas formas de regulación muestran cómo se entiende el espacio público en Madrid a nivel institucional: lugares de tránsito, primordialmente y de reunión bajo condiciones de reproducción del esquema sensorial hegemónico.

Así las cosas, acciones como cocinar en la vía pública, cortarse el cabello, comercializar productos o beber alcohol no están permitidas en la Ordenanza Municipal de Policía y Gobierno

de la Villa vigente para la ciudad de Madrid desde 1948. El “urbanismo de control” (Low y Smitih, 2006 citado en Tolani Lalwani: 2017) desplegado por las ordenanzas municipales –desde donde se establecen formas autorizadas y desautorizadas de uso del espacio público y estilos de vida– logran entrenar la mirada de los habitantes de la ciudad de tal suerte que todas estas prácticas se *ven* en la interacción cotidiana como marcas de la diferencia reprobables.

Lo que pasa es que aquí, claro, siempre estaba el problema de que, si había una denuncia porque me incomoda verlos, cuando llegaba la policía pues claro que había delito que perseguir. Ese es el problema. Entonces era un conflicto administrativo y de usos y costumbres. Algo que en su país está permitido pero que aquí no (Hombre latino. 39 años. Vocero).

La imagen de cuerpos no blancos en el espacio público realizando actividades no autorizadas, se plantea como ilegalidad y es considerada “intrusiva”: una mala imagen de la ciudad para inversores y consumidores (Moroni y Chiodelli, 2014). Así, estas formas de aparecer en el espacio público ameritan no solo castigos burocráticos, sino llamados informales al orden en la interacción cotidiana⁶⁸.

Esta marcación administrativa de la diferencia como “incívica”, “antisocial”, “no integrada”, “perturbadora”, habilita una serie de tonalidades de las miradas en la interacción cotidiana que replican, de manera informal, las regulaciones municipales. Las miradas reguladoras se posan sobre grupos sociales con prácticas sensoriales culturalmente diferenciadas de la blanquitud como identidad nacional. Esto quiere decir que, los grupos con prácticas que se alejan de los modelos sensoriales blancos –centrados, en la “limpieza”, el “orden” y la “vacuidad” de los espacios públicos– son *vistos* como “cuerpos fuera de lugar” (McDowell, 1999): diez mujeres gitanas congregadas en un parque, vestidas de negro, formando un círculo, conversando; población andina alrededor de un partido de ecuavoley; adolescentes caminando con música reproducida en un pequeño dispositivo con gran potencia sonora; vendedores ambulantes ofreciendo, con un susurro, cervezas, refrescos y agua. El diseño mismo que adoptan estas ordenanzas constituye una marca racial de carácter visual: el uso diferenciado del espacio público.

⁶⁸ En el capítulo V abordo una de estas interacciones cotidianas de carácter regulador.

f. Juego de invisibilidad

¿Qué significa la ausencia de miradas hacia los cuerpos no blancos en Madrid? No mirar fijamente a los demás en lugares como el metro, la calle, las plazas –o al menos, no ser descubiertos haciéndolo– es uno de los esfuerzos sensorio-afectivos más recurrente en la experiencia urbana. El esfuerzo por no mirar se hace más explícito cuando en el metro, por ejemplo, alguien pide dinero después de cantar o contar una historia. En esas situaciones colectivamente se voltea la cara, se mira por la ventana, se baja la cabeza en dirección al teléfono celular. La tensión entre mirar y no mirar en el espacio público carga la interacción de sentidos ambivalentes. Mientras en situaciones sociales como las conversaciones no mirar al otro puede ser interpretado como una muestra de desinterés o rechazo, en el espacio público opera como comportamiento esperado y deseado.

No mirar es una acción cargada de sentidos sociales y, como tal, puede vincularse con claves raciales. En calles y plazas de los barrios populares, los actores sociales identifican lo que podría llamarse un *juego de invisibilidad*: la interacción centrada en miradas evita fijarse de manera detenida en los cuerpos no blancos. Esto reconstruye sentidos raciales sobre la dirección de la mirada fija: qué cuerpo mira y qué cuerpo es mirado puede habilitar respuestas como “me mira porque soy negro” o “si la miro mucho va a pensar que es porque lleva velo” (Mujer andina/latina. 55 años. Vocera).

Sin embargo, determinadas situaciones habilitan miradas fijas que son leídas por cuerpos no blancos como miradas de desaprobación esencializantes: “esa gente es invisible y solamente no es [invisible] si están causando problemas” (Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común). Ignorados hasta que se den situaciones que permitan una lectura moral negativa de su comportamiento, la visibilidad de los cuerpos no blancos se amplifica cuando nuestras acciones nos reubican en la imagen esperada por los imaginarios raciales.

g. Mercantilización

En medio de mi trabajo de campo en Madrid tuve la oportunidad de asistir a la asamblea de una organización antirracista negra. En ese espacio, un grupo de producción audiovisual estaba rodando un documental sobre la muerte de uno de los miembros. El personaje principal de la cinta era un

participante de la organización y ese día le estaban entrevistando arriba, en el segundo piso. *Probaban luces, bajaban y subían constantemente antes de que la asamblea empezara. Me daban una impresión de controlar el lugar. Así. De ser los dueños del lugar. Eran dos hombres blancos: uno español y otro colombiano. Por supuesto, supe esto por los acentos de cada uno. Abajo, en la primera planta, la gente estaba sentada en todos lados: en las sillas, en pañuelos, en el suelo. En ese espacio habitado mayoritariamente por personas negras había tres hombres blancos: un español en el piso; un colombiano en una silla y otro español a su lado. Los dos últimos jugaban un rol de secretarios. Apuntaban todo lo que el hombre negro que presidía la reunión les decía que apuntaran y respondían cada vez que él pedía el siguiente punto con una voz suave, casi servil.*

Otro hombre blanco bajó del segundo piso con una cámara enorme incrustada en un trípode y la situó en una esquina con la intención de grabar la asamblea. Hubo una discusión en wólof entre uno de los voceros de la asamblea y el hombre negro al que los documentalistas iban a entrevistar en el segundo piso. Luego el hombre-negro-que-presidía-la-reunión, con una cara de enojo que me estremeció, dijo: “¿a quién le habéis pedido permiso para grabar la asamblea? Esto es una asamblea y no la pueden grabar. Aquí hay personas que no queremos salir en esa película. Cuando termine la asamblea el compañero sube y les da la entrevista”. Yo me quedé profundamente aliviada. No quería salir en un documental del que no conocía el guion ni las intenciones ni la mirada (Diario de campo, 18 de febrero de 2020)⁶⁹.

Otra de las formas de mirada identificadas por actores sociales no blancos en Madrid se vincula con la exotización, la curiosidad y el deseo. En su texto *Eating the other*, bell hooks aseguró que “la presencia del Otro, el cuerpo del Otro ha sido percibido como si existiera solo para servir a los deseos del hombre blanco” (1992: 368. Traducción propia), sin mirada mutua y sin interpelación. Cuando la interpelación de la mirada ocurre, se rompe la expectativa y, al menos situacionalmente, el cuerpo no blanco se reconstruye su propia volición, deja de ser un objeto entre otros objetos (Fanon, [1952] 2009).

Pero la mirada del deseo racializado no solo obtiene interpretaciones negativas. Este ha sido el caso de un muchacho negro español de 17 años que ante mi pregunta sobre si es disfrutable ser una persona negra en Madrid, aseguró que

⁶⁹ Todo este fragmento del diario de campo se repetirá en el capítulo VI como parte de una situación más amplia que será utilizada para analizar la blanquitud en Madrid.

hace, no sé, x años igual no era tan divertido como ahora. Pero hoy día sí, de hecho (...) a ver, tienes todo lo que te he dicho, negativos: eso de la, lo de la policía, todo, no sé qué. Pero tienes cosas muy buenas, tienes como ese punto de ser diferente entre muchas comillas. Como que resaltas por el hecho de ser. Como está de moda, ya no es solo para el tema de las chicas sino por poder ver muchos chavales blancos de aquí que se empiezan a vestir como los chicos dominicanos, que empiezan a escuchar la música de tal, como que hay un... como que se está compartiendo todo el... lo que es la cultura de todo el mundo entre todos (Hombre negro. 17 años. Habitante común).

¿Cómo entender el disfrute de la mirada exotizante? Aquello de resaltar por el hecho de no ser blanco está presente en los relatos de la experiencia cotidiana de racialización. En este caso, la regla del sentimiento (Hochschild, 1979) que regula la forma de experimentar y hablar de la racialización como sufrimiento contrasta con este relato. Esta forma que adopta la mirada tiende a ser interpretada como una experiencia de disfrute sobre todo en hombres jóvenes, o como un “factor positivo” de la racialización. La mirada de deseo, producto de prácticas visuales de exotización, puede ser experimentada en determinadas circunstancias como una experiencia placentera.

4. 4 Tonalidades emocionales de las miradas: criminalización y miedo

Todo lo que se ha abordado hasta ahora confirma que las miradas activan una experiencia emocional. La presencia sensible de las personas en la interacción cara a cara opera como un intercambio simbólico con tonalidades emocionales y afectivas (Sabido Ramos, 2017; Simmel: [1907] 2014). Estas tonalidades dependen de las formas de relación (Sabido Ramos, 2017: 386), por lo que, en relaciones sociales configuradas en clave racial, los correlatos afectivos del intercambio de miradas tienen especificidades que vale la pena revisar.

Como todas las interacciones centradas en otros sentidos, la interacción centrada en las miradas está íntimamente ligada a emociones como el miedo, el sentimiento de incomodidad y el cansancio. Estas emociones hacen parte del vocabulario emocional utilizado para relatar la experiencia de mirar y ser mirado en el espacio público. La interacción cotidiana centrada en las miradas ajusta de manera desigual los niveles de exposición e incomodidad en las personas no blancas. Es imposible que no haya incomodidad cuando ya hay cuerpos marcados socialmente como incómodos. Pero quizá la emoción que mayoritariamente se informa en vinculación con el intercambio de miradas es el miedo.

El miedo asociado a las miradas es reconocido por las personas entrevistadas tanto como una experiencia propia de la cotidianidad de las personas no blancas y como una reacción de las personas blancas frente al encuentro cara a cara.

De hecho, me incomoda muchísimo cuando vas por la calle y alguien te mira de cierta manera que cree que le vas a hacer algo y a lo mejor tú vas con la mejor fe del mundo y vas a tu bola. Pero la verdad es que esa sensación sí que la he sentido. Y esa sensación se nota mucho, y volvemos a lo mismo, sobre todo cuando hay algún atentado, lo que sea. De hecho, me daba cosa hasta subirme al metro porque la gente me miraba; porque la gente no se da cuenta de eso, porque los primeros que sufrimos somos nosotros. (Hombre musulmán. 26 años. Habitante común).

En la primera aparición del miedo como correlato del intercambio de miradas se encuentra lo que llamaré *latencia*: la probabilidad de la amenaza a partir de experiencias y expectativas propias y ajenas. Como en el caso de la circulación de la vergüenza en Cartagena, en Madrid la latencia está también asociada al recuerdo y la asociación de la interacción propia con las cadenas de interacción pasadas vicarias y colectivas.

La experiencia racial del miedo es mutua, aparece en relatos de cuerpos blancos y no blancos. Las mujeres autoidentificadas como no blancas aseguran experimentar miedo de ciertas miradas. *Durante mi estancia en un barrio popular de Madrid, de camino a este parque cercano al río me ha pasado algo: un tipo blanco, mayor, con una gran barriga y muchas canas (bueno, he dicho mayor, pero debía rondar los 50 o 55 años) venía caminando en sentido contrario al mío y cuando nos cruzamos se detuvo a mirarme. No le importó que yo lo notara. Se paró al cruzarme y me hizo un barrido de pies a cabeza. Yo seguí caminando y volteé algunas veces en los siguientes 5 minutos. El tipo seguía de pie, volteado hacia el sentido en que yo iba caminando. Mirándome. Debo decir que fue aterrador. Por unos minutos –más de los que hubiese preferido pensar en ese episodio– imaginé al tipo blanco mayor siguiéndome. No lo hizo. Luego de unas cuadradas desapareció de mi vista. Hace sol hoy en Madrid y la gente está afuera dando paseos y haciendo ejercicio. El tipo tenía gafas oscuras* (Diario de campo, 14 de febrero de 2020).

Por su parte, los hombres no blancos hablan de la experiencia cotidiana de producir miedo.

Puedes notar reacciones raras cuando les pasas caminando al lado, cosas así. No sé si es por la forma de vestir, no sé si es por (...) esos prejuicios de la gente que no sé, la gente que tiene esa imagen de... no sé, si de pandilleros o del tío que te va a robar, ... el tío grande, negro, que lleva los pantalones caídos, las cadenas y el reloj, por ejemplo, ¿sabes lo que

quiero decir? el que lleva la trenza y el pañuelo en la cabeza, cosas por el estilo (Hombre negro. 17 años. Habitante común).

Es así como puede hablarse de una *distribución racial del miedo* generizada en el espacio urbano que orienta esta emoción específica como una interpretación de las miradas recibidas. Pero, ¿qué prácticas son identificadas como generadoras de miedo por la presencia de cuerpos no blancos? Quiero finalizar este apartado deteniéndome en lo que uno de mis entrevistados llamó, una *política del miedo*, mientras me contaba acerca de uno de sus múltiples encuentros con la policía al regresar de hacer la compra en el supermercado. Al parar a un hombre negro mientras se realiza una actividad cotidiana, la policía limita su movilidad en un espacio público lleno de transeúntes blancos., ¿qué implicaciones sociales tiene esto para la adecuación de las formas de mirar a los cuerpos no blancos en la interacción cotidiana?

Las detenciones policiales por perfil racial suelen ser realizadas por varios policías a la vez. La presencia desproporcionada de personal policial en los barrios habitados por población no blanca o, mientras se atiende situaciones de mínima gravedad, es entendida por este activista antirracista de Madrid como un espectáculo.

Había ahí policías de la policía municipal, mucha policía ahí que estaba y yo le decía a mi chica “mírales, suelen estar aquí. Cuando dicen algo de Lavapiés todo este mogollón les va a salir, aunque sea una cosa mínima todos van y ahora mira dónde están, en vez de repartirse e ir a currar están ahí” (Hombre negro. 47 años. Vocero).

En este fragmento hay un señalamiento de la cantidad desproporcionada de policías y automóviles de policía como una costumbre aun cuando aquello que tienen que atender no lo requiera. Pero no solo en la cantidad desproporcionada de policías radica el espectáculo: la sola detención en el espacio público de un hombre negro que camina por la calle luego de hacer la compra, también llama la atención de las personas que transitan por el lugar. La detención se convierte en un espectáculo público.

Teniendo en cuenta uno de los tres sentidos que, según Nora Rabotnikof, se sedimentan sobre “lo público”, esta categoría puede connotar “...lo que es de interés o de utilidad *común* a todos, lo que atañe al *colectivo*, lo que concierne a la comunidad...” (2005: 28). Al tiempo, puede significar “lo que es y se desarrolla a la luz del día, lo *manifiesto* y *ostensible* en contraposición con aquello que es secreto, preservado, oculto...Volver “público”, en este sentido, alude a la luz

que torna visible (y ésta será la fuerza de la noción ilustrada de *publicidad*)” (2005: 28). Esta segunda acepción tiene una connotación espacial directa: lo público es lo exterior.

Son estos los dos sentidos de lo público que se articulan en la idea de “espectáculo” para caracterizar tanto la presencia policial desproporcionada como la detención por perfil racial. Este solo relato permite entender la presencia policial y las detenciones como un instrumento político que bebe de las implicaciones de hacerlo a plena luz del día, afuera, en el terreno de lo común, lo que concierne a todos. ¿Qué es entonces lo que se manifiesta con la presencia policial y la detención cotidiana de cuerpos no blancos en el espacio público? Se declara el carácter de peligrosidad de ciertos cuerpos y sus actividades –que resultan ser las más cotidianas y triviales, como llevar una bolsa luego de comprar en el supermercado–. Una bolsa de la compra en un cuerpo negro es peligrosa. Eso es lo que se hace público en un lugar abierto a la vista de todos los demás: una declaración en la convergencia de los transeúntes.

Una reorganización simbólica del espacio, una conversión de la calle en púlpito, se efectúa con la presencia policial y la detención. Así, el marcaje racial necesita ser un espectáculo para que la acción tenga los efectos esperados en la construcción de un sentido común visual sobre los cuerpos no blancos. Por lo tanto, el marcaje racial por parte de la policía requiere darse en espacios abiertos, transitados. Convierte a los agentes del trasfondo, los transeúntes, en espectadores. Pero, ¿a quienes está dirigido el espectáculo? Está dirigido *al populus*, entendiendo por esto, ya no la comunidad de varones libres, sino la comunidad de transeúntes blancos.

La declaración pública que pretende hacerse no es solo en términos de la definición tautológica de la negritud y la delincuencia, sino la asociación de la negritud con una potencial peligrosidad que tiene como efecto generar en ciertos espectadores dos emociones concretas: miedo en los cuerpos no blancos y confianza ante la policía como institución que les mantiene al margen. Por supuesto, también genera miedo a las personas blancas sobre la persona negra.

En su connotación contemporánea, lo público adquiere equivalencias con lo estatal (Rabotnikof, 2005). Siendo la policía una fuerza estatal se entiende entonces que desde el Estado se está haciendo una declaración pública sobre la peligrosidad de ciertos cuerpos. Según Vernant (citado en Rabotnikof, 2005: 32), la expresión griega *en koinó* que significa “tratar en público”, “hacer común”, tienen una valencia espacial: lo tratado en común se pone en el centro. Es precisamente esta la estrategia de respuesta del detenido: “Es policía ¿eh? Es policía secreta, ha salido de ese coche donde está su compañero, me ha parado porque soy negro”. Al anticipar la

acción policial y postular la interpretación de sus motivos, este hombre reorganiza la situación y utiliza la declaración pública para poner en común, evidenciar, desvelar, las claves raciales de la acción. Con esto, se reorganiza una vez más el espacio urbano.

En efecto, lo que sucede en lugares de circulación y habitación cotidiana en sentido amplio produce marcajes de diversa índole de los cuerpos no blancos, lo que hace que estos se adecúen a los estereotipos que circulan en el discurso masivo de los medios de comunicación. Esta dialéctica descentra las representaciones de circulación masiva de estereotipos, aunque –es necesario reconocer– también informan la interacción cotidiana. Pero, ¿qué interacciones cotidianas, qué situaciones sociales consiguen que los cuerpos no blancos coincidan con los estereotipos reiterados históricamente en los artefactos culturales de circulación masiva? La presunción de que las declaraciones públicas masivas en medios de comunicación son las constructoras de los estereotipos raciales, de los marcajes raciales, elude la potencia de las declaraciones públicas en que se convierten ciertas situaciones microsociales cotidianas. A pesar de esto, es claro que los artefactos culturales de circulación masiva contribuyen a la iteración de marcajes raciales.

4.5. Publicidad, televisión y política: una historia la mirada

A partir del giro pictórico en humanidades han abundado estudios que examinan, con un afán deconstructivista, la visión como fenómeno aparentemente natural (Jay y Brennan, 1996). Estos estudios se han centrado en la constitución de la visión como producto de la socialización, logrando develar los efectos de objetivación de las metáforas y las formas de representación en sus presunciones más fundamentales. Retomar ese tipo de análisis, como ejercicio paralelo a la crítica del ocularcentrismo occidental y la revisión de los efectos de la interacción cotidiana, es una forma directa de comprender la mirada, al tiempo, como acción social recíproca y como procedimiento de visualización que itera las marcas raciales en la experiencia cotidiana de la ciudad. La pregunta por el marco de interpretación posible del intercambio de miradas en el espacio urbano pasa por estudiar las formas de la percepción visual y los artefactos con los que se ensambla.

Jhonatan Crary (1990) asegura que una historia de la visión depende de mucho más que del recuento de los modos históricos de representación. Para este autor lo relevante respecto de la comprensión del cambio en los modos de ver no refiere a la percepción visual en sí, sino a las

transformaciones de las fuerzas sociales y reglas que componen el campo en el que la percepción ocurre. La visión no tiene historia autónoma (Crary, 1990).

La propuesta de Crary radica en entender a *quien mira* como un conjunto de eventos situados en diferentes lugares que exceden los modos históricos de representación y que, además, habilitan y limitan las formas de ver en una situación social específica. Teniendo esto en cuenta, la pregunta ¿qué miramos cuándo miramos a los otros en la ciudad? Pero, sobre todo, ¿qué pensamos, sentimos e interpretamos cuando nos miran? requiere la comprensión de la raza como un efecto de visualización. La acción de mirar es, al tiempo, corolario de diversos eventos históricos y acumulación de prácticas o interacciones cotidianas e institucionales (Crary, 1990).

El planteamiento anterior estimula un análisis más integral acerca del marco de interpretación (prácticas, regulaciones, artefactos, códigos, etc.) del intercambio de miradas en el espacio público, así como sobre las formas de naturalización de las señales raciales de carácter visual en la interacción cotidiana. Entonces, ¿en qué consiste la red sociotécnica en que se enmarca el intercambio cotidiano de miradas como forma de racialización del espacio urbano en Madrid?

Las personas no blancas de los sectores populares entrevistadas para esta investigación, en especial hombres, identificaron en los medios de comunicación el referente principal de la forma que toma el intercambio de miradas en la ciudad. El marco simbólico e ideológico que las imágenes (publicitarias; en los libros de texto, en la TV y los noticiarios) y los discursos de circulación masiva (políticos, educativos, etc.) habilita las formas que adopta la mirada y las posibilidades de su interpretación en la interacción cara a cara. Así, la relación entre las interacciones centradas en miradas y los medios de comunicación no es causal, sino dialéctica y generativa.

A continuación, quiero proponer una serie de movimientos analíticos breves que implicarán el esbozo de eventos sociales, políticos, culturales, locales y transnacionales que construyeron el campo de posibilidad para las formas de “ver” la diferencia racial y la experiencia del intercambio de miradas como interacción social cotidiana.

El primer ejercicio analítico que propongo tiene que ver con la presencia histórica de la derecha en el gobierno de la comunidad de Madrid y el ascenso de la ultraderecha en los escaños políticos a nivel nacional. La circulación cotidiana de un discurso racista y xenófobo en los medios de comunicación habilitó como nunca antes la circulación de imágenes arquetipo que reafirman la idea de que la raza es un conjunto de diferencias físicas objetivas que signan el conjunto de diferencias morales, éticas, comportamentales, psicológicas, etc. El segundo ejercicio, tiene que

ver con la relación entre las imágenes como artefactos visuales y la interacción cotidiana racializada centrada en miradas.

4.5.1 “Notas cuando una persona te mira con miedo” o la imagen del delincuente

15 de marzo de 2018. Lavapiés, Madrid. Mame Mbaye, vendedor ambulante senegalés, murió tras una persecución policial a los 34 años. Llevaba 10 años en España y no había podido, aunque lo intentó en muchas ocasiones, regularizar su situación migratoria. Las organizaciones antirracistas aseguran que su muerte fue producto del racismo institucional que ficha como criminales a las personas negras migrantes, obstaculiza la regularización de su situación migratoria obligándolos a trabajos como la venta ambulante y les obliga a escapar de manera sistemática de los intentos de encarcelamiento de la policía madrileña. Mame murió por un paro cardiorrespiratorio producto de la persecución. El auto oficial sobre su muerte exonera de responsabilidad a la policía y afirma que fue producto de causas naturales. En la disputa sobre la presencia –y la muerte– de los cuerpos negros en los barrios populares de Madrid quedan en evidencia los modos en que se forja una mirada particular sobre ellos.

La noche de la muerte de Mame Mbaye muchos habitantes del barrio Lavapiés mostraron su indignación en el espacio público. El conflicto con la policía no se hizo esperar. Frente a esto, el director del periódico La Razón, Francisco Marhuenda, tuiteaba “hay que ser serios: que vengan, pero que vengan ordenadamente” (Tremending Topic, 2018). Diversos medios y personajes públicos atribuyeron a los cuerpos no blancos la fuente de las problemáticas de la ciudad, la fuente del desorden, deslizándose la conversación pública sobre las causas de la muerte de Mame. Las organizaciones antirracistas de Madrid y, en especial, el Sindicato de Manteros y Lateros, se congregan al grito de “¡Mame, hermano, nosotros no olvidamos!”, cada año en la calle del Oso en Lavapiés, donde Mame vivía (Gutiérrez, 2019).

Los registros de aparición de las imágenes en las entrevistas realizadas a personas no blancas habitantes de barrios populares en Madrid son diversos: aparecen como explicación de la experiencia, como recursos para la elaboración de la emoción y como arquetipos. La muerte de Mame Mbaye es la metonimia dolorosa de una imagen arquetipo de los cuerpos no blancos que circula por la ciudad: el delincuente. La definición tautológica del delincuente y el criminal como personas racialmente subordinadas se produce en el vínculo entre prácticas espaciales, discursivas

y representacionales de construcción de la diferencia racial. Junto a la interacción cotidiana (y los procesos de socialización que esta supone), estas prácticas entrenan la mirada para identificar señales visuales en los cuerpos.

¿Cómo es que faltas administrativas menores –como la venta ambulante sin autorización– pueden redundar en la construcción de una imagen delincinencial? Como ya hemos visto, la reiteración de un sentido común sobre el crimen, los delitos y las faltas no pasa únicamente por la producción de discursos, sino que incluye operaciones como la intensidad diferenciada de vigilancia sobre cuerpos no blancos, las actividades que realizan, los comportamientos y los espacios que habitan y frecuentan. En ese vínculo entre discurso (imágenes, declaraciones oficiales, producción de estadísticas, titulares de prensa, discurso político, propaganda, etc.) y prácticas espaciales de carácter visual (videovigilancia zonal, redadas o persecuciones policiales y detenciones por perfil racial en el espacio público) se construye el sentido común que asocia las afueras de la blanquitud al delito. Debido a esto “los «criminales» y «malvados» son, en la imaginación colectiva, representados como gente de color” (Davis, 2016: 35).

Esto se confirma de manera fácil con una revisión de la prensa que circula en Madrid. En 2019, la mayoría de las menciones a delitos cometidos por personas no blancas en los barrios populares, los titulares o el cuerpo de las noticias resaltan la nacionalidad del perpetrador, no así cuando se trata de una persona blanca. En este último caso se utilizan términos genéricos “hombre”, “mujer”, “persona”.

La Policía Municipal detuvo la madrugada del pasado lunes a **un hombre guineano** de 27 años acusado de agredir sexualmente a tres mujeres extranjeras en un club de la calle de Jacobinia en el distrito de Carabanchel (Duran, 2019).

Asesinato en Carabanchel: **detenido un búlgaro** tras acuchillar a su abuela en el cuello (Álvarez, 2019).

Es claro que la marcación de extranjería a partir de la enunciación explícita de la nacionalidad comporta sentidos raciales. Elaboraré mejor este argumento en el capítulo VI. Pero esa representación en lo público no es solo discursiva, sino también de carácter espacial. Para crear esa imaginación colectiva sobre la gente no blanca, no tiene que haber una imagen, o un discurso. Como se detalló en apartados anteriores, en la calle la policía detiene constantemente a los cuerpos

que muchos discursos políticos, columnas de opinión y titulares de prensa representan como criminales y delincuentes.

Pero que la policía enmarque las detenciones, la videovigilancia y las redadas a partir de lo que se ha construido como marcas raciales de carácter visual no es la única manera en que el arquetipo del delincuente opera. Un hombre musulmán, originario de Marruecos, me contó que debido al cubrimiento que reciben los “actos terroristas” por parte de la prensa, nota un cambio en las miradas que recibe durante sus viajes en el metro.

Yo siempre digo que la culpa lo tienen los medios de comunicación, porque lo que hacen es fomentar el odio. Entonces claro hay un humo grande en ese sentido y lo único que haces es que a lo mejor el vecino que te miraba bien y que iba bien, al día siguiente te mira como con miedo. Y eso se nota. Notas cuando una persona te mira con miedo y notas cuando está a gusto contigo. Yo al menos sí me doy cuenta (Hombre musulmán. 26 años. Vocero).

La circulación de una imagen arquetipo del delincuente como un hombre no blanco se convierte en el marco desde el cual este hombre musulmán interpreta las miradas cotidianas que recibe. Esta imaginación racial opera no solamente en la acción policial o vecinal. De acuerdo con el relato de Carolina, una mujer chilena, incluso en las organizaciones antifascistas aparece la asociación de la latinidad con la delincuencia. Específicamente en la imagen de la mara latina.

Incluso un tipo de una tienda que hay aquí que es de *skin* antifascista, que si nos veía por ahí nos iba a pegar, que parecemos una mara, nos dijo. Claro, como somos casi todas latinas, que parecíamos una mara –estos grupos como bandas que hay en EE. UU de puertorriqueños, de gente latina, se conocen como maras, normalmente como grupos carcelarios, pero así con mucho estigma–. Entonces que parecíamos una mara, nos dijo (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Esta imagen arquetipo no es nueva. Los intentos de cientifización de la raza en el siglo XIX a través de pseudociencias como la frenología, la demografía racial, la craneometría, entre otras (Martínez González, 2020), hacen parte de prácticas modernas de constitución de la raza como visualmente obvia, así como de reproducción del vínculo entre delincuencia y señas visuales postuladas como colectivas y objetivas. En España, esas prácticas de objetivación de la imagen arquetipo del delincuente como extranjero no blanco es bastante antigua; y se relaciona con artefactos jurídicos. De acuerdo con Pastora Filigrana, las leyes antigitanas como artefactos jurídicos que se vinculan con las prácticas institucionales y la subjetividad, responden a una

necesidad de homogenización racial y cultural del proyecto político-militar de las coronas de Castilla y Aragón, tendientes a construir un proto Estado nación. Hoy en día, las personas gitanas son españolas ante la ley, pero la imagen de su extranjería delictiva persiste en el imaginario social.

En definitiva, existe una correspondencia entre las prácticas institucionales, los discursos de los medios de comunicación y el intercambio de miradas como interacción cotidiana. La interpretación de las miradas se enmarca en este entramado sociotécnico. Pero hay más.

4.5.2 “¿Me preguntas cómo nos ve la gente aquí?: imágenes publicitarias y vergüenza

“Ser mujer negra en España” de Desirée Bela Lobedde (2018) es un texto autobiográfico que retoma la relación entre los anuncios publicitarios y el tipo de interacciones cotidianas que forjaron sus memorias de infancia en la España de los 80’ y los 90’. Bela Lobedde asegura que la publicidad era una fuente constante de recursos para la burla en la interacción cotidiana. Una de las más recordadas por las personas entrevistadas para esta investigación es detalladamente descrita por la autora.

Frigo tenía un helado que se llamaba Negrito. Era un cucurucho. La bola, mitad de nata y mitad de chocolate, estaba recubierta de una capa helada de chocolate con leche con trocitos de almendras. El eslogan del anuncio era: «Este verano, ¡Negrito!». En el anuncio de televisión aparecía una playa paradisíaca y una voz con pretendido acento ¿caribeño? Decía: «Este verano, Negrito». Y entonces empezaba la canción: *Ahí viene el negro, negrito./el Frigo con meneíto./bola ‘e chocolate y rica nata para ti. Ahí viene el negro, negrito./el Frigo con meneíto./bola ‘e chocolate y rica nata para ti./Este verano, Negrito.* El anuncio alternaba imágenes, a mi parecer aleatorias (...) La playa paradisíaca. El cucurucho del helado rellenándose con crema de chocolate y crema de nata. La bola del helado, mitad nata, mitad chocolate. Un plano bastante cercano de una mujer de espaldas con un bikini de rayas rojas y blancas (como el fondo del logo de Frigo) contoneándose al caminar. De nuevo la bola de helado a la que le echan por encima almendras troceadas y el chocolate deshecho. La mujer del bikini otra vez. Y de nuevo las almendras troceadas y el chocolate encima del helado. Dos bocas de perfil (un hombre y una mujer blancos) dando un bocado a sendos cucuruchos Negrito. Un primer plano de un hombre, negro, con un cucurucho Negrito delante, moviendo los ojos como si quisiera enfocarlos pero no lo logra hasta que sus ojos se juntan en el helado, que le queda a la altura de la nariz (recuerda cómo se nos quedan los ojos cuando jugábamos a mirarnos la nariz, sí, bizcos). Un niño, rubio, en una playa al que le dan un Negrito y le pega un mordisco. Dos chicas bailoteando frente a unas casetas de playa con los colores corporativos de Frigo (rojo y blanco). De nuevo la bola con las almendras y el chocolate cayéndole por encima. Una mujer, blanca, mordiendo sonriente el helado y, detrás, un hombre que parece pintado de negro con una peluca afro que se levanta las gafas de sol al ver a la mujer comiéndose el cucurucho. De nuevo las

bocas del hombre y la mujer, blancos, a punto de morder el Negrito mientras aparece, impreso, el slogan: «Negrito, de Frigo». Fin (Bela Lobedde, 2018: 39).

La reconstrucción detallada del video promocional del helado Negrito, sirve a la autora para anclar experiencias de infancia en las que, en muchas ocasiones, le gritaron en la calle “Este verano, Negrito” con una carcajada, al transitar por el espacio público.



Figura 16. Video publicitario del helado Negrito de Frigo.

Fuente: Canal de YouTube *TeleTick*, 2 de noviembre de 2017.

El contenido representacional del video publicitario de Frigo, además de estar acompañado de una clave sonora repetitiva –y, por tanto, pegajosa–, incluía a personas negras con una expresión bizca continua que podría connotar incapacidad o idiotez. Las personas negras son personas tontas, podría estar diciendo esta imagen: graciosas, ocupadas en la venta ambulante (ni consumidores ni compradores que disfrutan de la playa) pero, sobre todo, tontas.

Al tiempo, la objetificación de la negritud como objeto de deseo encarnado en el helado Negrito parece postular el juego de las imágenes construidas sobre las afueras de la blanquitud: sujetos destinados a trabajos serviles, al tiempo inferiores y deseables. De acuerdo con Sekimoto, “las experiencias viscerales y encarnadas intervienen constantemente en los discursos sociales y las ideologías que simbólicamente dirigen y enmarcan esas experiencias” (2018: 88. Traducción propia). La canción y las imágenes de Frigo marcaron los veranos de Desirée durante su infancia

y adolescencia, generando vergüenza, “parálisis” y dolor. Esto se repite en los relatos de las personas entrevistadas para esta investigación porque, como artefacto, la publicidad comercial está vinculada a la vida cotidiana de las ciudades de tal suerte que se convierte en un recurso para la interacción.

Pero la racialización no es un proceso que repita sus procedimientos de manera estable a través del tiempo o el espacio (Obasogie, 2014). Diversas contingencias pueden modificar las prácticas de visualización y representación hegemónicas, por lo que también hacen cambiar los modos en que las miradas operan en el espacio urbano. Tomemos, por ejemplo, el asesinato de George Floyd por parte de la policía de Minneapolis en los Estados Unidos el 25 de mayo de 2020⁷⁰. Este evento, desató protestas alrededor del mundo y reactivó la consigna *#BlackLivesMatter*. Los efectos de este evento sociológico se vivieron de manera continua al interior de ese país y a nivel transnacional. Me detendré brevemente en la forma en que también reajustó el mercado de circulación de imágenes publicitarias.

Las protestas localizadas en Estados Unidos podrían ser entendidas como rituales de interacción eficaces, si seguimos a Collins (2009), que recrearon símbolos de pertenencia de grupo e infundieron Energía Emocional en sus participantes. Desde esta perspectiva, las protestas tuvieron un foco de atención coincidente (asesinato de George Floyd) y un estado emocional compartido (rabia/dolor) que funciona como un estímulo emocional transitorio. El asesinato de George Floyd no fue el único, ni el primero perpetrado por la policía de Estados Unidos a un ciudadano afroamericano, sin embargo, se emblemizó ese evento sociológico para producir una interacción sostenida que permitiera expresar las demandas de grupo y conseguir procesos de identificación.

Esta perspectiva organicista de las emociones de Collins (1975), deja de lado lo que Hochschild llamaría, las reglas del sentimiento y el trabajo emocional (Hochschild, 2008: 133): la experiencia emocional interna de los participantes de la protesta es inverificable. Siguiendo a Hochschild (2008) no se trataría de un contagio de Energía Emocional, sino más bien de la instauración de un modelo moral de acción individual y colectiva que organiza una regla

⁷⁰ El asesinato de Floyd por parte del oficial Derek Chauvin fue grabado por transeúntes y posteada en redes sociales, donde obtuvo una amplia circulación en pocas horas. George Floyd fue detenido tras intentar comprar algo con un billete falso de 20 dólares. Para detenerlo, Chauvin lo esposó, lo acostó boca abajo contra en pavimento con ayuda de otros agentes (Thomas Lane y J. Alexander Kueng) y presionó su cuello con la rodilla por 8 minutos y 46 segundos. La frase de Floyd, mientras agonizaba, se repetiría en los carteles de las protestas en Estados Unidos y alrededor del mundo: “I can't breathe” (no puedo respirar).

emocional: un parámetro, un “deberíamos estar enojados por esto” que estimula también la adhesión del grupo.

Las protestas por la muerte de Floyd se proyectaron hasta espacios como Madrid desatando manifestaciones en el espacio público que aprovecharon la conversación suscitada para poner de relieve sus propias demandas sobre el racismo institucional con las personas no blancas españolas y migradas (CIE’s, detenciones por perfil racial, redadas racistas, racismo institucional, obstaculización de los procedimientos de regularización de situación migratoria, explotación laboral, etc.). Esta expansión proyectó también las pautas de moralidad relevadas por las protestas al poner el racismo en el centro de la discusión pública. Todo esto, logró que esa interacción cara a cara en Minneapolis redundara en el cuestionamiento de marcas publicitarias que circulan por Madrid.

El 17 de junio de 2020, una de las imágenes publicitarias con más estabilidad en la historia de Estados Unidos –la marca *Aunt Jemima* de la compañía Quaker Oats, creada a partir del estereotipo de *mammy* asociado a mujeres negras mayores que realizan labores domésticas en las casas de la población blanca– fue directamente retirada del mercado estadounidense. Otras marcas alrededor del mundo le siguieron como las marcas *Beso de negra* de Nestlé y *Blanquita* del producto *Límpido* en la compañía Clorox que circularon por décadas en los imaginarios colombianos.



Fotografía 22. Empaque de "Beso de negra".

Fuente: Market Rappi en forbes.co.



Fotografía 23. Envase de Clorox.

Fuente: Clorox en forbes.co.

La marca española *Los conguitos* está en el centro de un debate público sobre la relevancia de la publicidad en la lucha contra el racismo histórico luego de que se hiciera una reclamación vía *Change.org* para que fuera retirada del mercado también⁷¹. Por supuesto, existe el movimiento en su defensa.



Figura 17. Paquete de chocolates Conguito.

Fuente: Amazon.es

⁷¹ La petición puede ser revisada en el siguiente enlace: <https://www.change.org/p/lacasa-stop-using-racist-chocolate-brand-conguitos>



Figura 18. Captura del video publicitario de Conguitos.

Fuente: canal de YouTube *forestman*, 24 de abril de 2008.

Las empresas comerciales quieren generar –y generan– conversación. Circulan en las calles, no solo en forma de vallas publicitarias, sino de recursos para el marcaje racial. También comportan una dimensión espacial que transfiere las marcas de los grupos sociales racializados a los espacios que habitan. En la publicidad de los Conguitos, por ejemplo, se asocia la negritud con la tropicalidad, ubicándola en espacios ajenos al europeo. Esta representación, niega a Europa como espacio diaspórico. Los marcajes raciales de la publicidad hacen parte de una amplia genealogía de imágenes estereotipadas sobre los otros racializados en España y en América. Las imágenes que circulan sobre esos “otros” no blancos les asocian con la desnudez, la suciedad y el servicio, al tiempo que juegan con el deseo blanco de consumir al otro. El recurso retórico de la negritud para los productos de color oscuro como el café o el chocolate, son, como hemos visto, una estrategia publicitaria sistemática.



Figura 19. Empaque de café “Los negritos”.

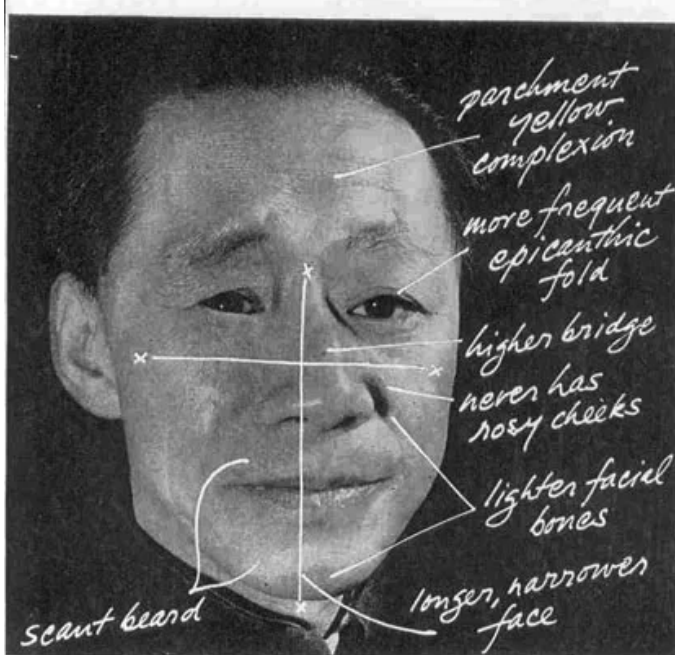
Fuente: página web *Patentes y Marcas*, 26 de junio de 2021.

Existe entonces un vínculo entre el contenido representacional, las condiciones de circulación de las imágenes y la experiencia de racialización en el espacio urbano de las personas entrevistadas. Las imágenes son artefactos de confirmación y entrenamiento de la percepción visual. Como objetos: 1. “las imágenes no nos convencen de internalizar significados raciales inmersos en ellas. Lo que hacen es confirmar los significados para los que los discursos y estructuras de nuestra sociedad nos han predispuerto” (Berger, 2005: 1. Traducción propia); y 2. hacen parte de la red heterogénea de elementos que ejercitan nuestra percepción visual del mundo, interviniendo en la constitución de aquello que somos capaces de “ver”.

Obasogie (2014), en su libro “Blinded by Sight”, analiza el artículo de 1941 de la revista *Life* titulado “How To Tell Japs From The Chinese” –“Cómo diferenciar japoneses de chinos” –. Después del ataque de Pearl Harbor se presentaron múltiples agresiones de estadounidenses a cuerpos leídos como japoneses, pero que en realidad eran población chino-americana, en su mayoría. Ante eso, el editor de la revista decide enseñar a su audiencia, a través de una serie de fotos, cómo diferenciar chinos de japoneses a partir de señales visuales.

HOW TO TELL JAPS FROM THE CHINESE

ANGRY CITIZENS VICTIMIZE ALLIES WITH EMOTIONAL OUTBURST AT ENEMY



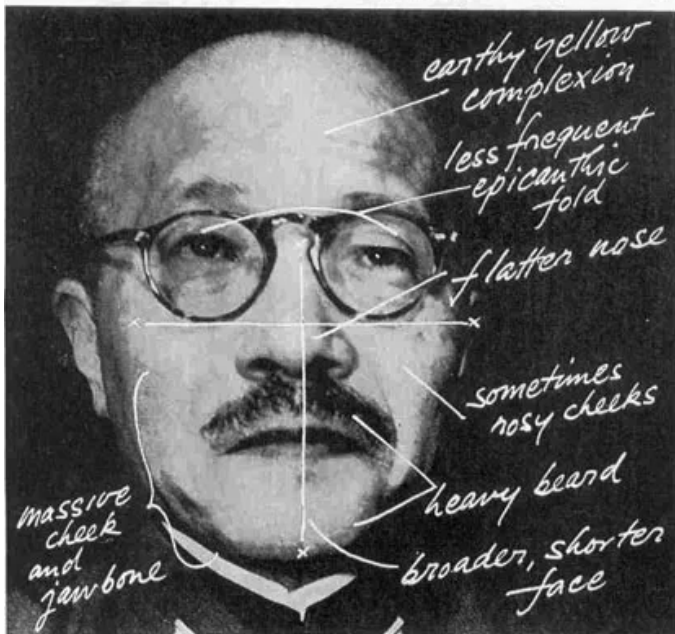
Chinese public servant, Ong Wen-hao, is representative of North Chinese anthropological group with long, fine-boned face and scant beard. Epicanthic fold of skin above eyelid is found in 85% of Chinese. Southern Chinese have round,

broad faces, not as massively boned as the Japanese. Except that their skin is darker, this description fits Filipinos who are often mistaken for Japs. Chinese sometimes pass for Europeans; but Japs more often approach Western types.

In the first discharge of emotions touched off by the Japanese assaults on their nation, U. S. citizens have been demonstrating a distressing ignorance on the delicate question of how to tell a Chinese from a Jap. Innocent victims in cities all over the country are many of the 75,000 U. S. Chinese, whose homeland is our staunch ally. So serious were the consequences threatened, that the Chinese consulates last week prepared to tag their nationals with identification buttons. To dispel some of this confusion, LIFE here adduces a rule-of-thumb from the anthropometric conformations that distinguish friendly Chinese from enemy alien Japs.

To physical anthropologists, devoted debunkers of race myths, the difference between Chinese and Japs is measurable in millimeters. Both are related to the Eskimo and North American Indian. The modern Jap is the descendant of Mongoloids who invaded the Japanese archipelago back in the mists of prehistory, and of the native aborigines who possessed the islands before them. Physical anthropology, in consequence, finds Japs and Chinese as closely related as Germans and English. It can, however, set apart the special types of each national group.

The typical Northern Chinese, represented by Ong Wen-hao, Chungking's Minister of Economic Affairs (left, above), is relatively tall and slenderly built. His complexion is parchment yellow, his face long and delicately boned, his nose more finely bridged. Representative of the Japanese people as a whole is Premier and General Hideki Tojo (left, below), who betrays aboriginal antecedents in a squat, long-torsoed build, a broader, more massively boned head and face, flat, often pug, nose, yellow-ocher skin and heavier beard. From this average type, aristocratic Japs, who claim kinship to the Imperial Household, diverge sharply. They are proud to approximate the patrician lines of the Northern Chinese.



Japanese warrior, General Hideki Tojo, current Premier, is a Sonurai, closer to type of humble Jap than highbred relatives of Imperial Household. Typical are his heavy beard, massive cheek and jaw bone. Peasant Jap is squat Mongo-

loid, with flat, blob nose. An often sounder clue is facial expression, shaped by cultural, not anthropological, factors. Chinese wear rational calm of tolerant realists. Japs, like General Tojo, show humorless intensity of ruthless mystics.



Chinese journalist, Joe Chiang, found it necessary to advertise his nationality to gain admittance to White House press conference. Under Immigration Act of 1924, Japs and Chinese, as members of the "yellow race," are barred from immigration and naturalization.

CONTINUED ON NEXT PAGE 81

Figura 20. Artículo "How To Tell Japs From The Chinese" de la revista Life (1941).

Fuente: anthropology.net

Con ese solo el ejemplo, Obasogie (2014) no solo reafirma la tesis de que grupos raciales son contruidos a partir de un proceso de asignación de significados a ciertos cuerpos, sino también y sobre todo que diferentes fuerzas sociales (como el fotoperiodismo) nos enseñan “cómo distinguir visualmente los cuerpos humanos de tal manera que comprobemos esas tipologías y tendencias” (2014: 14. Traducción propia). Así, las imágenes son artefactos de constitución y confirmación de marcas raciales y, al tiempo, son redes de aparatos de entrenamiento visual. Martin A. Berger asegura que “en vez de vendernos sistemas raciales que aún no poseemos, el campo visual confirma poderosamente las creencias interiorizadas previamente” (Berger, 2005: 1. Traducción propia).

Artefactos de visualización de la cultura popular, como la publicidad comercial, la prensa y los programas de televisión son las formas sociales de constitución de la raza como elemento socialmente “visible” y obvio en la interacción cotidiana (Obasogie, 2014). Las imágenes, los videos, las canciones circulan por la ciudad en forma de memorias e informan las prácticas de mirar. En Madrid, por ejemplo, las personas entrevistadas para esta investigación que se autoidentifican como latinas, aseguran que las “miran como panchitos” (Mujer andina/latina. 55 años. Vocera). *Panchitos* es un apelativo despectivo reservado en España para las personas latinoamericanas.

Lo de los panchitos viene de un programa de televisión. Es un programa que se llama Aida, me parece, una cosa así. Salía un personaje que era un gigante, que *en realidad el tipo es español, pero como tiene cara de peruano* pues... y el personaje parece ser que... bueno entre otros apodos que tenía le decían el panchito y otro apodo que también tenía me parece que el Machupichu. No sé porque al personaje se le puso este apodo, por un guionista lumbrera, sabes. Por lo que fuera. Sí, tiene una cara redondita, yo que sé. La verdad que yo no sabría que preguntarle al guionista. Yo solo sé que viene de este programa y empezó a circular por la calle (Hombre latino. 39 años. Vocero).

En el programa de televisión Aída, “Machupichu” era un personaje –un camarero ecuatoriano– que reproducía la imaginación colectiva de las señas visuales de la andinidad y recibía agresiones racistas por parte de su jefe. El carácter construido de la idea de una “cara andina” o una “cara española” objetiva queda desvelado en el hecho de que el actor que hacía de Panchito era de origen español y japonés. Aun así, artificios mediáticos como este entrenan la mirada, a través de la confirmación de las prácticas de visualización colectivas para que parezca natural la acción de identificar “marcas raciales” como demostraciones evidentes de la pertenencia a un

grupo, proveyendo “un punto de referencia común para la comprensión pública de la raza” (Obasogie, 2014: 76. Traducción propia). Tal como lo aseguró Avtar Brah,

la imagen visual también produce poder, de ahí la importancia de comprender los desplazamientos de poder en las tecnologías de la vista —artes visuales como la pintura y escultura, la práctica cinematográfica o danza, y los efectos visuales de las tecnologías de la comunicación (2004: 133).

Como artefactos que intervienen en los procesos de socialización de la experiencia visual de la raza, las imágenes de circulación masiva se presentan como objetos intervinientes en el intercambio de miradas en el espacio público y en la interpretación que hacemos del mismo. Esta afirmación va mucho más allá de la del constructivismo social que muestra que la raza no refleja ninguna frontera natural ni biológica. Berger (2005) y Obasogie (2014) sugieren que las señales que han venido a marcar fronteras raciales visualmente no son autoevidentes como se cree, sino que están “constituidas” por marcos culturales y prácticas sociales e institucionales que no han sido estudiadas desde el constructivismo social.

Había que empezar a cambiar porque la gente te ve como el de afuera. La gente te ve como el raro, el extraño que va a la mezquita. Pero la gente joven ha empezado a ser más activa, a participar más en cuestiones, en programas y tal; entonces claro, creas o no los vecinos sobre todo la gente mayor tiene curiosidad. Y eso cambia mucho la imagen de... la imagen de nosotros (Hombre musulmán. 26 años. Vocero).

La centralidad de la mirada en la experiencia de las personas no blancas de los sectores populares en Madrid es tal, que muchos de los esfuerzos individuales y de las organizaciones antirracistas tienen como objetivo “cambiar la mirada recibida, cambiar la imagen” (Mujer indígena/andina/latina. 42 años. Habitante común). Donna Haraway reafirma la idea de que “nuestros ojos no ven naturalmente la diferencia, sino que únicamente absorben los efectos de la diferencia” (citada en Obasogie, 2014: 33. Traducción propia). Si la mirada absorbe los efectos de la diferencia, entonces la interpretación de la mirada también comporta expectativas derivadas de esos mismos efectos de diferenciación.

Para cerrar este capítulo dos conclusiones pueden ser extraídas. La primera es que cuando se trata de comprender la producción y circulación de las imágenes estereotipadas sobre cuerpos y grupos sociales no blancos es necesario alterar el lugar que se otorga a las declaraciones

estrictamente representacionales como las imágenes en los medios de comunicación o los titulares de prensa. Reificar su responsabilidad en la construcción de un sentido común sobre los cuerpos no blancos es un error que genera puntos ciegos acerca de la forma en que se figuran los marcajes raciales en la interacción cotidiana. Entre otras cosas porque esa reificación anula el lugar de ciertas situaciones sociales que escapan a la representatividad discursiva de la prensa, los discursos políticos o la propaganda comercial, por ejemplo.

Las interacciones cotidianas que, de acuerdo con el estudio de Obasogie (2014), constituyen la habilidad de “ver” la raza refieren a la socialización temprana durante la infancia y la adolescencia conducida por amigos y familiares; el refuerzo de las claves visuales que reconstruyen diferencias raciales a través de sentidos como el olfato y el oído; mecanismos espaciales; *trabajo de frontera*, realizado a través del marcaje de relaciones sexo-afectivas interraciales; y el monitoreo o patrullaje de esas fronteras o límites por parte de personas desconocidas que no son ni familiares ni amigos: los extraños en la calle reconstituyen y reafirman la significancia visual de la raza para la interacción cotidiana. La propia experiencia biográfica, los relatos de experiencias vicarias del grupo de referencia, la exposición a discursos políticos e imágenes publicitarias de circulación masiva enmarcan tanto las formas que adopta la mirada, como los modos en que la mirada “blanca” es experimentada, interpretada y respondida.

Es claro que todo lo expuesto en este capítulo tiene dimensiones contraintuitivas, por lo que se refiere al sentido común sobre la raza que afirma algo como lo siguiente: “independientemente de si atribuimos o no significado a las categorías raciales (y a menudo lo hacemos), creemos que son evidentemente conocidas y definidas por lo que se ve” (Obasogie, 2014: 80. Traducción propia). Lo cierto es que aquello que vemos, como cualquier otro sentido, es entrenado social y culturalmente. Nuestras formas de ver están constituidas no solo por una especie de ideología ocularcéntrica que construye metáforas, conceptos, modos de entender el mundo, plenamente visuales (Obasogie, 2014), sino también por el cúmulo de imágenes de circulación masiva que enmarcan nuestras prácticas de visualización, nuestras miradas.

Interludio cuarto. El festival internacional de música del Caribe

Cartagena. 31 de enero de 2021. En una tienda del barrio Nariño hay una conversación intergeneracional entre tres hombres mayores y dos adolescentes que están de pie frente a la tienda. Son las 3 de la tarde y están tomándose una cerveza mientras yo le pido al tendero que me cambie el valor total de un billete por monedas. El procedimiento se demora lo suficiente para permitirme escuchar sin ser notada la conversación que mantienen estos cinco hombres.

“Ahí era que yo me sentía parte del Caribe, de las islas, por allá”

“¡Y de África”!

“Es que esta es la música plena, la música de nosotros”.

“¿Pero esa vaina qué era gratis que se llenaba tanto de gente?”

- “Había conciertos gratis y otros que costaban 50 pesos”

Los adolescentes escuchan extasiados. Es domingo y, como es costumbre en la ciudad, el barrio está lleno de música africana. Sus voces se enmascaran con el *Akien special* del cantante nigeriano Prince Nico Mbarga. Gritando para poder escucharse en medio de la potencia sonora de los *soundsystem* de Cartagena, los *picós*, hablaban del Festival Internacional de Música del Caribe: un evento paradigmático para el ambiente sensorial de Cartagena sobre el que las personas de mi generación llevamos toda la vida escuchando. Probablemente no era la primera vez que ellos escuchaban la historia. Nuestras madres y nuestros padres nacidos en los 60 hablan del Festival continuamente, con la misma nostalgia que estos tres hombres mayores.

La primera vez que se realizó fue en 1982 como reconocimiento del gusto encarnado de la ciudad por la música caribeña y africana, y en respuesta a la precarización de las músicas populares y obreras. Los hombres seguían conversando. Por el Festival se trasnochaba, se usaba “la mejor pinta” y el mejor peinado. Ahí conocieron a sus mejores amigos y empezaron la relación con sus parejas actuales: “ustedes ya eso no lo vieron porque aquí los blanquitos se ofendieron por tanta música negra y de tanto negro contento”. Los adolescentes hacían bromas: “me imagina al Pacho *faja’o* bailándole a las *pelaitas*”. Reían. El barrio estaba lleno de la gente que suele venir de visita todos los domingos, gente de otros barrios, del palenque y de otros pueblos. Gente en la calle tomando cervezas y yendo de un lado a otro. En mi camino de salida del barrio conté seis *picós* encendidos.

Cuando terminé el trabajo de campo de ese día, fui a casa a preguntar una vez más a mi padre por sus historias del Festival: “eso sí era sabroso”, me dijo. También leí el texto de Frank Patiño y

Jairo del Río (2015) en que recuentan la historia del evento ayudándose de titulares de periódico de la época.

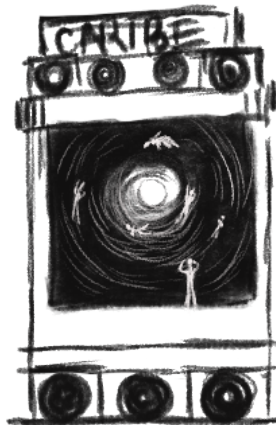
“Un gran motivo de turismo internacional constituirá la celebración aquí, durante el mes de marzo del primer Festival de Música del Caribe. El señor Jaime Vélez Piñeres, organizador del mismo, en compañía del director ejecutivo Paco de Onís han asegurado la llegada a Cartagena del ballet folclórico nacional de República Dominicana... el propósito primordial de este encuentro caribeño es el de establecer lazos de hermandad, intercambio cultural y la fundación en Cartagena de una escuela de música sobre ritmos autóctonos”.
“Imborrable será el Festival de Música del Caribe”.

“Un espectáculo sin precedentes”.

“Hay gente ofendida porque Colombia también es Caribe”.

“La música que ha traspasado las barreras del lenguaje y del tiempo, siendo del sector del Caribe una gran nación de gente alegre y descomplicada”.

El festival estuvo en el ojo de la disputa sensorial y racial de ciudad hasta 1989, año de mi nacimiento. Desde entonces empezó a hacerse decadente. Pero mientras estuvo, consolidó la circulación en la ciudad de las músicas negras caribeñas y africanas, permitió a las clases medias y a las élites acceder a las músicas populares de la ciudad sin entenderlas. Pero, sobre todo, dejó historias que describen una Cartagena diaspórica que pasa el calor del domingo escuchando música africana y caribeña un domingo a mediodía en el barrio.



CAPÍTULO V. Sonidos. fronteras raciales, criminalización y primitivización

Estamos rodeados y hechos de sonidos. Nuestro cuerpo los produce de manera permanente en el interior y en diálogo con lo que queda afuera. Esto lo comprobó el músico y compositor John Cage cuando, en su búsqueda de un lugar en el mundo donde no existiera ningún sonido, visitó la cámara anecoide de Harvard dentro de la cual existe una zona que absorbe cualquier emisión sonora. Al salir de allí, Cage le informó al ingeniero que le ayudó que había escuchado un sonido grave y un sonido agudo. El sonido agudo, dijo el ingeniero, era su sistema nervioso en funcionamiento y el sonido grave eran sus venas circulando. “No existe el silencio”, concluyó Cage (Cox, 2009. Traducción propia).

Dicha conclusión no quiere decir, en ninguna medida, que conscientemente podamos identificar cada sonido que percibimos, y tampoco que podamos percibir todos los sonidos que nos componen o que nos rodean. Esa percepción depende de capacidades fisiológicas, condiciones materiales y sistemas relacionales de construcción de significados (Kim y Rowland, 2005). Dicho de otra manera, la experiencia de audición depende de aquello que los estudios sociales de la tecnología llamarían *sistemas sociotécnicos* (Hughes, 1983) o *configuración social de la tecnología* (Pinch y Bijker, 2012): ensamblajes de lo técnico (objetos, artefactos, etc.) con las relaciones sociales, los lugares y los cuerpos, que construyen la configuración dialéctica de lo material y lo social.

En este capítulo se presentan los casos del juego ecuavoley y la dupla picó/champeta como paisajes sonoros urbanos que conflictúan y resisten los esquemas sonoros blancos, además de intervenir en la construcción de relatos identitarios diaspóricos. Analizar ambos casos supuso volver a distintos objetos como parte importante en la configuración racial de lugares de la ciudad: redes, amplificadores de sonido, mierda. Como instancias semiótico-materiales flexibles, abiertas, con límites fluidos en arreglo a las relaciones sociales en las que participan (Winance, 2019; Latour, 1993), los objetos que producen sonido (instrumentos deportivos o reproductores musicales) y aquellos que lo regulan (leyes, códigos o, como veremos más adelante, basura o mierda) están insertos de manera profunda dentro de redes más amplias en las que convergen elementos simbólicos, cuerpos, grupos sociales, marcos discursivos. Explorar sus claves raciales es un ejercicio apenas necesario y pendiente.

A pesar de la presencia permanente de los sonidos en nuestra experiencia de los lugares, gran parte de los estudios sobre racialización del espacio urbano contienen un sesgo ocularcentrista

(Puig de la Bellacasa, 2009; Haraway, 1995) que desplaza la importancia de experiencias sensoriales como la audición o el tacto en la construcción y reproducción del sistema racial en las ciudades contemporáneas. Pero, como hemos visto en los capítulos anteriores, en las ciudades de hoy, los significados raciales que se construyen acerca de los lugares, los cuerpos y los grupos sociales están íntimamente ligados a una jerarquización sensorial de la experiencia.

El objetivo principal de este capítulo es revisitar la relación entre la construcción racial de cuerpos/lugares, los artefactos que producen, reproducen y regulan el sonido y los procesos simbólicos de ordenamiento de la experiencia sensorial en sectores populares de Cartagena (Colombia) y Madrid (España). Específicamente, se concentra en el papel que juegan en dicha relación, los paisajes sonoros del ecuavoley en comunidades andinas en Madrid y de la dupla picó/champeta en comunidades negras en Cartagena.

La población latinoamericana en España aumentó en la primera década de los 2000 como respuesta al boom inmobiliario y a la consolidación del estado de bienestar (Muñoz y Antón, 2010; Alemán Bracho y Soriano Miras, 2014). Específicamente la población proveniente de países andinos como Ecuador modificó y consolidó el paisaje sonoro de los parques en los barrios periféricos de Madrid, acogiendo prácticas colectivas de ocio como el deporte nacional ecuavoley –una modalidad de voleibol creada en Ecuador y practicada en la actualidad como un deporte característico de los barrios periféricos en Madrid–. Por su parte, Cartagena recibió una migración interna de población proveniente de San Basilio de Palenque, en la década de los 60, en los barrios populares que marcó el nacimiento de nuevos ambientes sonoros en la ciudad.

Este capítulo constituye un intento de concretar en los estudios sobre racialización el *oír* de la sociología de los sonidos (Pérez-Colman, 2015), esto es, se concentra en escuchar, analizar, comprender la forma como colectivamente escuchamos. La aplicación de estos marcos conceptuales condujo una conclusión preliminar: la disputa sensorial alrededor de los sonidos en estas ciudades es una manifestación medular de la racialización del espacio urbano, como sistema y como experiencia⁷².

⁷² *Disclaimer*. El conjunto de la información que sirve de base para el desarrollo de esta parte de la tesis puede ser considerada una muestra de los que Schafer ([1977] 1993), en su ecología acústica, llamaría esquizofonia, es decir, una ruptura múltiple en el caso del oído sociológico aquí planteado, entre la fuente original de los sonidos y su grabación para reproducción (1994: 90). Esta ruptura esquizofónica, sin la cual no pudiera haber registrado los sonidos para esta investigación, se vuelve a romper, como en una doble herida, debido a la necesidad e imposibilidad de reproducir sonidos a partir de la palabra escrita. Esto reflejará una inevitable grieta mucho más explícita entre el objeto de estudio y este texto: lo que a su vez dejará sentada la dificultad de captar sonidos (acentos, música, susurros, gritos, etc.) en palabras e imágenes (Boynton et al., 2016). Los sonidos son tanto materiales como efímeros y la experiencia

5.1. Paisaje sonoro de espacios urbanos diaspóricos

Retomando a Ahmed (2007), un espacio blanco es un espacio que está distribuido física y simbólicamente para que los cuerpos blancos se sientan cómodos. Esta comodidad, como intentaré mostrar más adelante, entre otras cosas se consigue con la reproducción de sonidos familiares y la regulación o eliminación formal e informal de los no familiares, de tal suerte que se pueda evitar la interrupción de la blanquitud establecida. Esto ubica a los cuerpos no blancos –y, por tanto, a los sonidos de su corporalidad, sus artefactos y prácticas– como *cuerpos fuera de lugar* (McDowell, 1999). Cuando la geógrafa británica Linda McDowell propuso la categoría “cuerpos fuera de lugar” (1999), conceptualizó el cuerpo mismo como un lugar que ocupaba el espacio y que, de acuerdo con los lineamientos y jerarquías sociales que lo configurasen, iban a tener una experiencia social e íntima de desubicación, de incomodidad e inseguridad. A esa experiencia le llamó hallarse fuera de lugar. Esta experiencia afectiva se configura de la mano de prácticas formales e informales, así como artefactos reguladores que intentan reproducir la blanquitud ideal de espacios histórica o tempranamente diaspóricos.

La racialización es también una experiencia de escucha. Los espacios blancos constituyen y son constituidos por modelos sensoriales que tienen paisajes sonoros asociados a la representación misma de la blanquitud; aquello que se considera ruido o desorden delimita el afuera racial y queda vinculado a los cuerpos no blancos. Wendy Moore (2007 citado en Brunsma et al., 2020) asegura que tanto la institución como la organización y las prácticas constituyen un *espacio blanco*. Habitar un espacio blanco como un cuerpo fuera de lugar es también y, sobre todo, una experiencia de tensión entre esquemas sensoriales y de construcción de significados diferentes y jerarquizados. Pero, ¿y la diaporización de los espacios blancos?; ¿y el blanqueamiento de los espacios diaspóricos?

Como ya se discutió ampliamente en el capítulo I, los barrios populares de Cartagena y Madrid son espacios diaspóricos (Brah, 2011). En estos espacios coexisten diferentes comunidades sensoriales, grupos sociales que “comparten formas comunes de usar los sentidos y dar sentido a las sensaciones (Vannini *et al.*, 2012: 7 citado en Sabido Ramos, 2020: 6). De acuerdo con Classen (1997) las sociedades tienen significados y valores sensoriales que construyen sentidos sobre el

de su audición existe sólo en el momento de la audición. Quizá la herida esquizonófica propia de este trabajo pueda aliviarse al recordar que “despite the ink-stained hands of our ancestors and the carpal-tunnel syndrome of our contemporaries, for the ancient grammarians it was very clear that the essential matter of words was sound” (Cornish, 2016: 1015).

ruido, el silencio, lo bueno o lo malo, lo placentero, lo divertido, lo aburrido y que, de alguna manera pueden traducirse a una determinada visión del mundo. Estas comunidades, así como sus órdenes sensoriales, están racializadas. El modelo sensorial occidental y blanco funciona como modelo hegemónico en ambas ciudades, por lo que proporciona "...el paradigma perceptual básico a ser seguido o resistido. (Classen, 1997: 402).

Gracias a esa jerarquización, el mundo de la vida en una ciudad está atravesado por un cúmulo de diferencias raciales naturalizadas que son (re)construidas dinámicamente en la interacción sensorial cotidiana, al tiempo que funcionan como un marco significativo para esa misma interacción. Como elemento central en la experiencia del mundo (Boynton *et al.*, 2016: 1002) –y, por tanto, en la experiencia racializada de la ciudad– los sonidos tienen un carácter relacional que compromete su percepción y significación.

Entre las máquinas (buses, metro, construcciones, amplificadores de sonido, señales de tránsito), la naturaleza (lluvia, viento, el crepitar de las hojas que pisa la gente, etc.) y los cuerpos, se distinguen sonidos cuyos sentidos sociales intervienen en el proceso de diferenciación en clave racial. La ciudad no suena igual para todos sus habitantes. Para una mujer latina en Madrid que siente miedo al ver en la pared un símbolo nazi, por ejemplo, los sonidos típicos de la ciudad se mezclan con el sonido de su propia respiración agitada.

Cada vez que llego a esa parada de bus, la de Oporto, puedo escuchar que estoy respirando más fuerte y más rápido. Es que esa parada me da miedo... apenas veo las pintas nazis puedo escucharme respirar más fuerte (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

La existencia material de ese sonido y su percepción fundan una experiencia diferenciada de la ciudad en arreglo a la posición racial que se ocupa en un determinado sistema de relaciones. Ese sonido se trama con un artefacto específico, la esvástica; pero también con un lugar específico, la parada del bus del barrio que se habita.

Es así que el paisaje sonoro debe ser entendido como un concepto fenomenológico, afectivo y sociotécnico. Esto último se entiende aquí como la imbricación profunda entre artefactos (físico-técnicos, organizativos, científicos, legislativos, económicos) con componentes tradicionalmente entendidos como "más sociales", esto es, grupos humanos y relaciones sociales. En conjunto, las dimensiones sensorial, emocional, material, relacional y simbólica hacen parte de lo que entendemos por paisaje sonoro. Schafer propuso el concepto *soundscape* –traducido aquí como

paisaje sonoro— en los 60 para descentrar la vista como eje de la exploración del mundo. Para este autor el mundo contiene tanto estímulos auditivos como visuales. Pero nuestros cuerpos hacen parte del mundo que percibimos y que perciben los otros, por lo que se hace necesario entender el paisaje sonoro como el sonido total de un lugar. En su dimensión material incluye “los sonidos humanos, pero no está limitado a ellos” (Kay 2016: 1002-1003. Traducción propia). Como asegura Allison Cornish en “Word and Blood: Suicide and the Sound of the Soul” (2016), la materialidad de los sonidos surge de las acciones que lo producen, por lo que puedo decir que el paisaje sonoro en sí mismo, su materialidad, surge de acciones y relaciones situadas en sistemas sociotécnicos. Por lo anterior, en su dimensión relacional, el sonido total de un lugar también envuelve la experiencia de audición (la situación y el lugar social de la escucha) y los procesos colectivos de construcción de significados sobre los sonidos. De este modo, para analizar un paisaje sonoro, es necesario definirlo incluyendo no solo los objetos, cuerpos, actividades o procesos que producen o reproducen sonidos en una situación determinada, sino también los hábitos, prácticas, discursos, significados que las configuran. Los estudios históricos del sonido llaman a la combinación de estas dos dimensiones *aurality* (Boynton *et al.*, 2016: 998).

A pesar de que el concepto de Schafer descubre la importancia de lo sonoro en analogía a lo visual, paisaje sonoro es definido aquí como una experiencia multisensorial porque “los sentidos primero interactúan entre sí antes de darnos acceso al mundo” (Howes y Classen, 1991: 4. Traducción propia). Así, estudiar los sonidos en clave racial no se trata de oponer el oído a visión, sino de reconvertir lo que entendemos por oír/escuchar, reconocer su importancia perceptiva, cultural, social y política. Oír está atravesado y atraviesa la experiencia de ver, tocar, oler, sentir, autoperibirse, moverse y es, en sí misma, una experiencia afectiva. Como parte de la experiencia, nos ubica en las relaciones sociales, indica pautas de pertenencia y diferenciación de los otros, ideales de comportamiento y, en definitiva, informa la acción.

5.2. Las formas de la voz

En el sistema comparativo de clasificación vocal occidental que distribuye las voces en femeninas y masculinas, existe una identificación no formal pero mayoritaria que distingue la “voz de negra”

de las demás voces. Se trata de la contralto⁷³, el tipo con la amplitud de registro más grave dentro de las voces etiquetadas como femeninas. Es una voz difícil de encontrar, que dentro de contextos musicales se ha convertido en el estereotipo de la voz de las cantantes negras. Este estereotipo ha circulado también por contextos no expertos; y experiencias de escucha del blues, el jazz o el bolero han habilitado la naturalización (léase biologización) de ciertos timbres y acentos como intrínsecos a los cuerpos negros. Más allá de la relación entre estos géneros musicales y la historia de la resistencia negra, baste este ejemplo para postular o, cuando menos, intuir la profunda articulación entre las formas de escucha occidentales y las categorías raciales. Me limitaré aquí a pensar la voz en su forma más ordinaria, la que es parte del paisaje sonoro de las ciudades y es un elemento interviniente en la experiencia racializada de esos espacios.

¿Cuál es el lugar de las voces en la configuración del espacio urbano? Para responder esta cuestión es necesario comprender esa subcategoría del sonido (Cornish, 2016: 1016) como “un mecanismo de extensión corporal que delimita pertenencias y exclusiones, al tiempo que jerarquiza en términos de reconocimiento y autoridad” (Blanco Fuente, 2020: 38), contribuyendo con esto a la articulación del sentido social. La voz es también un punto de articulación, de amalgama entre el cuerpo y el espacio: cuerpos emiten voces que luego recorren el aire y tocan otros cuerpos, otros objetos, otras voces.

5.2.1. Acentos

En los barrios populares de Cartagena, las voces de las conversaciones, los llamados y los pregones tienden a manejar altos decibeles para evitar el enmascaramiento producto de sistemas musicales de amplificación. El pregón de los vendedores y las vendedoras ambulantes se presenta como un sonido de señal que, además, podría, guardando las proporciones, funcionar como un sonido exclusivo y recurrente de estos barrios, una marca de sonido popular:

“Hay plátano, hay platanito, hay yuca a mil el kilo, hay aguacate”. Los vendedores de frutas y tubérculos en Nariño son hombres negros que empujan una carretilla de cuatro ruedas, abierta, con un techo y un megáfono por el que ofertan los productos (Diario de campo, 28 de noviembre de 2020).

⁷³ La voz contralto se subclasifica en contralto dramática y contralto cómica.

En Madrid las voces están aparentemente más calladas. En los barrios populares, salvo alguna conversación que se escuche en un particular volumen alto, el paso de un grupo de adolescentes o los sonidos vocales que atraviesan algunas casas, la voz no parece hacer parte de la superficie del paisaje sonoro de la ciudad. Pero a pesar de las diferencias en la densidad sonora⁷⁴ cotidiana, en ambas ciudades una marca racial se enfatiza en las relaciones sociales: los acentos. La circulación misma de estos acentos en las ciudades las instala como espacios diaspóricos. Los habitantes no blancos de Madrid y, específicamente, la población palenquera en Cartagena, reconocen el propio acento como una marca racial que determina el tipo de trato que recibirán: desde burlas y desautorización, hasta marcar la distribución de esos cuerpos en el espacio de la ciudad, específicamente en lo que tiene que ver con el acceso a la vivienda. Esto contó un hombre senegalés habitante del barrio Lavapiés:

yo soy negro africano. Si quiere alquilar, si llama un piso, el dueño el español, si yo hablo, como no hablo bien español vas a entender que es un extranjero y que te vas a decir, si piso vale 500 euro te va a decir 1500 o 1000 y algo, por ejemplo, para que no lo coge. (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Todo esto sugiere que existen formas de la voz que circulan por la ciudad que comportan mayor o menor agencia (Blanco Fuente, 2020), mayor o menor capacidad para realizar acciones concretas. Pero también muestra que la experiencia de escucha no es, en absoluto, espontánea (Villaverde, 2016), sino que está atravesada por procesos relacionales de construcción de sentido. Aun cuando la vista queda suspendida en una llamada telefónica, la forma de la voz casi habilita una experiencia de visualización del cuerpo del que proviene y lo ubica racialmente. Al tiempo, esa ubicación del cuerpo visualizado habilita la lectura sonora que se hace. La voz también puede reajustar la mirada en interacciones cara a cara. En su artículo *Un coro de voces: la voz como*

⁷⁴ De acuerdo con los términos de Schafer ([1977] 1993), Madrid y Cartagena se diferencian en la densidad sonora: Madrid tiene entornos de mayor transparencia, es decir de baja densidad sonora en que los nichos sonoros son fácilmente distinguibles; sería un paisaje sonoro de alta fidelidad (hi-fi) respecto de Cartagena. Esta ciudad del Caribe colombiano tiene un paisaje sonoro que podría definirse como de alta densidad sonora en que, por los foráneos, los nichos sonoros no se distinguen con facilidad, lo que crea un paisaje sonoro de baja fidelidad (low-fi). Pero es necesario reconocer que la alta o baja fidelidad de un lugar, es decir su baja o alta densidad sonora no necesariamente implica que los oyentes puedan o no reconocer diferentes nichos de sonido o identificar detalles del mismo y, en efecto, la clasificación en alta y baja densidad ya contiene –de manera intencional o no– una asignación de sentidos que pueden leerse como negativos o positivos de acuerdo con el lector. Esta clasificación en, en sí misma, una asignación de sentidos sobre los paisajes sonoros. Pero, una mirada detallada de las experiencias y elementos sonoros de ambas ciudades nos ayudará a problematizar esta clasificación.

marcador identitario, Irene Blanco Fuente refiere testimonios que muestran el efecto sonoro de ajuste a las formas de ver.

Como no soy precisamente el estereotipo que se tiene aquí de mujer mexicana que tiene que ser de determinadas características físicas, *yo en cuanto hablo me vuelvo... ¿morena?* (Susana, 4 de diciembre de 2018, Énfasis añadido) (2020: 43).

Los acentos intervienen en el proceso de racialización de los cuerpos, hacen parte del paisaje sonoro de las ciudades y vinculan la categorización extranjería con relatos identitarios diferenciales para algunos orígenes específicos como países de África, Latinoamérica y Asia. Pero su valoración depende de otras informaciones sensoriales y afectivas. Entre los acentos latinoamericanos, por ejemplo, se reconoce también una jerarquización en la cima de la cual se encuentran positivamente referenciados los acentos argentinos, uruguayos y mexicanos.

Yo te lo digo clarísimo, me pueden escuchar como [baja la voz] *panchito* [apelativo reservado en Madrid mayoritariamente para personas andinas] pero en cuanto saben que soy de México les cambia la cara directamente, ¿sabes? (Hombre latino. 39 años. Vocero).

Por su parte, en el caso de Cartagena, la migración masiva de población Palenquera en la década de los 70' estuvo marcada por un proceso continuo y cotidiano de diferenciación socioracial entre ambas poblaciones que tiene una clave sonora particular. La pérdida de la lengua y el acento palenqueros en los jóvenes estuvo atravesada por experiencias como la vergüenza y la agresión.

El proceso organizativo iniciado por la población palenquera migrada en los 80' e instalada en el barrio Nariño incluyó la resignificación de los sonidos negros y palenqueros: el uso de la lengua palenquera, las músicas africanas y del Caribe, así como sus variantes locales fueron uno de los focos centrales en las estrategias de reafirmación identitaria y la lucha por el reconocimiento de derechos en Nariño. Tal y como me lo contó uno de los participantes, la reafirmación de la identidad palenquera a través de los sonidos hacía parte de un proyecto amplio de alfabetización en el que se aprendía a leer y a escribir con la historia del pueblo negro y se reflexionaba sobre el estado de la lengua palenquera como respuesta a la pregunta: “¿por qué le puede afectar mi forma de hablar?” (Mujer palenquera. 39 años. Habitante común).

El vínculo entre los acentos y las diferentes categorías de negritud que toman lugar en los barrios populares de Cartagena, asocia las formas palenqueras de la voz con una “negritud más

negra”, como si el timbre, la cadencia y los tonos fueran reflejo del color de la piel. Esta vinculación no es casual, en EE.UU., por ejemplo, los procesos de identificación de criminales a través de sonidos también implicaban la presunción de que la voz refleja el color de la piel: “Sr. Darden: “la segunda voz que escuchó, sonaba como de un hombre negro ¿correcto?” (California v. Orenthal James Simpson 1995, citado en Baugh, 2000: 155. Traducción propia).

Lo cierto, es que aquello que se presume un vínculo fijo voz-cuerpo, está caracterizado por una amplia plasticidad: el acento palenquero en la ciudad cambia de forma en función de los contextos. La voz es construida cuidadosamente a partir de la valoración de la experiencia propia y la del grupo de referencia. Su plasticidad le permite tomar diferentes formas en arreglo a la lectura que los actores sociales hacen de la situación en clave relacional.

Existen diferencias anatómicas evidentes entre las personas que determinan su calidad vocal, pero existe también un amplio rango de variación en el que colocar la voz (Biemans, 2000). A partir de unos atributos determinados, la voz se coloca en un lugar concreto dentro de un holgado espacio de posibilidades (Blanco Fuente, 2020: 41).

Esa plasticidad cotidiana permite que las prácticas de desmarcación racial mediadas por la voz pasen desapercibidas, es decir, sean presentadas como “naturales”. En una de mis visitas a Nariño, sentada en el patio de una casa grande mientras una de mis anfitrionas lavaba platos en un recipiente de aluminio lleno de agua enjabonada y las otras me hablaban de la discriminación que sufrían por su acento palenquero, les dije alzando la voz, entre sorprendida y angustiada: “pero yo no les siento acento palenquero” (Mujer palenquera. 26 años. Habitante común). Ellas rieron casi a coro y Elizabeth, de 26 años, me respondió: “bueno, es que estamos hablando contigo, pero entre palenqueros entonces se siente el acento” (Mujer palenquera. 26 años. Habitante común).

Nina Eidsheim (2009) analiza que la relación entre el timbre de la voz y la construcción de la identidad puede ser entendida a través de la noción de *performance*. Esta misma noción, podría explicar también las prácticas de desmarcación mediadas por la voz en la población palenquera joven que habita los barrios populares de Cartagena. La naturaleza jerarquizada de las categorías raciales figura la voz, la esculpe y fija una forma para cada situación social; esto es, informa la acción. Cotidianamente se toman decisiones sobre la voz que tienen una clave racial, como en el caso de mis entrevistadas. A la voz con acento palenquero, como a otras voces con acento o timbres agudos, se le ha negado la autoridad pública y social por mucho tiempo (Blanco Fuente, 2020;

Karpf, 2006) y se les ancló a determinados oficios –como la venta ambulante– y a la pobreza. Tres décadas después del proceso colectivo de reafirmación identitaria que se condensó en la ampliación de la carta de derechos de la Constitución de 1991 en Colombia, continúa moldeándose la voz, disimulándose el acento palenquero en determinadas situaciones de interacción. Con esto queda claro que “el timbre particular adoptado por cada persona en su discurso cotidiano... ejemplifica cómo el proceso de su construcción puede pasar desapercibido” (Eidsheim, 2009: 5. Traducción propia), pero también que la experiencia colectiva de discriminación, centrada en las formas de la voz, dura en el cuerpo más allá de los logros institucionales, legales e incluso, las mejoras en la interacción cara a cara.

Pero la plasticidad de las formas de la voz también muestra otra cara del fenómeno. Más allá de anticipar agresiones, deslegitimación o burlas, el uso del acento palenquero está reservado a lugares de comunión e identificación con el grupo de referencia. Para Eidsheim (2009), siempre se ha imaginado a la voz como reveladora de información íntima y confiable sobre la identidad y, más aún, como reflejo inmanente de la forma de los cuerpos que la producen. ¿Acaso soy un cuerpo negro con voz de negra? Las entrevistas que realicé en Madrid fueron, en su mayoría, telefónicas. Entrevisté únicamente a personas no blancas, situadas en diferentes puntos del espectro que queda fuera de los límites de la blanquitud. Lo sé porque me lo contaron. Por nuestra conversación, esas personas también podían saber que yo no soy blanca. Pero nunca imaginaron que fuera negra. Lo sé también por lo que me dijeron: “tú sabes que lo negro se ve feo” o “los negros de Latinoamérica son los dominicanos”.

5.2.2. Voces callejeras

Una forma de la voz aparece en el paisaje sonoro cotidiano para las personas no blancas que habitan Madrid es aquello que les gritan, susurran o dicen en el espacio público. “Patera, patera, Ébola, Ébola” (Hombre negro. 32 años. Habitante común), “Chúpame la polla” (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera); yo misma escuché reiteradamente de hombres blancos mayores un “¡adiós, negrita!” (Diario de campo, 14 de febrero de 2020) susurrado en variadas ocasiones mientras paseaba por los barrios de Madrid. Para una persona no blanca esto también hace parte del sonido de la ciudad. Una aproximación más detenida a la materialidad sonora de esas voces me llevó a incluir en el análisis de la experiencia de audición de la ciudad, elementos de la modulación

y otros sonidos no lingüísticos. Eli, una mujer andina que entrevisté telefónicamente en Madrid, me contó lo siguiente:

a ver yo recuerdo que... una de las cosas que más recuerdo, fue muy chocante, íbamos a cenar con mis hijos, yo recuerdo que algo faltó de comprar, creo que era el 23 o el 24 [de diciembre] y nos cruzamos con unas señoras mayores (...) venían en sentido contrario y *nos miraron y dijeron: estos se reproducen como ratas*. Yo digo... primero estoy incrédula de haber escuchado algo así en un día tan cristiano entre comillas, y las señoras así mayores ¿no? (Mujer andina. 55 años. Vocera).

En este punto quiero hacer un ejercicio de comparación de dos momentos de mi propio análisis. La primera lectura que hice del relato de Eli, fue eso, una lectura. Me limité a analizar la transcripción de la entrevista para incluir “estos se reproducen como ratas” como un ejemplo más de aquello que la población no blanca de Madrid tiene que escuchar a diario. Pero esa decisión tuvo, al menos, dos consecuencias: a) ignoré la materialidad sonora de la voz de Eli mientras me contaba lo que había sucedido y; b) ignoré la materialidad de la voz que Eli recuerda. En mi segunda aproximación a su relato prescindí de la transcripción y escuché directamente el archivo de audio de nuestra conversación para llevar a cabo lo que Chadwick (2021) llama escucha encarnada – *embodied listening*–. Esta segunda vez, noté que Eli tenía lo que en ese momento y después yo consideré “una voz alegre de señora mayor”. Cuenta sus historias entre risas cortas y se “pone seria” de vez en cuando. En el momento de la realización de la entrevista y después, en la escucha de la grabación, atribuí seriedad a la forma en que Eli agravaba el timbre y disminuía la velocidad de emisión de las palabras. Cuando Eli contó este episodio, no se rió; ella cambió su entonación y, al llegar a la parte en que decía “estos se reproducen como ratas”, se rió de nuevo, con una carcajada tímida, como si me hubiese contado un chiste. Luego de la risa, Eli volvió a su voz seria. Vuelta a escuchar mi conversación con Eli, podría *transcribir* esa parte de la siguiente manera:

a ver [sonido indescifrable] yo recuerdo que
[silencio]
una de las cosas que más recuerdo
[suspiro]
fue muy chocante
[suspiro]
[silencio]

Íbamos a cenar con mis hijos yo recuerdo que
algo faltó de comprar
creo que era el 23 o el 24 [rápido]

Nos cruzamos con unas señoras mayores
[silencio]
venían en sentido contrario
y
nos miraron
y
dijeron
[con susurros]
Es-tos
Se
re-pro-du-cen
como
ratas
[risas].

[corte de la risa]

Yo digo
[suspiro]

primero estoy incrédula
de haber escuchado
algo así en un día tan cristiano entre comillas,
[con más volumen]
y las señoras así mayores ¿no?⁷⁵

(Mujer andina/latina. 55 años. Vocera).

Al tratar de imitar la manera en que esas mujeres mayores le habían hablado a ella y a sus hijos, Eli no dijo “estos se reproducen como ratas” todo seguido; ella bajó el volumen de su voz

⁷⁵ He tomado la decisión de presentar el testimonio de Eli en forma de poesía para obligar a una lectura que imagine sus pausas, su ritmo, su entonación. Investigadoras postestructuralistas y feministas han hecho esto antes: utilizar la poesía, al autoetnografía o la escritura colectiva para intentar “corporeizar” los testimonios (Denzin y Lincoln, 2002; Lather, 2001 citados en Chadwick, 2021). Como adelanté en la introducción, esta decisión marca una toma de distancia crítica –autocrítica– del determinismo discursivo (Hekman, 2010 en Chadwick, 2021) que caracteriza la manera en que investigaciones cualitativas ignoran la materialidad sonora de las voces grabadas. De acuerdo con Rachel Chadwick (2021), la tendencia dominante de las investigaciones cualitativas es separar los discursos de los sujetos corporeizados para analizar textos transcritos. Se prefieren textos que homegeneizan y normalizan las voces, transcripciones que suavizan las grietas en un relato (Stephens, 2004 en Chadwick, 2021). Este ejercicio es una manera de explicitar todo lo que queda afuera en las transcripciones tradicionales.

mucho más –susurró– y dijo: “se-re-pro-du-cen-como-ratas”. Las maneras de enunciar, la forma material que adopta la voz, refleja una manera de hacer: ¿por quiénes no querían ser escuchadas esas personas mayores? Como Rachelle Chadwick aseguró las voces son fenómenos transindividuales, esto es, relacionales.

Las voces están vivas. El significado crepita entre cada palabra: en las respiraciones, los ritmos, una mirada de risas, pausas, espacios intermedios, tonos que suben y bajan, chasquidos de dedos y sonidos guturales (que son difíciles de traducir a las letras convencionales del alfabeto). La danza entre la persona entrevistada y yo – mis interrupciones, mi risa nerviosa, mi incomodidad – colgando – suspendida en preguntas que se desvanecen (Diario de campo) (Chadwick, 2021: 90. Traducción propia).

Eli y sus hijos no respondieron. Lo que ellos habían recibido y experimentado, y que ahora me oriento a llamar “hostilidad sonora” en el espacio público, no había sido un grito –la forma de la voz que mayormente asociamos con el rechazo–, sino un susurro. Esto podría vincularse con aquello que no se dice en voz alta a una madre con sus hijos. Habla de las maneras generizadas de expresar el rechazo: las mujeres tendiendo al susurro para expresar ideas, para decir lo que piensan. Pero además habla de una posible sanción social esperada por subir el volumen de la voz en una ciudad como Madrid, de cómo se presenta en el espacio público la blanquitud de las mujeres, como silenciosa y recatada. Otra cosa hay en esa materialidad de la voz: las mujeres mayores hablaron a Eli con detenimiento, *saboreando* cada sílaba. Podría decirse que esto fue lo que permitió que Eli y sus hijos escucharan/entendieran lo que se les decía sin que ningún otro transeúnte escuchara/entendiera lo que estaba sucediendo. El marcaje que opera en el deíctico contenido en el susurro “*estos se reproducen como ratas*”, señala al tiempo la identidad nacional y la posición racial de Eli y sus hijos. Como ya se discutió en el segundo capítulo, los marcajes raciales en Madrid están íntimamente vinculados con los relatos de identidad nacional.

Lo anterior muestra que una buena parte del sonido de la ciudad es experimentado como una forma de hostilidad por las personas no blancas que la habitan. Es ya una ironía que la existencia de la voz, siendo una subcategoría del sonido, se explica en sí misma como “aire que ha sufrido violencia” (Cornish, 2015: 1015. Traducción propia). La materialidad sonora de las palabras (Weidman, 2014) y las situaciones sociales en el espacio público combinadas en la experiencia de salir o entrar al barrio o transitar por la ciudad, es una de las relatadas con mayor recurrencia y dolor por parte de las personas no blancas que habitan barrios populares de Madrid

como San Cristóbal en el distrito de Villaverde. Todo esto evidencia una relación entre las voces humanas y los procesos de racialización del espacio urbano, esto último quiere decir, las prácticas y relaciones sociales que figuran (en el sentido de modelar, tallar) racialmente la experiencia de la ciudad.

5.3. Criminización de la dupla picó/champeta

Caminé el barrio Nariño entre octubre de 2020 y enero de 2021 en compañía de un joven cartagenero. Lo voy a llamar Andrés. Desde la terraza de la casa de Andrés, en la calle principal del barrio, se puede ver, oler y escuchar la calle de manera directa: hay muchos adolescentes charlando en las esquinas. Niños jugando en la calle. Una combinación de smog, bocinas de carros, pregones de vendedores ambulantes, ruido de motos, agua sucia y música. Mucha música.

Para entender el lugar de los sonidos en la racialización del espacio urbano en Cartagena, es necesario retomar la historia de un artefacto, el *picó*, y el género musical asociado, la *champeta*. En la región Caribe colombiana, un picó es una máquina de sonido de grandes proporciones que puede alcanzar altos decibeles. Está compuesta por una o varias consolas, luces, múltiples amplificadores o *baffles*, micrófonos, computadores. Algunos tienen también un tocadiscos. El picó hace parte del circuito social y musical de los barrios populares –como Nariño– y las zonas rurales de Cartagena. El nombre viene de *pick up*, retomando su carácter portátil (Paccini, 1993, Martínez, 2003, citado en Sanz Giraldo, 2012). En la cotidianidad del barrio Nariño, suelen sacarse de las casas y encenderse en las terrazas, inundando de sonido varias calles a la redonda.



Fotografía 24. Picó El Isleño. Picó del barrio Nariño, Cartagena.

Fuente: blogspot *lakpicotera*, 2017.

La antropóloga María Alejandra Sanz Giraldo (2012) cuenta que el circuito musical que activa la aparición de los picós se vincula a un circuito comercial legal y de contrabando de músicas negras africanas y afroantillanas contemporáneas. Su sola existencia remite de manera directa a las relaciones diaspóricas.

En la década de los 1960, el comercio de discos de acetato se incrementaría gracias a marineros y comerciantes que llevaban a los puertos de Cartagena y Barranquilla música afroantillana para vender a los picoteros y coleccionistas por altos precios. Estos discos sonaban en las fiestas y eran los causantes de la popularidad de determinados picós (...) la música africana que pronto pasó a ser la más popular en las barriadas de Cartagena y Barranquilla (Paccini, 1993). Además, en esta época, se introdujo la tecnología del sintetizador y la percusión electrónica que definirán dos de los rasgos particulares de la fiesta picotera (Sanz Giraldo 2012: 7-8).

Los picós tocan los géneros negros como el *Soukous*, la *rumba*, o el *Highlife*. A todos estos géneros musicales, sin excepción, se les conoce en Cartagena con el nombre de *champeta africana*. Por la distancia lingüística, para identificar las canciones africanas, se le asigna un nombre: la palabra en español que más se acerque a las características fonéticas de alguna frase en el idioma original de la canción. El tema de Mbilia Bel, una cantante de rumba y *soukous* originaria de la República del Congo, es conocida en Cartagena como “El mañoso” debido a cómo suena la pronunciación de la frase “nabosani banzela nyoso”. Se trata de una canción de temática nupcial cuyo nombre original es *Yamba ngai*. La intérprete suele cantar en algunas de las lenguas más habladas del África negra: lingala, el kiswahilli y el kikongo. Al dar *click* en las siguiente figuras se puede ver el video de la canción⁷⁶.

⁷⁶ Esta posibilidad también incluye el resto de referencias a canciones que estén acompañadas de una imagen.



Figura 21. Canción "Yamba Ngai" de Mbililia Bel.

Fuente: canal de YouTube *Syllart Records*, 13 de octubre de 2017.

Los picós también tocan *champeta criolla*, una variante musical producida localmente, una fusión de las músicas negras africanas que llegaron a Cartagena en el siglo XX.

Viviano Torres con su grupo Ane Swing grabaría las primeras champetas en lengua palenquera. Pronto comenzaron a copiarse los éxitos africanos imitando las lenguas africanas, y a finales de los años ochenta se grabarían las primeras champetas cantadas en español (Sanz Giraldo, 2012: 10).



Figura 22. Canción "El liso en Olaya" de Louis Towers en Español y Palenquero.

Fuente: canal de YouTube *Louis Towers*, 24 de enero de 2016.

El contrabando e intercambio de discos de acetato con el continente africano y su vínculo con los *soundsystem* caribeños, además de modificar el paisaje sonoro de Cartagena, lograría, por un lado, consolidar una cultura musical propia de los barrios populares y, por otro, abrir una discusión sobre la sonoridad urbana que tiene múltiples claves raciales. El nacimiento de la champeta criolla se produce en el barrio Nariño de Cartagena, mayoritariamente habitado por personas auto-identificadas o hetero-reconocidas como palenqueras, negras o afrodescendientes. Los vínculos de ese barrio con San Basilio de Palenque, así como el trabajo organizativo de reafirmación identitaria de sus habitantes palenqueros, daría como resultado la concreción de un nuevo ambiente sonoro. Entre los 80' y los 90', la población palenquera migrada a la ciudad realizó un proceso organizado que incluyó ejercicios diagnósticos de la situación socioeconómica del barrio, alfabetización de los habitantes y la reflexión sobre la historia negra/palenquera. Para los 90', una actividad musical prolífica iniciaría entre las personas que hicieron del proceso.

Esos jóvenes que nosotros alfabetizamos estudiaban con nosotros, iniciaron otro proceso musical paralelamente a partir de la música africana. He ahí donde se inicia la música champeta: en el barrio Nariño. Entonces te estoy hablando de Viviano Torres, te estoy hablando de Melchor, te estoy hablando de Luis Towers, te estoy hablando de Charles King (Hombre palenquero. 57 años. Vocero).

El trabajo musical, académico, socioeconómico y organizativo propiamente dicho se convirtieron en germen en un proceso integral multidimensional: un movimiento de reafirmación y creación de sonoridades diaspóricas contemporáneas que modificó paulatinamente la forma de los *picós* y que constituyó una continuidad sonora entre Palenque y Nariño. De este modo, la sonoridad de los barrios habitados por personas palenqueras migradas en Cartagena atraviesa de manera central los sentidos sobre el “nosotros” negro y palenquero. De hecho, las descripciones ofrecidas en los relatos de las personas negras/palenqueras entrevistadas se vinculan dimensiones emocionales (“un barrio alegre, rumbero” (Hombre negro. 27 años. Habitante común), relacionales y materiales (“cuando alguien ‘prende’ el barrio es muy unido” (Mujer palenquera. 26 años. Habitante común) e identitarias (“a nadie le molesta la música porque la champeta es lo que somos, es lo que hay” (Mujer afro. 55 año. Vocera).

Estos cambios históricos en el ambiente sonoro afectan no solo el paisaje sonoro de los barrios, sino que reflejan un sistema simbólico y una estructura de relaciones sociales subyacente.

Los picós, y su sonido amplificado, funciona como un artefacto que es afectado por y afecta al tiempo el comportamiento de la comunidad: marca las épocas del año en razón de las festividades, anuncia la tragedia o instala el duelo colectivo. Por ejemplo, el duelo en Nariño tiene una base auditiva. *En diciembre de 2020, el cumpleaños de Andrés, mi anfitrión en el barrio, se acercaba y tenía planeado “prender”. La palabra “prender” es la forma como los vecinos de Nariño le dicen a poner música en un picó, reunirse a tomar alcohol y bailar champeta. Para eso contaba con el permiso de la policía local hasta la 1 de la mañana, pero él estaba preocupado. Un vecino de la calle principal había muerto. Cuando hay una muerte en el barrio, los demás suelen guardar luto los días siguientes: esto se traduce en silenciar los picós. Para poder llevar a cabo la celebración de su cumpleaños, Andrés fue a la casa del muerto, habló con sus familiares y les dijo que “prendería”, pero “bajito”, que lo disculparan porque tenía todo preparado y había invertido mucho dinero* (Diario de campo, 9 de diciembre de 2020). Esto hace de las comunidades negras/palenqueras en Cartagena una comunidad sensorial en la que el sentido del oído no solo toma lugar en las festividades colectivas, sino que también interviene como parte fundamental del ordenamiento social.

Streicker (1995), ya identificaba de manera temprana el vínculo entre el picó, la música champeta y la racialización y generización de los cuerpos. Este autor asegura que en los barrios populares de Cartagena se discrimina racialmente “usando los términos ‘champetudo’⁷⁷ y ‘clase baja’ como eufemismos para ‘negro’” (Streicker, 1995: 61. Traducción propia). Estos tres apelativos se reservan para las personas que transgreden los ideales de clase y género. El picó se inserta también en un sistema de diferenciaciones raciales intracomunitarias, así como en las formas generizadas de construcción de las masculinidades y las feminidades negras. Los imaginarios sobre la feminidad negra popular en Cartagena responden al menos a cuatro tipos ideales que se traslapan: la negra ordinaria, la negra fina, la negra sensual y la negra palenquera. El imaginario de la “negra ordinaria” en Cartagena es una categoría racial de clase que remite a esa objetificación grotesca de la feminidad negra popular que la asocia con la fealdad, la suciedad, la hipersexualización (o perversión sexual), los picós y la champeta. En el Caribe colombiano, el adjetivo “ordinario” hace referencia a lo grotesco como formas vinculadas a la pobreza. Estos imaginarios provienen de una larga historia de producción de imágenes sobre la negritud y de

⁷⁷ En Cartagena nadie pronunciaría la ‘d’ en el primer apelativo: la pronunciación común es /champetúo/.

ridiculización de las estéticas negras (formas de llevar el pelo, por ejemplo) que las vinculan también con lo informal.

Una discusión interesante sobre el nombre dado a las personas que asisten a bailes de picó y gustan de la música champeta se ha presentado recientemente debido al actual auge del género en sectores no populares. La población blanco- mestiza de clase media o alta de la ciudad, así como amantes del género provenientes del interior del país (los andes) han instalado el adjetivo “champetera/o” en vez de champetúa. La discusión se mantiene en la conversación pública acerca de los motivos del cambio y lo que implica para la invisibilización del carácter popular y negro del género. Mientras, un cantante de la llamada “champeta urbana” –Oscar Prince– que suele escucharse en estos sectores, lanzó en una canción llamada “Champetúa”:



Figura 23. Canción "Champetúa" de Oscar Prince Y Bip.

Fuente: canal de YouTube *Codiscos*, 12 de diciembre de 2016.

La letra dice lo siguiente:

Ella guarda su postura en la discoteca, pero ella se enloquece si escucha champeta. Delante de sus amigas ella siempre actúa porque no le gusta que le digan champetúa. A otro perro con ese hueso. A mí no me salgas ahora con ese cuento. Si te decimos champetúa no te asombres, a las cosas hay que llamarlas por su nombre.

En algún momento de la canción una voz –*Ella*– responde: “¡ajá, hey! ¿cuál es tu vaina? A mí sí me gusta la champeta, pero yo, mi amor, yo no soy champetúa, que te quede claro, oíste”. La

champeta urbana es la más reciente transformación del género. Con la llegada del sintetizador y la batería electrónica al picó, así como la inserción del *Auto-Tune* en el proceso de grabación de las canciones, el sonido de la champeta se modificó, acercándose más a la estética del reguetón o la electrónica. Estos cambios técnicos en la dupla picó/champeta precipitaron su entrada a sectores de la población –y de la ciudad– como el centro histórico o los barrios de clase media y de élite. En los pasos de la champeta africana a la champeta criolla y, finalmente, a la champeta urbana hay un proceso de blanqueamiento que supone varias fases: una marcación racial con la reafirmación de la “africanía” de la ciudad, una remarcación racial con la apropiación local de los ritmos africanos y una desmarcación racial con la asimilación de sonidos más cercanos al paisaje sonoro blanco. De hecho, el video musical de esta canción es una muestra más de los cambios sufridos en la estética del género: escenografía, atuendo de los cantantes, presencia disimulada y reducida del picó (se exhibe el escenario de un DJ más cercano a la puesta en escena de la música electrónica), bailarinas principales blanco mestizas. Una forma más clara de entender estas modificaciones es escuchando canciones de champeta de cada tipo. Las figuras siguientes son enlaces a ejemplos: para la champeta africana, la canción de Mbilía Bel, titulada “Mobali Na Ngai Wana”, retitulada en Cartagena “La Bollona”. Para la champeta criolla, “Busco alguien que me quiera” del cantautor autodenominado El Afinaito. Finalmente, para la champeta urbana, “Bailando champeta” de Twister El Rey, Kevin Florez y Mr Black:



Figura 24. Canción “Mobali Na Ngai Wana” de Mbilía Bel.

Fuente: canal de YouTube *Syllart Records*, 18 de julio de 2017



Figura 25. Canción “Busco alguien que me quiera” de El Afinaito.

Fuente: canal de YouTube *PredatorCol Cartagena*, 28 de febrero de 2011.



Figura 26. Canción “Bailando champeta” de Twister El Rey, Kevin Florez Y Mr Black.

Fuente: canal de YouTube *Da House*, 23 de agosto de 2018.

Es fácil entender el trabajo irónico y metanarrativo de la canción de Oscar Prince que ridiculiza la pretensión de desmarcaje de la champetúa: la negra ordinaria. De la cercanía o lejanía con ese tipo ideal de la negra ordinaria se definen los demás. La idea de la negra sensual, la “diosa de ébano”, remite a la voluptuosidad exacerbada atribuida a los cuerpos de las mujeres negras populares y reproducen una forma ideal o canónica –preferible– de ser mujer negra popular en Cartagena –cabellos crespos preferiblemente sueltos, contextura delgada, rasgos faciales blanqueados, dispuesta al servicio, muy femenina, etc. La feminidad negra en Cartagena se construye en tensión permanente con esos tipos ideales que parecen salvarse con el arquetipo capacitista y meritocrático de la negra fina o morena: la mujer negra de clase media estudiada –en escasos casos de estrato alto– (con pasado popular). En un estudio sobre las formas de diferenciación racial en un barrio popular de Cartagena, Joel Streicker identificó algunas de las gradaciones raciales que operan en la ciudad.

La mayoría de los santaneros coinciden en que el término “*blancos*” refiere solo a personas de la clase dominante, indiferentemente del color de piel, tipo de cabello o características faciales. Por la misma razón, los santaneros [gentilicio ficticio del barrio estudiado] llaman a las personas pobres “*claros*” antes que “*blancos*”, incluso si su color de piel o sus otras características físicas son blancas (...). “*Moreno*” es una categoría entre *claro* y *negro*... Se dice que los *morenos* tienen la piel más clara, el pelo más liso, la nariz y los labios más finos y pómulos más altos que los *negros*. Sin embargo, el criterio decisivo es, la mayoría del tiempo, más comportamental que fenotípico: las personas son llamadas *moreno* en vez de

negro cuando se considera que actúan de manera más acorde con las normas de género y clase (1995: 60. Traducción propia. Énfasis en el original).

La discusión que se propone en el capítulo anterior explicaría la insistencia de Streicker en describir características faciales fijas para las categorías raciales que operan en Cartagena. Lo cierto es que la mirada cartagenera de las diferencias raciales, tal y como el autor lo descubre, está atravesada por vectores de clase y género. Pero también por la interacción de los cuerpos con determinados objetos, como el picó. Estos elementos entrenan la sensibilidad visual de la ciudad de tal suerte que las descripciones fenotípicas resultan obsoletas. Dicho esto, la imagen de la negra palenquera está asociada al tipo de trabajo que desempeñaban las mujeres de Palenque en Cartagena: caminando los barrios con un recipiente de grandes proporciones en la cabeza, vendiendo pescado o dulces artesanales hechos con frutas o tubérculos. Hoy, esta imagen hace parte del discurso de identidad nacional y es objetificada como atractivo turístico.

Como muchas otras mujeres de mi generación, negras de estratos 1 y 2 que crecieron en barrios pobres de la Cartagena de los 90 y fueron adolescentes en los 2000, fui criada desde un afán de diferenciación de los prototipos de la negra sensual, la negra ordinaria-champetúa y la negra palenquera. Este afán perseguía un distanciamiento del barrio, como si este fuera un espacio del que salvar a las hijas. Un afán entre otras cosas legítimo que llevó a la sobreprotección y a la prohibición de las formas de ser negras (bailar champeta, vestir cierta ropa, usar ciertos accesorios como el turbante en la cabeza, asistir a bailes de picó, etc.). Ese intento de distanciamiento de la negra ordinaria-champetúa y de la negra palenquera funda una especie de espacialidad superpuesta que parte de la idea de que se puede estar en el barrio sin ser el barrio. Más allá de que la negritud sea una posición social marcada en cada relato de experiencias de racialización, una urdimbre de marcajes raciales vinculados al género y a la clase se reconstruyen en los barrios populares, situando, por ejemplo, al tipo ideal de la negra fina o morena como la posición no marcada frente a la negra palenquera o la negra ordinaria-champetúa como posiciones no ideales: se trataría de la forma socialmente aceptada de lo negro. La canción El abogado corrupto de Charles King recoge la intersección entre la raza y la clase:



Figura 27. Canción "El abogado corrupto" de Charles King.

Fuente: canal de YouTube *Edinson Ruiz*, 10 de diciembre de 2013.

La letra de la canción dice así:

recibo el grado de bachiller/ de ahí ingresó a la universidad/ donde estudiaba para abogado/ Hoy es el profesional/ con el título de licenciado/Primero fue aquel mundano/ que bailó se gozó el picó... (ya se olvidó que fue champetúo/ y ahora cuando escucha un picó en el barrio llama a la policía)...En lo que se ha puesto ahora porque ya es un licenciado/ Ya no le habla ni a sus padres que todo el tiempo lo respaldaron/Que ya no va a la caseta/ que ya no escucha champeta/y ahora la rumba de él siempre la da en la discoteca.

En lo que tiene que ver con la construcción de las masculinidades, la forma física del picó aparece de manera más directa. La relación entre el tamaño, la potencia y la calidad del sonido que produce, así como la variedad y exclusividad de las músicas que se reproducen están íntimamente ligados a la reafirmación de valores simbólicos asociados a la masculinidad negra hegemónica y a la competitividad entre hombres. Por otra parte, las ideas de “seriedad” en los hombres negros se construía a partir de distancia con los bailes de picó: al escuchar, bailar o frecuentar lugares champetúos podrían ser marcados como bandidos o pandilleros y ser un objetivo fácil para la policía. El estigma sobre los picós y el género musical champeta criolla en forma de criminalización y lectura moral, ha informado durante décadas la construcción intersubjetiva de las feminidades y masculinidades negras en los barrios populares de Cartagena. Al tiempo, muestra de manera concreta las estrategias de desmarcación racial que se dan en los barrios populares entre personas negras. Como ya lo ha discutido Peter Wade (1998), existe una idea generalizada de que la música

es una expresión de la identidad y que el grupo que es representado musicalmente no tiene percepciones confrontadas sobre sus significados. Lo cierto es que, una buena parte de las comunidades negras y palenqueras de Cartagena también relacionan el duo *picó/champeta* duo con indecencia y crimen.

Las formas de criminalización y estigma de las redes sociotécnicas de sonidos negros se remontan a la colonia: esfuerzos institucionales en clave de regulación y prohibición han sido ejecutados en Cartagena a lo largo de los siglos. Tal como lo cuenta Édgar Gutiérrez Sierra (2013) los sincretismos religiosos forjados por el poder y la imaginaria colonial forjaron una mixtura de mitos, cuerpos, tradiciones, religión y magia que tenía manifestaciones sonoras. Para 1773, las ordenanzas y documentos oficiales reducían los momentos en que podían darse los bailes de tambor y los cabildos negros, como expresión musical de base africana, en el marco de severos procesos de exclusión y control socioespacial de clave racial: “en ese día (el propio 9 de enero del 73), se ordenó en Cavildo que ningún negro ni negra se juntan los Domingos y fiestas a cantar y bailar por las calles con atambores” (Ordenanza del silo XVI citada en Gutiérrez Sierra, 2013: 75). Para mayores señas, en un auto de 1789 se prohíbe de manera explícita “en la ciudad de Cartagena de Indias”.

65. *Que los Bundes y fandangos de tambor o Cantares en alta voz, que acostumbran los negros y gentes Plebeyas en las vísperas y días de fiesta, no pueden durar más que hasta poco después de las nueve de la noche en que acabada la retreta deven retirarse a sus casas todos los concurrentes, a excepción de la víspera de Navidad y de los Santos Reyes, en que se han tolerado siempre por estado del país; entendiendo los mismos respecto a los bailes serios de otra especie bajo la pena de 4 pesos al dueño de la casa y otros tanto a los que hicieren cabeza en estos festines y tocaren los tambores...* (Documento oficial del fondo Capitanía General de Cuba, del Archivo General de Indias, citado en Gutiérrez Sierra, 2013: 76. Énfasis añadido).

Tal como el tambor en las épocas coloniales, la champeta y el picó funcionan en la vida cotidiana y en el discurso público como una marca racial que asocia la negritud con el crimen y la violencia (Streicker, 1995). La voz “champeta” nombra una especie de machete pequeño (machetilla) utilizada para el trabajo en el campo y la cocina (Paucar, 2015). La palabra también empezó a ser utilizada en contextos urbanos en referencia a las armas blancas que se utilizan en las peleas de pandillas barriales. La champeta como instrumento evoca, al tiempo, trabajo y violencia/sangre de los cuerpos negros tanto rurales como urbanos. Ambos sentidos se cruzaron al nombrar como champeta criolla el nuevo género, la nueva *música de negros*. Muchas de las

canciones, tanto en castellano como en lengua palenquera, hablan de la crianza en los barrios (“Y esta es la historia de un muchachito/cuyo nombre es Carlitos/su mamá a él le hablaba/y al mismo tiempo ella le pegaba/Pobrecito ese pela’o/La ma’e lo tenía todo acoquina’o”. Canción Carlitos de Elio Boom), de la pobreza, de las jerarquías y distanciamientos sociales, pero también de los encuentros policiales, de la delincuencia y de las peleas de pandillas (“Joselito saca la mano/ que te van a cortar el marido es champetúo y te puede lavá/él vive en Olaya papa y no come de ná”. Canción El liso en Olaya de Louis Towers). Todos estos elementos se canalizan en forma de estigma a escala barrial, de ciudad y de país.

en los picós la música que se escucha es champeta (...) la champeta (...) tiene muchos años y todavía es la hora y la sociedad no lo acepta porque dicen que eso es violencia (Mujer palenquera. 39 años. Habitante común).

Los picós, la champeta y los encuentros o bailes que se activan a su alrededor han sido históricamente definidos como legitimadores y movilizadores de violencia e hipersexualización: música para bandidos. Esto hace de la dupla champeta/picó una marca sonora de clave racial. De acuerdo con Schafer, una marca sonora

refiere a un sonido comunitario que es única y posee cualidades que la hacen especialmente memorable o notable para las personas de esa comunidad. Cuando se identifica una marca sonora, debe protegerse porque las marcas sonoras hacen que la vida acústica de la comunidad sea única (2012: 101. Traducción propia).

Por eso, utilizo la categoría criminalización sensorial para señalar las formas institucionales de etiquetar un paisaje sonoro como peligroso, criminal y violento. Este proceso de criminalización, legitima las formas de hablar del paisaje sonoro de las comunidades negras y palenqueras populares en Cartagena. A pesar del estigma, las narrativas de la champeta criolla reconstruyen una moralidad popular de rechazo a la delincuencia. Como ejemplo paradigmático se puede citar la canción titulada “Braulio” de uno de los más importantes exponentes del género, Mr. Black:



Figura 28. Canción “Braulio” de Mr. Black, versión 1.

Fuente: canal de YouTube *Edgardo Mendoza*, 6 de octubre de 2013.

Resulta interesante comparar ese video primigenio con una presentación en vivo actual de la misma canción:



Figura 29. Canción “Braulio” de Mr. Black, versión 2.

Fuente: canal de YouTube *Milagro Club*, 8 de mayo de 2019.

La letra va así:

ya braulio no va a la iglesia a hablar con papa dios/ Ya braulio no se confiesa como braulio cambio/ Para meterle mano hay que ser un varón/ En el barrio le temen es braulio el ladrón/ (El mr. black)/ El que no nada se ahoga asi braulio me decía/ Me siento en la gloria soy un ladrón/ Pero le llegó la hora/ Y el que la hace aqui la paga/ Y el que la hace aqui la paga/ Ya no toma café, ya no ve televisión/ Ya ha cerrado los ojos por ser un ladrón/ Por andar en la vuelta quedo con la pata estira'/ Tres metros bajo tierra braulio estará.

Así las cosas, el ambiente sonoro del picó es un espacio de encuentro cotidiano con la policía que “va llegando y apagando de mala manera, sin pedir permiso” (Hombre negro. 27 años. Habitante común). La diferenciación de la policía entre los sonidos de los palenqueros/negros con aquellos habitantes del barrio que se diferencian racial y socioeconómicamente del resto, dejan ver la percepción discrecional de la bulla por parte de la policía, así como una distribución espacial jerarquizada. Un joven negro cartagenero habitante de Nariño que entrevisté me aseguró que existe una zona del barrio, “en la colina de esa loma”, una familia blanco-mestiza a la que la policía no le “apaga” la fiesta. La creación de significado sobre los sonidos implica conectarlo con su fuente. Lo que se entiende por ruido, lo que se percibe como “bulla” y necesita ser silenciado depende de los cuerpos y objetos que los produzcan. Lo que entendemos por ruido está ligado no únicamente al número de decibeles, sino que también a esquemas sensoriales atravesados por formas de clasificación racial.

No hace mucho cumplió [años] un hermano de ellos, formaron su bulla. Ese día (...) yo llegue de trabajar, llegue como a la 1 y pico y me quedé un ratico ahí para escuchar la música, el ambiente, vi que la policía llegaba no decían nada (...) Es como te digo, la gente forma su desorden, la policía llega y si es de apagarte te apagan. Pero a ellos no le apagaron. (Hombre negro. 27 años. Habitante común).

En una nota más filosófica, Serres (1995) sugiere que el ruido se puede definir como sonidos con los que no estamos familiarizados y que no podemos definir, y una consecuencia de este punto de vista es que la esquizofonía aumenta la sensación de ruido. De esta manera, lo que es un “ruido” para unos puede no serlo para otros. El caso de la champeta en los picós funciona como ejemplo paradigmático: quienes participan de los bailes o, de una u otra forma, reconocen el carácter identitario histórico de la champeta para la población afropopular de la ciudad, por lo que no definen la dupla champeta/picó como “ruido”. Sin embargo, quienes la asocian a la violencia y no

tienen una conexión afectiva/identitaria con la dupla picó/champeta, utilizan el argumento del “ruido” para deslegitimar su aparición en el espacio urbano. La música no es un lenguaje universal (Higgins 2012) aunque cree un sentido compartido del mundo (Shank, 2014) en gran parte de la población negra y palenquera del barrio Nariño. Por eso, la percepción de los habitantes venezolanos del barrio tiende a relacionar la champeta y los picós con el ruido.

Eso forman un escándalo todos los fines de semana aquí frente a mi casa. Nosotros en Venezuela sí hacíamos fiestas, pero era diferente, no con ese desorden, molestando a los vecinos (Mujer venezolana. 23 años. Habitante común).

Esta disputa “interna” por el sentido que se construye en torno a la champeta como protagonista del paisaje sonoro del barrio, se da en paralelo a disputas por el sentido de la champeta y los bailes de picó en la prensa local. En la segunda década de los 2000, mientras muchos intelectuales negros de Cartagena y un amplio sector de las comunidades negras populares de la ciudad reivindicaban la importancia de la champeta en la concreción de la identidad cartagenera⁶, las autoridades locales discutían con los artistas la relación entre la dupla champeta/picó y la violencia, “igualando su baile erótico a la escena de un crimen” (Oliveros Acosta, 2013). Los debates públicos entre las autoridades locales, las comunidades y los organizadores de bailes de picó en Cartagena alrededor de las restricciones posibles para imponer a los picós horarios, limitaciones de aforo, y lugares específicos para “prender” reflejan la disputa sensorial alrededor de la legitimidad de los sonidos negros/palenqueros en la ciudad: “Las administraciones han venido improvisando y han decretado medidas basándose en percepciones” (López Polo, 2012).

Más allá de eso, los intentos por declarar a la Champeta patrimonio inmaterial de la ciudad han sido una estrategia por subvertir el orden sensorial racializado que se despliega como hegemónico. De acuerdo con Howes y Classen “una técnica frecuentemente usada para alterar las jerarquías sensoriales y sociales en la modernidad [ha sido] la de la asignación de valores positivos a los rasgos que han sido considerados de forma negativa” (2013: 77).

Más allá de que aún no se haya conseguido la oficialización de la patrimonialización de la champeta en Cartagena, la asignación constante de valores culturales positivos asociados a la identidad histórica negra de la ciudad, ha conseguido la popularización del género más allá de los límites de las comunidades sensoriales negras. Esto refleja que “los órdenes sensoriales no son estáticos: se desarrollan y cambian a través del tiempo, al igual que las culturas” (Howes y Classen

1991: 5. Traducción propia). El orden sonoro de Cartagena se ha movido, resituando positivamente la dupla *picó/champetúa* bajo determinadas circunstancias en función de su lugar en la identidad negra de la ciudad y las luchas por la reafirmación positiva de la negritud, pero la disputa por sus significados y legitimidad continua.

Todo esto nos deja con una pregunta, ¿cuáles son los mecanismos (históricos y vigentes) a través de los cuales las personas no blancas están siendo presentadas públicamente como criminales tanto en Cartagena? El ruido no solo es sancionado de manera informal en la vida cotidiana de estas comunidades diaspóricas. Sabine von Fischer aseguró que “nunca habrá consenso sobre lo que un buen sonido es. Es por eso que las regulaciones del ruido en las ciudades son tan rígidas, porque hay muchas interpretaciones sobre lo que un buen sonido es” (Manaugh y von Fisher, 2020. Traducción propia). Como lo aseguró Quintero “el volumen alto puede ser entendido como la producción de una particular marca de exceso” (2019: 137. Traducción propia). Entender el sonido del duo *picó/champeta* como un exceso es establecer que las comunidades negras y palenqueras sobrepasan los límites del comportamiento aceptado. Dichos límites, en vez de técnicos, son morales y legales.

La cumbre de la hegemonización del orden sensorial blanco está en su conversión a sanciones en las normativas urbanas. En el artículo 33° del Código Nacional de Policía y Convivencia de Colombia (2016), “Comportamientos que afecta la tranquilidad y las relaciones respetuosas de las personas”, los numerales 1 y 2 tipifican los comportamientos así:

- a. Sonidos o ruidos en actividades, fiestas, reuniones o eventos similares que afecten la convivencia del vecindario, cuando generen molestia por su impacto auditivo, en cuyo caso podrán las autoridades de la policía desactivar temporalmente la fuente de ruido, en caso de que el residente se niegue a desactivarlo;
- b. Cualquier medio de producción de sonidos o dispositivos o accesorios o maquinaria que produzcan ruidos, desde bienes muebles o inmuebles, en cuyo caso podrán las autoridades identificar, registrar y desactivar temporalmente la fuente de ruido, salvo sean originados por construcciones o reparaciones permitidas. (Código de Policía, Art. 33°, numeral 1).

En estos literales se tipifica no solamente los sonidos en fiestas como comportamiento que afecta la convivencia del vecindario por su impacto auditivo, sino también los dispositivos materiales que producen ese sonido. Las dinámicas sociales que se generan en torno a un *picó* lo hacen cumplir, cuando menos, con una falta más:

En espacio público, lugares abiertos al público, o que siendo privados trasciendan a lo público: (...)

c. Consumir sustancias alcohólicas, psicoactivas o prohibidas, no autorizadas para su consumo (Código de policía. Art. 33º, numeral 2).

El nuevo código de policía aumentó la presencia policial en los barrios populares e inaugura una vigilancia intensiva de los picós. La presencia policial constante, masiva, focalizada en un sector de la ciudad y a un espacio específico, la fiesta picotera, tiene el efecto performativo de asociar el sonido de la dupla picó/champeta con la violencia y la delincuencia. Este estigma se amplía a sectores y comunidades negras/palenqueras completas.

Nariño tiene mala fama. Nariño, imagínate tú, nosotros estamos extrañados de que los medios informen no que, imagínate tú, aún peor todavía, aparece como zona roja el barrio (...) Aquí uno se reúne normalmente y, de pronto, llega la policía que no sé qué, que el vecino llamó, que no sé qué, a fastidiar. Y a veces eso genera... porque la policía... uno sabe que eso es falso, que no ningún vecino ha llamado, porque todos los vecinos por aquí somos, la mayoría, le gusta la parranda, la fiesta (Mujer palenquera. 39 años. Habitante común).

En efecto, una de las líneas narrativas sobre el barrio Nariño más recurrentes en la prensa local es la que lo asocia con actos criminales y violencia. En la revisión de las menciones al barrio Nariño en el archivo digital del diario local de mayor difusión de Cartagena, “El Universal”, en el período comprendido entre 2010 y 2019, son tres los ejes narrativos alrededor de los cuales gira la representación de Nariño: 1) un perfil delincencial comunitario; 2) un perfil musical de los habitantes; 3) un perfil del espacio como zona de alto riesgo por desastres ambientales. Aunque parezcan tres perfiles independientes, curiosamente estos tres tópicos sobre el barrio alimentan conjuntamente la narrativa comprensiva que asocia las expresiones musicales negras y la pobreza de los sectores populares con la delincuencia de modo determinante. Si el sonido y el espacio se constituyen mutuamente (Dorr 2018), entonces la producción de marcajes raciales sobre el paisaje sonoro tiene efectos en la representación del espacio habitado. Titulares como “Pandillas dañan la fiesta en el barrio Nariño” (El Universal, 2012), con notas como “La policía llegó al sector a apagar un pick up”, postulan una suerte de susceptibilidad de la dupla picó/champeta a la violencia.

En este sentido, las formas sensoriales no blancas, se desvían de los modelos modernos occidentales de percepción del sonido, deseables en la ciudad proyectada de Cartagena: a qué

volumen, qué tipo de música, por cuánto tiempo, en qué momentos del día, rodeados de qué otros cuerpos, en el espacio público o doméstico. Todos estos son marcos de atribución de sentido que delimitan la experiencia sonora y que la marcan no solo racialmente, sino delictivamente y en todas las asociaciones que pueda dar lugar estas dos marcas entre sí. Podría entonces pensarse en una *criminalización sensorial racializada* que no se queda solo en el cuerpo, sino que recae sobre el ensamblaje sociotécnico negritudes populares-picó.

5.4. Primitivización del sonido total del ecuavoley

Las entrevistas telefónicas realizadas en el marco de mi trabajo de campo en Madrid iniciaron con la declaración del estado de alarma en España (Real Decreto 463/2020) que, entre otras cosas, limitaría drásticamente las posibilidades de salir de la casa, los temas de conversación y las formas de narrar. Una mujer ecuatoriana de 50 años, habitante de un barrio periférico de Madrid, ubicado en el distrito de Villaverde, fue mi primer contacto. La llamaré Dunia. En nuestra primera llamada telefónica ella me contó su experiencia como paciente de Covid-19, suponiendo que sería útil para mi investigación.

En algún momento de la conversación le expliqué que estaba interesada en escuchar su experiencia como mujer andina en un barrio de Madrid. Pero ella siguió hablando de sus síntomas. Hablar con Dunia sobre racialización en la vida cotidiana del sector popular en que vive, paradójicamente, implicó sacarla de la cotidianidad que ella estaba experimentando en ese momento. Al principio del estado de alarma, en cada barrio que visité en Madrid en 2020 se mezclaban las sirenas de las ambulancias y los aplausos de las 20:00 h. en los balcones en honor al personal sanitario con un *background* urbano particular: lo que parecía ser un silencio. Aunque aún se podía escuchar el tránsito, el viento suave entre los pocos árboles y una que otra conversación de balcón a balcón, los sonidos habituales de una ciudad en movimiento continuo no estaban. El “adiós, negrita” que me susurraban hombres blancos mayores (Diario de campo, 12 de marzo de 2020), la respiración agitada por el miedo en la parada del bus (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera) se había suspendido. Ese lapsus en la cotidianidad que fue para Madrid la primera ola de la pandemia. alteró la manera en que ella contaba la experiencia que yo estaba interesada en escuchar.

Los hijos y el marido de Dunia juegan *ecuavoley*. Existen diversas versiones sobre su origen, pero el acuerdo más generalizado es que ya en el siglo XIX empezó a jugarse en algunas localidades de Ecuador. El deporte se expandió a todo territorio nacional gracias, precisamente, a los desplazamientos militares y policiales y, en general, a la migración interna. El *ecuavoley* es considerado por los ecuatorianos un deporte tradicional que convoca la identidad nacional. Siendo la población ecuatoriana –migrada y sus descendientes– una de las mayoritarias en los sectores populares de Madrid (INE, 2020), la práctica frecuente del *ecuavoley* los fines de semana representa el carácter diaspórico de esos barrios en tanto que funda una transespacialidad cultural, sensorial y emocional anclada tanto en la nostalgia como en la reproducción de la identidad nacional. En espacios diaspóricos, las actividades colectivas emiten marcas sonoras, o formas del sonido que activan procesos de identificación nacionalista o no. La evocación de recuerdos, imágenes, historias, sentimientos, fundan una continuidad entre lugares a partir de la reproducción de experiencias sensoriales concretas. El *ecuavoley* funciona como la reproducción performativa de los relatos de identidad nacional de las comunidades andinas en Madrid, al tiempo que como una marca racial que las ubica por debajo de la escala civilizatoria. Como se ha discutido previamente, en esta ciudad, existe una superposición simbólica y material de lugares particulares que es producto de procesos diaspóricos: los parques de Ecuador y Madrid se traslapan. Una diferencia significativa, aparentemente no vinculada a los marcajes raciales se abre: extranjeros-españoles. Como ya se ha discutido en el segundo capítulo de esta tesis y en se discutirá en el capítulo VI, en España el relato de identidad nacional está atravesado neurálgicamente por la idea de blanquitud. Por eso, la atribución de extranjería en Madrid opera como una etiqueta que señala las afueras del Estado nación al tiempo que las afueras de la blanquitud. Así, la población andina migrante y sus descendientes no son leídos como españoles ni como blancos.

A diferencia del voleibol tradicional, en el *ecuavoley* cada equipo tiene tres jugadores; todos pueden atacar y usar los brazos, los puños y los antebrazos. Generalmente se utiliza una pelota de fútbol. La cancha tiene unas dimensiones promedio de 18 m de largo y 9 m de ancho, pero varía de acuerdo con las características de los espacios de que se disponga para jugar. Así, para un partido es necesario abarcar una dimensión significativa de espacio público, sin contar con que un número alto de espectadores, entre familiares, amigos y vecinos, la rodean.

En medio del partido, además del árbitro que utiliza un silbato, hay una persona que cumple el rol de “juez de aguas” y se dedica a ofrecer a viva voz y a repartir agua y alcohol a los jugadores

y asistentes. En cada batida (saque) y recepción se puede escuchar el golpe del balón y el gemido del jugador. También se oyen comentarios sarcásticos que vuelan de un equipo a otro y que vienen también de quienes se reúnen a ver el partido: “¡toma tu ñaña!”, “¡qué bien que vuela este!” (Diario de campo, 8 de agosto de 2020). Hay aplausos, gritos, carcajadas, conversaciones animadas; por lo general, no hay música.

Alrededor de este deporte, se erige también una dinámica paralela que incluye a quienes venden comida y bebidas durante los partidos y a quienes apuestan. Entonces, el ecuavoley es un elemento clave en la reproducción no solo de las identidades nacionalistas andinas, en sectores populares de Madrid, sino que también comporta una dinámica económica y social que integra diversas generaciones, dando como resultados encuentros multitudinarios en las canchas de los barrios alrededor de una red. Como experiencia sensorial, el ecuavoley irrumpe con el modelo sensorial que Madrid postula como válido: espacios públicos como los parques y las canchas pretenden en lugares de paso en los que no se pueden ingerir bebidas alcohólicas, reunirse con grupos numerosos de personas o hacer ruido. Cuando apareció el ecuavoley se jugaba en los parques céntricos de la ciudad, pero empezaron a prohibirse los partidos aduciendo razones relacionadas con las consecuencias de la ingesta de alcohol; por eso, el deporte actualmente es practicado en los barrios periféricos de la ciudad (BBC, 2010). Con las labores de limpieza de espacios abandonados y con la práctica del ecuavoley, la población andina en Madrid parió una cancha, un espacio diaspórico en sí mismo que antes no existía.

La familia y vecinos andinos de Dunia solían reunirse a jugar en las canchas de uno de los barrios periféricos de Madrid hasta que pasaron “cosas no buenas” (Mujer latina. 53 años. Habitante común): algunos vecinos del barrio obstaculizaron sistemáticamente la práctica del ecuavoley en las canchas. Por eso, tuvieron que moverse a un nuevo parque, ubicado en el distrito vecino. Antes de que el deporte fuera practicado allí, Dunia asegura que ese lugar era

un basurero, estaba todo lleno de escombros, chatarra y cosas inadecuadas, nosotros habíamos limpiado cada vez que podíamos, sacando la basura (...) lo hicimos habitable, de pronto tuvimos un lío con los vecinos del barrio porque no les gustaba que nosotros los latinos ocupáramos esa parte (...) decían que éramos unos incivilizados (...) aunque estuviera ahí la basura pues no les importaba, lo que pasa que no querían la presencia nuestra (Mujer latina. 53 años. Habitante común).

Dunia reconoce ese episodio como racismo:

Si te digo la verdad, pues, era por racismo, porque la mayoría de los españoles no hacen deporte como los latinos (...) nos dejaban escribiendo ahí en el suelo “sudacas de mierda, iros a vuestro puto país”, te lo digo así tal cual porque así estaba escrito en el suelo (Mujer latina. 53 años. Habitante común).

En colectivo, todos los participantes del ecuavoley fueron marcados racialmente, de acuerdo con el relato de Dunia, como “sudacas” “incivilizados”, “ruidosos” e “indeseables”. Estos episodios se repetían cotidianamente, incluso cuando los participantes del deporte obtuvieron el permiso de las autoridades administrativas para usar las canchas: nos llenaban de excremento, lo llenaban de material de, cómo se dice, de construcción, mezcla de materiales para no dejarnos poner las redes (Mujer latina. 53 años. Habitante común).

En el proceso de restauración no formal de un espacio blanco interrumpido por la presencia expansiva de cuerpos no blancos (andinos) y, por tanto, de su orden sensorial, operan diversas estrategias: la apelación a leyes y normas, la violencia sensorial –convertir en inhabitable un lugar– y la generación de miedo a través de amenazas anónimas directas. La utilización planificada del concreto, la basura o la mierda es, en sentido estricto, una innovación tecnológica que pone de manifiesto la *dimensión plástica de los objetos* (Winance, 2019), su flexibilidad y su papel en “la constitución, estabilización y dinamización de lo social” (Santoro Domingo y Romero Bachiller, 2020: 330). En el relato de Dunia, la basura, el concreto y la mierda se utilizaron como sistema técnico para reordenar la vida cotidiana: pasaron de desechos a tecnologías de restauración de la blanquitud sonora. Estos artefactos se convirtieron en instrumentos de remarcaje racial, redistribución de posiciones sociales y de limitación de la capacidad de acción de los cuerpos no blancos. El argumento recurrente para justificar la puesta en marcha de esas estrategias es el ruido.

Pero claro no es lo mismo que Villaverde..., en el barrio particularmente otra vez volvemos el ruido, eso es algo que se focaliza muchísimo. Depende de los vecinos, de pronto hay un poco en un barrio particular donde allí específicamente se juntan los bolivianos. Pues claro, todos los estigmas se concentran con los bolivianos y se generaliza entorno a eso, y entonces a ruidos, y entorno a suciedad, y entorno a no sé qué. (Hombre latino. 39 años. Vocero).

En este caso, ya no solamente las formas corporales eran el objeto de la marca de distanciamiento social en clave racial, sino la presentación y ocupación del espacio que esos cuerpos proponían y, por lo tanto, su paisaje sonoro. La enunciación de esta marca abre preguntas sobre los límites de las representaciones y definiciones sobre la corporeidad racializada, toda vez que sobrepasa los límites del tamaño y la forma corporal, para situar su posición racial en las formas

de estar en el espacio: qué cuerpos están reunidos emitiendo sonidos y qué significado se atribuye a esos sonidos desde el modelo sensorial dominante.

Si el espacio es producto de interrelaciones sociales e incluye en su interior, en su definición intrínseca los cuerpos que lo ocupan, entonces el paisaje sonoro del lugar incluye también los sonidos producidos por esos cuerpos en medio de las actividades que realizan. El espacio y, por tanto, el paisaje sonoro de cada lugar es producto de interrelaciones que son parte central de la construcción de subjetividades políticas y de la identidad (Mouffe citada en Massey, 2005: 107). Un intento de restitución del modelo sensorial dominante o de re-diferenciación práctica de la blanquitud española tuvo lugar en la obstaculización no formal del juego del ecuavoley en las canchas de este barrio popular. El argumento esgrimido de la familia de significados ruido/desorden/suciedad comporta la primitivización (“incivilizados”) del orden sensorial andino y justifica prácticas espaciales de exclusión.

Fue tanta la maldad que se fueron al ayuntamiento a pedir todo el fin de semana; viernes, sábado y domingo, pidieron ellos, y no nos dejaron jugar ese día porque ellos tenían permiso, vino la policía, nos enseñó el permiso que ellos tenían (...) dijeron que era un evento deportivo (...) resulta que, pasearon a dos perros chihuahuas en toda la cancha de fútbol, de básquet, de boli y de *ping pong*, y nada más, eso hicieron viernes, sábado y domingo. (Mujer latina. 53 años. Habitante común).

La preferencia por la basura en el espacio público frente a los cuerpos andinos evidencia la naturaleza irrestricta del rechazo a una comunidad que presenta un orden sensorial diferente del blanco que es entendido como inferior e inaceptable. El esfuerzo de restaurar la blanquitud del espacio, hizo que la basura, la mierda y el concreto estuvieran “en su lugar” y los cuerpos de “nosotros, los latinos” estuvieran fuera de lugar (McDowell, 1999).

Teniendo en cuenta aquello que los cuerpos andinos escuchan sobre sí mismos: “esa forma primitiva de beber” (Mujer andina/latina. 55 años. Vocera), para restaurar el espacio blanco, los cuerpos fuera de lugar necesitan ser civilizados o expulsados. La forma de regulación del comportamiento en el espacio público en Madrid no concibe la modificación de las ordenanzas para acoger una forma colectiva de estar en el lugar que no es autopercibida como negativa o dañina. Una de las quejas más relatadas por las personas andinas entrevistadas para este estudio refiere a la policía retirando redes y multando a las personas.

En España, lo que sucede en la pista se mira con lupa. Si levantan la cancha es una zona de patinaje u otro deporte, los agentes pueden retirar el tinglado. Y, atendiendo a la ley, queda prohibida la venta y el consumo de alcohol en vía pública” (Palomo, 2019).

Pero, ¿qué efectos performativos tiene la regulación sobre el alcohol en el espacio público para una práctica multisensorial como el ecuavoley? Al menos, su primitivización, entendida como la asignación de significados asociados al “subdesarrollo” debido a que “no saben o no quieren seguir las reglas de una ciudad occidental” (Mujer indígena/andina/latina. 42 años. Habitante común). Pero Madrid no es una ciudad sin ruidos. Desde los aparatos de construcción, hasta la infraestructura urbana permiten decir que no existe el silencio. Aquello que se llama “ausencia de ruido” resulta ser un conjunto de sonidos a los que les asignamos sentidos como tranquilidad, orden, paz y sobre los que se tiene una relación afectiva de familiaridad. Para que esto suceda necesitamos estar identificados con esos sonidos, es decir, necesitamos reconocer objetos, actividades, personas, lugares que producen esos sonidos como parte de un “nosotros”. Por supuesto, la respuesta afectiva “molestia” o “rechazo” es, en sí misma, un límite entre el “nosotros” y el “ellos”; junto a la acción derivada de ella, esta respuesta se constituye una construcción fenomenológica de identificaciones de los sonidos (Kim y Rowland, 2005).

La necesidad de juntarse masivamente y conversar en voz alta, gritar o simplemente jugar, es leída desde su relación con sentidos inferiorizados en las ciudades occidentales como el oído y el tacto. De acuerdo con Howes, “los sentidos son comúnmente jerarquizados, por ejemplo, cuando los grupos mejor posicionados continúan siendo asociados con unos sentidos “superiores” y con las que son consideradas unas sensaciones refinadas (o neutrales) (2014: 20).

Por parte, los significados positivos asociados al soundscape del ecuavoley en el orden sensorial andino se refleja en normativas del espacio público desde las que

(...) todo es legal, se abren hasta tiendas y no nos persigue la policía ni desmantelan los puestos”, protesta, delante de una mesa donde tres personas encadenan timbas de *star poker* con billetes y calderilla desperdigados entre las cartas (Palomo, 2019).

Diversas organizaciones ecuatorianas en Madrid están actualmente luchando por la desestigmatización del juego y por la integración al mismo de personas españolas: “Queremos que sea de todos, no una cosa nuestra”, asegura Gabriel Caisaguano, presidente de la Asociación Ecuatoriana de Ecuavoley. Aun cuando en muchos barrios populares, organizaciones puntuales han conseguido permisos administrativos para jugar Ecuavoley a cambio de garantizar la limpieza

del espacio público ocupado y la regulación de los horarios para los encuentros, en la experiencia cotidiana de muchos participantes se encuentran las miradas de desaprobación y los ataques directos que asocian el paisaje sonoro que provoca el juego con un orden sensorial etiquetado como incivilizado/primitivo.

Pero todo eso es otra cosa que se persigue, los ruidos. A los vecinos la mayor molestia que si todavía al día de hoy sigo teniendo..., denuncias, informes, seguimientos, conflictos ahí si directos con personas (...) normalmente es el tema de los ruidos; que es otra cosa que también se persigue mucho aquí. Otra vez hablamos de usos y costumbres (...) Aquí no, hay mucha intransigencia con respecto a eso. (Hombre latino. 39 años. Vocero).

En el relato de Dunia, los cuerpos andinos que se congregan por el ecuavoley deberían sentirse fuera de lugar (McDowell, 1999), no solo geográficamente por estar en España, sino también racialmente. Esto implicaría un repliegue, con gestos evasivos y reprimidos debido a la blanquitud ideal esperada del lugar. Con la ocupación del espacio de manera expansiva, produjeron al tiempo que validaron los sonidos asociados al deporte, se rehusaron a ocupar el lugar de insignificancia. Consiguieron el permiso de la administración, se reunieron con la comunidad de vecinos a partir de un proceso de mediación intercultural y lograron obtener un permiso formal para jugar. En este caso, la disputa se manifestó de manera informal: un actor social colectivo y anónimo que ocupa el lugar de blanquitud identifica el desajuste en la presentación de estos cuerpos en el espacio blanco, esto es, identifica su expansión y su seguridad e inicia una estrategia que tiene como propósito remarcar los cuerpos, acallar los sonidos que producen, restaurar el espacio blanco construyendo para ellos la experiencia de estar fuera de lugar.

5.5. Disputa sensorial y racialización del espacio urbano

La aplicación de estos marcos conceptuales y metodológicos arrojó tres conclusiones principales: en primer lugar, los barrios populares de Cartagena y Madrid existe una confluencia de diversos órdenes sensoriales que resisten los modelos hegemónicos de la ciudad, los contradicen o confrontan cotidianamente; por esa razón, y en segundo lugar, mientras en Madrid existe una *primitivización del esquema sensorial andino*, en Cartagena estamos ante la *criminalización de la experiencia sensorial negra y palenquera*; finalmente, en tercer lugar, las experiencias sonoras de

las comunidades andinas en Madrid y palenqueras en Cartagena son un elemento central en la construcción de significados raciales de los lugares de la ciudad. Lo que quiero decir es que los marcajes raciales socioespaciales en estas ciudades se construyen a través de y son al tiempo un efecto de un proceso de diferenciación sensorial en clave racial.

Por relativa que sea la rigidez de artefactos como los códigos urbanos o laxa que sea la forma de aplicar las normativas en cada ciudad, en general, la tipificación de ciertos sonidos como ruido puede convertir en faltas administrativas marcas sonoras como la dupla picó/champeta o el deporte de ecuavoley en los parques. La tensión entre el paisaje sonoro imaginado en el diseño urbano y los paisajes sonoros que toman forma en cada espacio debido a su carácter diaspórico establece una dinámica de *regulación formal-resistencia cotidiana*. Junto a las prácticas sancionadoras no formales cotidianas, las normativas urbanas completan el panorama de las disputas sensoriales racializadas alrededor de la experiencia multisensorial de los sonidos que tiene lugar en cada ciudad.

Las ordenanzas y los códigos de convivencia (artefactos institucionales) y las prácticas de regulación no formales cotidianas (dimensión interaccional y tecnologías de lo cotidiano) engranan el mecanismo a través del cual se intenta mantener el espacio público de la ciudad (calles y parques) como espacios blancos –o que tienen la blanquitud como aspiración– en ciudades marcadamente diaspóricas como Cartagena y Madrid. Por motivos diferenciados, las ordenanzas de Madrid ya no son coherentes con un espacio pragmáticamente blanco en el pasado que ha mutado, convirtiéndose paulatinamente en un espacio diaspórico; por eso, lo que logran las ordenanzas es naturalizar y normalizar (convertir en norma) las formas de uso blancas del espacio público, es decir, normalizar la sonoridad blanca, primitivizando las sonoridades andinas que son producto de un uso distinto de los parques. Los códigos de la policía en Cartagena persiguen un ideal blanco-mestizo histórico que no responde a las formas culturales y socioraciales de constitución de la ciudad, ni a los recientes esfuerzos institucionales también de reconocimiento de las sonoridades negras/palenqueras.

Así las cosas, también es posible pensar la criminalización de las fiestas de picó en Cartagena y la discriminación de los participantes del ecuavoley en Madrid como un choque de los esquemas sensoriales del proyecto de ciudad moderna frente a los de la ciudad diaspórica que se abre en los barrios populares. De esta forma los barrios populares de Cartagena son espacios diaspóricos en los que se despliegan comunidades sensoriales no blancas que, sin embargo, están

enmarcadas por regulaciones institucionales blanqueantes. Los barrios populares de Madrid son espacios blancos diaporizados por las migraciones masivas, atravesados por regulación institucional e interaccional blancas. Sus paisajes sonoros van más allá del sonido ambiente propio de las ciudades, ya se trate de sonidos naturales (flora y fauna de la ciudad) como los propios de la infraestructura y actividades urbanas, así como los producidos por los cuerpos, artefactos y grupos sociales. De esta manera, el resultado principal de este estudio es que la disputa sensorial alrededor de los sonidos en estas ciudades es una manifestación medular del proceso de construcción de significados raciales: la racialización es, también, una experiencia de escucha.

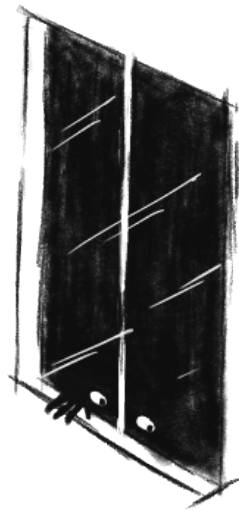
Interludio quinto. Pasear

Madrid. 15 de mayo de 2020. Hoy hemos salido a dar un paseo al parque de San Isidro. Salimos a veces desde que el gobierno permite los paseos de adultos y un conviviente en un diámetro de un kilómetro desde la residencia de 7 a 11 de la mañana y de 8 a 11 de la noche. Hay un parque cerca de casa muy bello y muy grande, con árboles y fuentes, canchas, bancos, caminos, laderas y lomas. Incluso tiene un lago. La gente camina por ahí con mascarillas. Luego de nuestro paseo, de regreso a casa, decidimos comprar cervezas y un helado. En una de las esquinas que cruzamos en el camino hay una tienda de alimentación. En Madrid, esas tiendas de alimentación que están en los barrios de la periferia les dicen “Los chinos”, porque son personas asiático-descendientes o migradas las dueñas y administradoras de estos lugares. Un “chino” es una tienda pequeña de autoservicio en que se pueden encontrar bebidas, comida en paquetes, dulces, helados, entre algunos otros artículos, todo muy barato. Son lugares populares en los barrios y hacen parte del paisaje urbano de la periferia de Madrid, está integrado a la vida diaria y al consumo ordinario de todas las personas que habitan los barrios. No tienen frutas ni verduras. Tienen pocos pasillos y son estrechos, cosa que hace que dos personas estén incómodas y que tres ya casi no quepan. Ahora con lo de la pandemia y la distancia social solo entra un cliente a la vez y los demás esperamos afuera, lo más separados que nos permita el miedo y el fastidio de tanta medida de protección. Bueno, mi anfitriona entró a la tienda por las cervezas y un helado para mí y yo me quedé afuera, frente al “chino”. Mientras esperaba, llegó un grupo de seis mujeres entre adultas y adolescentes manteniendo una conversación desenfadada entre ellas. Una de esas mujeres me preguntó si estaba haciendo cola, le dije que no, que como éramos dos una estaba adentro y yo preferí esperar. Me respondió que no iban a entrar tampoco, que era mejor esperar a que saliera alguien, les dije que sí, que era mejor, que era un espacio muy pequeño y sonreí. Mi anfitriona salió con un helado y una bolsa con cervezas y tajaditas de plátano con limón. Abrí el helado y seguimos nuestro camino a casa.

Al doblar la calle Inglaterra le pregunté: “¿Esas mujeres que estaban ahí fuera eran gitanas?”, me dijo que sí, que me había escuchado hablando con ellas y que por la forma de hablar podía decir que eran gitanas, pero tenía dudas, una vez las vio lo confirmó. Yo me pregunto qué ven, porque yo no noto la diferencia física entre una gitana y una paya (así le dicen algunas personas gitanas a las personas no gitanas). Con el tiempo, lo único que me hace identificar personas gitanas es que están en grupos grandes intergeneracionales en las calles y en las plazas. Los payos no hacen

eso. De hecho, muchos chistes en España sobre personas gitanas se refieren a esa manera colectiva y poderosa de usar el espacio público, esa forma “peligrosa” y “mal vista” de no estar solos, de ir acompañados a todo lugar. Recuerdo que Pastora Filigrana –una abogada gitana, mestiza– decía en alguna charla: “es que este sistema capitalista nos quiere solos, nos quiere como individuos atomizados porque así es más fácil reproducir la explotación y la expropiación, por eso les incomoda tanto vernos a las personas gitanas habitando el espacio público en grupos”.

Ahora cada vez que veo un grupo intergeneracional de personas juntas en la calle, sonrío y pienso en las palabras de Pastora. Y me veo ahí, en ellas, en la calle con ellas. Porque el antigitanismo es necesariamente antinegrismo y antilatinismo y antisemitismo. Como decía el profesor antillano de filosofía de Franz Fanon «cuando oigas hablar mal de los judíos, presta atención, hablan de ti» (Fanon, [1952] 2009: 119). Es una manera más cercana de entender la interseccionalidad, en vez de agregar argumentos teóricos a la carrera por quién está más jodida, pensar el marcaje racial como una convergencia.





FLACSO
MÉXICO

TERCERA SECCIÓN

DESMARCACIÓN RACIAL Y BLANQUITUD

CAPÍTULO VI. Desde afuera. Representaciones y experiencias de blanquitud entre población no blanca de Cartagena y Madrid

En el transcurso de esta investigación he escuchado muchas historias de discriminación racial. Las obtuve de la boca de personas latinoamericanas y latinodescendientes, palenqueras, musulmanas, africanas y afrodescendientes, a las que asigné el adjetivo común “no blancas”. También he reconstruido las memorias que guardo de mis propias experiencias como mujer negra. En todos estos relatos, la presencia recurrente de lo blanco apareció para dar sentido a los conflictos, las relaciones, los fracasos, los deseos, los sufrimientos e incluso los placeres y las aspiraciones. También surgió como elemento significativo a la hora de ordenar la percepción de los olores, las miradas y los sonidos.

Curiosamente, en muchas formas del discurso sobre racialización se omite la blanquitud⁷⁸ como posición racial o como estrato de la experiencia cotidiana. Como ejemplo, baste con traer a colación el argumento “no veo colores, veo personas”, que desconoce la existencia de una experiencia diferenciada del mundo y neutraliza la capacidad de ver la blanquitud como una posición racial privilegiada. Puede incluso desactivar la posibilidad misma de percibirla. Pero, *¿quién puede darse el lujo de ignorar la blanquitud?* (Diario de campo, 10 de febrero de 2020).

En el contexto de la Ilustración, esta posición racial se objetivó como un universal neutro sin vínculo espaciotemporal alguno –a pesar de haber sido construida en los siglos XVII y XVIII desde la Europa occidental (Allen, 1994)–. Durante y después de las colonizaciones europeas, la blanquitud se ha ido elaborando por contraste. Lo blanco representaría una forma objetiva de acción y percepción, “incontaminada” por el cuerpo. Lo no blanco, por su parte, representaría la violencia, el caos, la irracionalidad, la suciedad, la ausencia de autocontrol y el desorden (Kincheloe, 1999: 163). Así, la raza ha devenido en algo que portan “los otros”.

Aunque el concepto es elusivo en sí mismo (Kincheloe, 1999: 162), autoras como Ruth Frankenberg (1993: 1) han definido la blanquitud como una ubicación estructural de privilegio, un punto de vista desde el que mirarse a sí mismo, a los otros y a la sociedad; y como prácticas

⁷⁸ Los estudios críticos de la blanquitud provienen del contexto anglosajón, en el que la palabra utilizada es “whiteness”. En esta tesis utilizo la traducción propuesta por Manzanares Rubio (2010) -blanquitud- porque, como esta autora asegura, funciona mejor como concepto equivalente de blackness -negritud-. La otra traducción podría ser “blancura”, pero no se utilizará para marcar “una distancia prudencial entre el sustantivo de uso común relativo al color blanco y el concepto ideologado que alude a la ‘raza blanca’” (Manzanares Rubio, 2010: 85).

culturales no marcadas y no nombradas. Pero la blanquitud no es solo una forma de “ver” a los otros, a la sociedad o a sí mismos como asegura Frankenberg. Esta posición racial tiene una dimensión fenomenológica que excede los cuerpos situados como blancos en la escala racial.

La desracialización de la blanquitud es elaborada gracias a operaciones institucionales y ordinarias que pretenden hacerla desaparecer en las interacciones cotidianas (Ahmed, 2007; Applebaum, 2016). Por eso, este capítulo tiene como propósito mostrar la blanquitud como estrato de la experiencia en la población no blanca de Cartagena y Madrid. ¿Qué sentidos sobre la blanquitud circulan entre esta población? ¿Cómo intervienen estos significados en la acción e interacción social cotidianas? ¿De dónde provienen?

El capítulo está dividido en dos grandes apartados. El primero de ellos detalla las representaciones y relatos sobre la blanquitud en Madrid. Utilizo las entrevistas realizadas en esa ciudad para describir la blanquitud como un esquema perceptivo vinculado a posiciones de género y clase. Un esquema perceptivo es entendido aquí como el marco de experiencias biográficas, vicarias e históricas acumuladas que permiten anticipar, interpretar y sentir la acción social. Un esquema perceptivo no solo incluye los vocabularios emocionales, sino también sus articulaciones con la experiencia propioceptiva, cinésica y proxémica. Por esta razón, también reviso las implicaciones que tienen los relatos de identidad nacional española en la experiencia proxémica y afectiva de las personas no blancas en Madrid. Cierro el primer apartado analizando las representaciones de la blanquitud que aparecen entre los voceros de organizaciones sociales antirracistas en esa ciudad.

La segunda parte está dedicada a explorar los relatos y representaciones de la blanquitud en Cartagena. En este apartado puntualizo los principales significados asignados a la blanquitud en la vida cotidiana de un barrio popular en Cartagena: andinidad, clase social e ideales de género. Para enmarcarlo, discuto las modificaciones de los relatos de identidad nacional colombiana en relación con el ideal de blanquitud mestiza. En este recorrido por las representaciones de la blanquitud en la ciudad, la presento como elemento interviniente en la experiencia proxémica del barrio popular que puede o no implicar la aparición de cuerpos blancos en el espacio. El análisis realizado aquí replica la descripción de la blanquitud como un esquema perceptivo desde el que el espacio urbano se siente de manera diferenciada.

Todo este itinerario me llevará a presentar tres conclusiones acerca de cómo es entendida la blanquitud entre población no blanca de Cartagena y Madrid. Primero, se trata tanto de un

parámetro para el funcionamiento institucional como de un esquema perceptivo que informa la acción social no blanca. Segundo, como estrato de la experiencia habilita varios tipos de movimiento: la circulación a través de las instituciones; el ascenso a través de las clases; y el desplazamiento de los cuerpos en el espacio. Y, tercero, la blanquitud como estrato de la experiencia excede la presencia material de cuerpos blancos.

6.1 Blanquitud como esquema perceptivo

Soy una mujer blanca y escolarizada en los estándares corporales y sociales de mi país. Al llegar a España, eventualmente se me ve como una mujer racializada. Mi camino cultural, social y profesional no parece tener tanto sentido aquí, en comparación con mi lugar de origen. Lo que quiero decir con esta experiencia personal, encarnada, es que no soy, estoy. Y ese estar depende del campo de referencia en el que circula mi cuerpo, de manera provisional y cambiante. Me doy cuenta de que esta inestabilidad de los sentidos de mi cuerpo también apunta a una condición privilegiada. Porque sé que, desde otras condiciones experimentadas por otros cuerpos, como las mujeres negras, o las compañeras latinas que portan características indígenas impresas en la piel, no hay tanta provisionalidad en las construcciones simbólicas y culturales que sirven de base para la lectura social de sus cuerpos (Diario de campo, 10 de febrero de 2020).

Este fragmento del diario de campo fue extraído de una reflexión escrita por Lara, una mujer latinoamericana que, en la situación de entrevista en Lavapiés, se autoidentificó como no blanca. Ella compartió este texto conmigo –y con todo un grupo de estudiantes en una clase sobre racialización en Madrid–. En el relato de Lara parece haber un doble descubrimiento. En primer lugar, en algunas ocasiones y en algunos lugares del mundo, ella *está* blanca. En Madrid, no. En segundo lugar, la plasticidad de su posición racial es atribuida a la forma visiblemente no negra y no indígena de su cuerpo. Ya he discutido en el capítulo IV las implicaciones de la presunción de objetividad de las marcas raciales. Por eso, aquí me pregunto, ¿en qué consiste la plasticidad de la blanquitud? Como todas las categorías raciales, esta no es una posición fija ni opera de la misma manera en todas las situaciones o territorios.

Diversos grupos sociales no blancos han ocupado la posición de blanquitud en territorios distintos a la Europa occidental, tales como los judíos en la sociedad estadounidense (Applebaum,

2016: 2). Poblaciones como la italiana o la irlandesa han sido consideradas no blancas en contextos históricos y espaciales específicos (Kincheloe, 1999). Actualmente, grupos de latinoamericanos que han ocupado históricamente la posición de sujetos blancos de clase media en sus países de origen son considerados no blancos en Europa. La entrevista con un hombre mexicano residente en Madrid confirma la fluidez de la posición de blanquitud, así como los efectos de esta fluidez para la interacción cotidiana:

mi marida (sic) trabajaba en la Ciudad de México, con chicos de la calle, con lo cual ella desarrolló una jerga mucho más achilangada que yo. Al final es que, al no ser de la Ciudad de México pues no tenía... bueno para esto yo viví cinco años en la Ciudad de México, y yo nací en Guadalajara de México. Ella trabajaba en Tepito y tal. Y, pues claro, llegó aquí [a Madrid] con un [acento] tepiteño altísimo. Es mucho más bajita que yo, aunque es de Madrid de toda la vida pues se le nota más el deje. Todavía tenía mucho, y por todo lado siempre creían que la mexicana era ella y que yo era el español. También te podría contar que yo me había sentido muchas veces discriminado por mi tez en Guadalajara. En cambio, en el DF, yo era rubio para los de DF. Y claro, cuando en Guadalajara por no tener los ojos azules, me decían negro (Hombre latino. 39 años. Vocero).

Lo que la mayoría de las veces se entiende como un fenotipo racial fijo (color de ojos, color de piel, acento, etc.) se revela, en el relato de este hombre mexicano, como una posición relacional que se ajusta de acuerdo con la situación de interacción, los actores sociales con los que se interactúa y el lugar. Es importante recordar, entonces, que la blanquitud no se puede reducir a la “piel blanca”.

Después de conocer el relato de Lara, le hice una entrevista en una cafetería de Lavapiés. Nuestra conversación sirvió para explorar ese cambio de posición racial que ella identificó a su llegada a Madrid. Según me contó en nuestro tercer encuentro, una noche en una zona turística de la ciudad, acompañada por un hombre y una mujer blanco-españoles, unas adolescentes la agredieron. Solo le pegaron a ella: la tiraron al suelo, se rieron y le pegaron una patada en la cabeza. No podemos conocer con exactitud las motivaciones de la acción de las agresoras. Lo que me interesa aquí es detenerme en las asignaciones de sentido de Lara. Ella se fue a casa sola y confundida tratando de descubrir las. Para Lara, la carta interpretativa del racismo no era la primera opción. En nuestra conversación me explicó que, debido a las memorias vinculadas a su posición racial en Latinoamérica, llamar racismo a estas experiencias pudo haberle resultado exagerado.

¿Sabes qué pasó también conmigo? Bueno, yo soy una mujer que en Brasil... mi experiencia no es racializada. Creo que hay mucha gente, principalmente la gente de clase media de Latinoamérica, que cuando llega viven situaciones de racismo, pero no lo perciben, ¿sabes? (Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común).

La posición racial que estaba acostumbrada a ocupar en su país de origen la llevó a desvincular la agresión de la forma en que su cuerpo es percibido en el contexto madrileño⁷⁹. En su narración se mezclaban el alcohol, la noche, la edad y, muy tímidamente, el racismo. Lara llevaba solo unos meses en Madrid cuando la conocí. Luchaba tratando de entender por qué parte de su molestia se debía a que solo le habían agredido a ella y no a sus acompañantes. Como Sekimoto y Brown puntualizan, el mundo se experimenta de una manera diferente en función de la posición racial que se ocupa. Si se ha sido blanco en otro territorio se tendrán dificultades para interpretar como racismo las experiencias de agresión, al menos en un principio.

Otra mujer de origen chileno y habitante del distrito de Carabanchel, me había asegurado que ella prefería no frecuentar la zona en la que Lara había sido agredido. A diferencia de Lara, esta mujer chilena habita Madrid desde sus primeros años de vida y no ocupó nunca la posición de blanquitud en Latinoamérica. Para esta mujer, lo que le pasó a Lara fue explícitamente una agresión racista. Pero para Lara no había nombres claros para la mirada extraña, ni para la patada en la cabeza, ni para el miedo. El hecho de haber sido blanca en Latinoamérica le dificultó enmarcar las interacciones cotidianas en una trama de marcajes raciales.

La experiencia de habitar una posición racial no blanca construye interpretaciones posibles para las acciones ajenas. Para una persona no blanca, una de esas interpretaciones posibles es el racismo debido a su recorrido biográfico, a las historias que le cuentan y a su relativa consciencia sobre el lugar racial que ocupa en un espacio urbano determinado. Lara no tenía memorias personales de agresiones racistas en el espacio público, tenerlas le hubiese permitido imaginar o “predecir y sentir el flujo espacial y temporal de las relaciones intercorporales en juego cuando este mismo momento se experimenta sensorialmente” (Sekimoto y Brown, 2020: 70. Traducción propia).

⁷⁹ En el capítulo IV, dedicado a la relación entre el espacio urbano, las miradas y la racialización, discutí mi propia dificultad para percibir a través de la vista diferencias físicas entre personas latinoamericanas blanco-mestizas, personas gitanas y personas blanco-españolas.

La blanquitud, entonces, aparece como un esquema perceptivo en sí mismo que habilita ciertas formas de interpretación, autopercepción y movimiento mientras inhabilita otras. Como lo aseguró Lara: “hay que tener un malestar también para notar las cuestiones de racismo algunas veces” (Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común).

La fenomenología de Fanon señala que el cuerpo –entendido como entramado sensorial y afectivo– se forma en la historicidad: “aunque las dimensiones sensoriales y emocionales del comportamiento humano se construyen culturalmente, se constituyen a partir de nuestras experiencias y nuestra historia (Sekimoto y Brown, 2020: 83. Traducción propia). Por eso, ese desconocimiento es producto de una formación corporal diferenciada de personas que de manera contingente han ocupado la posición de blanquitud toda su vida. Por efecto de habitar ese esquema sensorial y afectivo, no interpretan las situaciones como graves o dañinas, “no entienden el sufrimiento”. Ahora bien, este no entender o no conocer no es un proceso pasivo. Mills (2007) analiza la “ignorancia blanca” para decir que esta incluye

la “difusión de información errónea”, la “distribución del error” (incluyendo la posibilidad de “error masivo” [Kornblith 1994a, 97]), dentro del “clúster social más amplio”, la “entidad de grupo” de los blancos y las “prácticas sociales” (algunas “totalmente perniciosas” [Kornblith 1994a, 97]) que la fomentan (Mills, 2007: 16).

Esto se traduce en la sociedad madrileña en un discurso de circulación masiva que esparce la idea de que las personas migradas reciben una “paga” o “paguita” del gobierno español y que, en efecto, viven cómodamente de las ayudas del Estado, o el discurso de “ya no se puede hacer ni decir nada porque ahora todo es racismo”. También se distribuye la idea de que la inseguridad en la ciudad ha aumentado por la presencia de las personas migrantes, a pesar de que los datos policiales oficiales aseguran que ha disminuido. Esta distribución de la mentira y el error no solo construye ignorancia en las personas blanco-españolas, sino que también crea representaciones de la blanquitud y sus afueras por contraste: si las personas no blancas viven de la paga del gobierno, las personas blancas son trabajadoras, se ganan lo que tienen con el sudor de su frente; si las personas no blancas son peligrosas y tienen una orientación a la delincuencia y el crimen, las personas blancas son honestas, seguras, pacíficas y actúan dentro de la ley. Todos estos sentidos sobre la blanquitud y sus afueras contruidos históricamente a nivel institucional tienen

consecuencias significativas para la vida cotidiana de las personas no blancas, lo que hace que estos sentidos adquieran densidad experiencial.

Entonces, si se ha ocupado siempre la posición de blanquitud, es muy probable que el cuerpo no haya sido sistemáticamente identificado como peligroso, inmoral, sucio. Sus movimientos no han sido coartados por la policía o vigilados por los vecinos debido a sus rasgos. Más aún, no se tiene la costumbre de supervisar los propios movimientos evitando encajar en estereotipos raciales. Todo esto quiere decir que la experiencia propioceptiva, cinestésica y proxémica será distinta en función de la posición racial que se ocupe.

La experiencia propioceptiva se relaciona con la capacidad agéntica de mover el cuerpo e interviene en la experiencia emocional. Técnicamente es la capacidad corporal de ser conscientes de la posición de nuestro cuerpo en cada momento, lo que hace que podamos reaccionar ante aquello que pasa a nuestro alrededor. Se trata de una capacidad autoreflexiva que

nos proporciona conocimiento sobre las fuerzas intersubjetivas que dirigen, (re) posicionan y controlan nuestro cuerpo. No solo damos, recibimos y sentimos el mensaje cinestésico de los demás, sino que también somos conscientes de cómo nuestros cuerpos están posicionados y se mueven respecto de los demás (Sekimoto y Brown, 2020: 79. Traducción propia).

Como me aseguró un hombre de ascendencia marroquí, muchos de los movimientos del cuerpo no blanco en el espacio público son realizados con extrema conciencia de las relaciones raciales: “en el metro intento no hacer movimientos muy rápidos, ni mirar a los ojos a nadie, sobre todo cuando sale en la tele algún ataque terrorista, porque uno nota cuando le miran con miedo” (Hombre musulmán. 26 años. Habitante común). La experiencia cinestésica y proxémica de este hombre en el metro –cómo se mueve y se desplaza su cuerpo– está informada por su posición racial y los relatos que circulan sobre esta. La experiencia corporal involucra

la coordinación de diversos estímulos sensoriales e información –principalmente de los sistemas visual, propioceptivo, fisionómico y motor–. El cuerpo también tiene una capacidad reflexiva, una forma de reaccionar ante el mundo mediante la manera en que “nos sentimos a nosotros mismos sintiendo el mundo”. La encarnación y el control del propio cuerpo es una dimensión aparentemente insignificante del yo que, sin embargo, es esencial para gestionar las interacciones con las personas e incluso con los objetos externos (Sekimoto y Brown, 2020: 78. Traducción propia).

Como se ve en el testimonio de este hombre, no se sienten las situaciones sociales del mismo modo cuando se es consciente del miedo que genera a otros la propia presencia o cuando se siente miedo ante la presencia de un cuerpo no blanco en el transporte público. Así, son diferentes también las memorias emocionales propias y los relatos emocionales del grupo de referencia, que operan como herramientas para dar sentido a la experiencia cotidiana.

Todo lo anterior permite afirmar que la racialización habilita esquemas perceptivos particulares: formas de sentir y, por tanto, interpretar la experiencia. Pero estos modos distintivos de sentir una misma situación no están únicamente ligados a portar o no un cuerpo leído como blanco. La plasticidad de la posición racial de blanquitud y su complejidad necesitan ser pensadas en su intersección con otras matrices de jerarquía social como la clase.

En una de las entrevistas realizadas a una mujer chilena residente en Madrid, se hizo explícito que la posición de blanquitud no es un asunto solo de la forma corporal. Convertirse en blanco está profundamente vinculado con una movilidad de clase ascendente.

Yo al venir de un sitio tan pobre como que también había de todo. Entonces como que miro la historia que evidentemente tengo unos privilegios sobre las compañeras o compañeros indígenas por temas de rasgo y tal. Pero claro o sea yo como allá tampoco era consciente de esa blanquitud ni mucho menos... También pienso que el tema de la blanquitud es más como un sujeto político con privilegios, cosas que yo allá en Chile no tenía, nunca tuve privilegios. Entonces yo creo que por eso el tema de la racialización es como mucho más amplio que el fenotipo. Pero también en Latinoamérica mientras más blanco seas mejor y yo creo que incluso la gente más empobrecida lo hacemos, o sea, intentar mezclarnos con gente lo más blanca posible (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Ascender socialmente requiere un trabajo corporal de acercamiento al imaginario colectivo de la blanquitud (Ahmed, 2007). En muchos casos, este acercamiento implica el aumento de la capacidad de consumo y la adopción de hábitos corporales asociados a “gente blanca”: cómo mover el cuerpo en el espacio, cómo gestualizar, cómo modular la voz, cómo expresar las emociones, etc. (Skeggs, 2003).

Acceder a educación superior –y contar con las credenciales que lo prueben– puede ser también un camino de ascenso social y desmarcación racial. Gran parte de la percepción que se tiene de mí “a primera vista”, tanto en Cartagena como en Madrid, se matiza gracias a la demostración de certificados universitarios. Tener estas credenciales suele venir vinculado de manera simbólica y material a formas de hablar, vestir y llevar el cuerpo. Esta “posibilidad de

explicación”, como la llamó una de las personas entrevistadas, o esa legitimación de la propia presencia es una segunda capa de la interacción que permite a una estudiante doctoral no blanca experimentar más cómodamente la ciudad. Así, la movilidad de clase es siempre una desmarcación racial relativa que produce un distanciamiento de los otros cuerpos no blancos y un acercamiento a los ideales comportamentales de la blanquitud. La desmarcación racial asigna agencia al cuerpo no blanco y le infunde la posibilidad material de movimiento.

Hasta aquí, la blanquitud se revela como un esquema perceptivo y una posición racial que se modifica según el contexto, atravesada por jerarquías socioeconómicas. Pero, ¿cómo es entendida por otras personas no blancas de los sectores populares de Madrid?

6.1.1. Sentirse español. Blanquitud y discursos políticos

En un estudio realizado por el Ministerio de Igualdad del Gobierno de España, titulado “Aproximación a la población africana y afrodescendiente en España: identidad y acceso a derechos” (Cea y Vallés, 2021), se preguntó a las personas encuestadas si “se siente español/a”. Los argumentos que acompañaban a las respuestas negativas variaron entre “porque no me reconocen como tal”, “por experiencias de discriminación, rechazos acumulados” y “me sentiría española si me trataran igual”. Una de las respuestas obtenidas en el estudio fue aún más específica: “para ellos el español es blanco”. El estudio está basado en una encuesta piloto *online* a 1.369 personas afrodescendientes y africanas que viven en España, de las cuales el 47% nació en el país y el 71% obtuvo la nacionalidad luego de migrar.

No *sentirse* perteneciente a la nación es un efecto directo de los discursos de circulación masiva y de la interacción cotidiana, más allá de que se posean los documentos legales que acreditan a un sujeto como ciudadano. En una entrevista con el periódico *eldiario.es*, una de las autoras de la investigación aseguró que las personas encuestadas “no se sienten españolas porque ‘no se las reconoce como tal’, debido a su color de piel. Se les sigue visibilizando como foráneos” (Sánchez, 2021).

Como era de esperarse, varias de las personas no blancas de nacionalidad española que entrevisté en Madrid aseguraron no sentirse españolas. El relato de una mujer chilena nacionalizada española resume las razones de la imposibilidad de sentirse españolas que aparecieron con sistematicidad en las entrevistas realizadas en Madrid.

Cuando he ido a Latinoamérica, cuando me han escuchado el acento me han dicho “oye, pero ¿tú de dónde eres?”. Tampoco me siento chilena, tampoco me siento de aquí porque no me han dejado sentirme de aquí. Entonces, ¿cómo digo “bueno, vengo de España”? En Argentina una me dijo “¿con esa cara vienes de España?”. Entonces sí tengo la piel más clara, [pero] tengo otros rasgos que tampoco me identifican como de aquí [España] porque aquí nadie me dice “tú eres de aquí, por tus rasgos” (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Los documentos identitarios no necesariamente habilitan una experiencia propioceptiva y kinésica cómoda en el espacio urbano. Sentirse español o no pasa por la percepción de la propia posición racial respecto del ideal de ciudadanía blanca española. En Madrid, gran parte de las representaciones sobre la blanquitud emergen de los relatos descriptivos sobre cómo son “los españoles”. Todas las personas no blancas entrevistadas reconstruyeron la imagen de “los españoles” como una especie de esencia. No la entienden como una identidad política confirmada a través del DNI. Ser español –y recibir el trato correspondiente– es una identidad racial y cultural diferenciada.

Las descripciones de la blanquitud española la reconstruyen como un modo de estar en el mundo, pero, sobre todo, un modo de llevar el cuerpo y de habitar el espacio. Tal como me lo contó una mujer ecuatoriana que ha residido en el barrio de San Cristóbal por más de 20 años, cuando le pregunté qué motivaciones creía ella que tenían los vecinos para no permitirles usar las canchas del barrio a la población latina: “si te digo la verdad, pues, era por racismo, porque la mayoría de los españoles no hacen deporte como los latinos” (Mujer latina. 53 años. Habitante común).

Las representaciones de la identidad nacional se superponen, constituyendo una especie de palimpsesto que genera sentidos sobre la blanquitud. Cuando esto sucede, la blanquitud es representada casi como una personalidad, un grupo de costumbres y de hábitos corporales y socioespaciales. Es recurrente escuchar comentarios como que “los españoles tienen perros antes que niños” (Mujer latina. 53 años. Habitante común) o que “la gente aquí de España es como más recatada” (Hombre latino. 23 años. Habitante común). La idea del recato aparece en oposición a lo no blanco, a “los caribeños, los dominicanos, saben que son... que sí que gritan muy duro, que hablan muy duro, que la música en alto y eso” (Hombre latino. 23 años. Habitante común).

Algunas personas reconocen que “aquí todos los españoles no son blancos, también hay gente no tan blanca” (Mujer latina. 53 años. Habitante común). Esta suerte de gradación de la

blanquitud continúa su vinculación con la identidad nacional, moviendo incluso los bordes raciales de esa identidad y reconociendo también el proceso de “cambio” poblacional que vive el país.

Con todo, el debate sobre la relación entre la identidad nacional española y la blanquitud se lleva a cabo de manera explícita en las discusiones parlamentarias. Cuando Unidas Podemos hizo pública la lista a la Asamblea de Madrid en las elecciones de 2021, esta incluía al portavoz del Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid, Serigne Mbaye. Durante los meses de campaña electoral, el partido de ultraderecha VOX aseguró en declaraciones públicas que lo deportaría. Serigne Mbayé es un hombre senegalés y español. En el segundo día del debate de investidura en la Asamblea de Madrid, la portavoz del partido de extrema derecha, Rocío Monasterio, declaró que el multiculturalismo “es una condena para todos los españoles, como lo es para los franceses, belgas o alemanes” (Cadena SER, 2021). Su comentario hacía una alusión directa a Serigne Mbayé, que se había convertido en diputado. Continuó su discurso asegurando que “no es racismo denunciar el ataque con cuchillos de un chico en Moncloa para robarle el móvil ni es racismo decir que un 611% de delincuencia aumentó al estar abierto el centro de menas en Batán. Eso no es racismo, es la realidad que sufren muchos madrileños cada día”. En las palabras de Monasterio existe una línea divisoria entre españoles/europeos y las personas inmigrantes no blancas: unas sufren la presencia de los otros y están en riesgo, mientras que los otros son peligrosos⁸⁰.

La construcción de una identidad nacional blanca en riesgo por la presencia de inmigración no blanca en el territorio español no es un relato exclusivo de los partidos de ultraderecha. En una intervención para exigir financiación del Estado para los trenes de Gran Canaria y Tenerife, un representante político por Coalición Canaria⁸¹ recalcó la relación directa entre la identidad nacional española y la blanquitud: “aquí no somos negros, somos españoles... Sí, me refiero que no deben de tratarnos como si fuéramos diferentes. Somos personas normales de parte del Estado español” (Canarias Ahora, 2020). El representante político retiró las palabras a través de redes sociales, por

⁸⁰ Los discursos de circulación masiva de carácter político en Madrid encuentran dos caras: las declaraciones de representantes políticos y el debate al interior de las organizaciones sociales migrantes y antirracistas. Ya en el capítulo contextual se describieron los dispositivos antimigratorios de fronteras como artefactos socioespaciales de marcaje racial, aunque también pueden ser considerados como artefactos jurídicos, dispositivos tecnológicos y mecanismos performativos de resguardo de la blanquitud que aparece en el centro del relato de identidad nacional en España. Recientemente se ha publicado una noticia sobre la intención de instalar armas de sonido en la frontera de Ceuta y Melilla para evitar que los cuerpos no blancos contaminen la blanquitud del territorio español. La existencia de estos mecanismos es anterior al ascenso de la extrema derecha en la escena política española, pero esta ha reforzado aquello que ya esos mecanismos postulan desde hace décadas: la identidad nacional española es blanca y está en peligro.

⁸¹ Es una formación política española fundada en 1993 y que agrupa varios partidos nacionalistas, insularistas, centristas, liberales y, minoritariamente, progresistas canarios.

supuesto. Pero lo que resulta relevante de su intervención son las dos oposiciones que postula: primero, hace un contraste entre “ser español” y ser negro; después, presenta la analogía entre “ser español”-normalidad y ser negro-anormalidad.

Estos discursos políticos atraviesan los modos de experimentar e interpretar la experiencia de los miembros de organizaciones sociales antirracistas. Los habitantes de sectores populares no organizados políticamente en Madrid tienden a dar sentido a la blanquitud en el marco de los relatos racistas de la publicidad y los medios de comunicación. Pero los voceros de organizaciones antirracistas aseguran que existe una relación causal directa entre el ascenso de discursos de superioridad blanca en la escena política madrileña y las experiencias cotidianas de racismo en el espacio público que coartan el margen de movimiento de los cuerpos no blancos.

La experiencia sensorial y afectiva del miedo y el sentimiento de incomodidad al moverse por la ciudad que expresan las personas no blancas entrevistadas en Madrid están informados por los discursos políticos. En el “Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio en España” del Ministerio del Interior (2017), se explicita la relación proporcional entre el aumento de los discursos de odio y los delitos asociados a prejuicios raciales. Recientemente, la legitimación política de discursos racistas en el parlamento ha repercutido en una presencia mucho más visible de grupos neonazis en el espacio público de Madrid. Es común ver marchas legales con colores y simbología nazi en las que el discurso principal es “el enemigo es el judío” (eldiario.es, 2021). Movilizaciones contra Menores Migrantes No Acompañados (MENA), al grito de “contra nosotros quien pueda” (Martínez, 2020). Peleas, confrontaciones y agresiones sistemáticas de grupos de jóvenes neonazis organizados y legalizados. Abundan titulares como “La irrupción de un grupo neonazi empaña la manifestación por la Sanidad Pública” (Sainz, 2021), del diario El Salto. La vocera de una organización antirracista en Madrid me contó cómo los discursos de odio se materializan en la presencia de grupos neonazis en su experiencia de la ciudad.

De hecho, el otro día iba en el autobús y justo me iba a bajar y veo que en el puente había un grupo encapuchado (...) colgando una pancarta nazi del Atlético de Madrid y claro fueron a colgar una pancarta y esa gente realmente ha asesinado a gente migrante, ha asesinado antifascistas y recuerdo que, joder, los vi ahí y me tuve que bajar en la siguiente parada (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Los imaginarios de la blanquitud para esta mujer pasan por la imagen de grupos encapuchados que obstaculizan de manera directa su movilidad por la ciudad: al sentir miedo, tuvo que bajarse una parada de autobús antes de su destino. El miedo que experimentó resulta de su proceso reflexivo sobre el lugar que su cuerpo ocupa en las jerarquías raciales y el aumento de la presencia de estos grupos en la ciudad. La posibilidad de circulación por la ciudad de cuerpos no blancos se ve obstaculizada por este tipo de situaciones y, cuando no implica un cambio de camino, modifica aun así la experiencia sensorial, propioceptiva y kinésica.

Ahora sí que me da un poco de miedo o sea por eso no bajarme a ciertas horas del metro y encontrarme por ahí con esta gente defendiendo lo blanco porque sé que se están organizando (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Al portar un cuerpo no blanco, se camina con miedo, se cambia de camino, se escogen recorridos más largos para llegar a los mismos lugares cotidianos. Al portar un cuerpo no blanco y pertenecer a una organización antirracista, se notan las implicaciones de la presencia de un grupo de encapuchados. La defensa de la blanquitud se concreta en grupos de hombres encapuchados en el espacio público. Todas estas dinámicas hacen de la blanquitud un elemento relevante en la experiencia cotidiana de los cuerpos no blancos que repercute en nuestros esquemas sensorio-afectivos. Pero la relación postulada entre el ascenso de los discursos de odio y la experiencia del racismo en el espacio público no es la única manera en que los relatos de nacionalismo blanco intervienen en los procesos de representación de la blanquitud en Madrid.

6.1.2. Debates sobre la blanquitud al interior de organizaciones de migrantes

Como se expuso en el apartado anterior, las identidades nacionales institucionalizan un discurso sobre las diferencias entre grupos sociales con efectos concretos en la experiencia cotidiana. Son producidos por y producen, al mismo tiempo, debates públicos que mueven o tensionan los límites de esa identidad nacional postulada. En Madrid, las organizaciones sociales han estado experimentando una crítica directa a las manifestaciones de la jerarquía racial en su interior, específicamente en el movimiento feminista y en las agrupaciones que defienden a las personas migrantes y migradas. El debate ha entrañado una especie de escisión en el paisaje de los

movimientos sociales que ha repercutido en la fundación de organizaciones sociales antirracistas no mixtas. Una activista por los derechos de las personas migrantes en Madrid en conversación conmigo, resumió el conflicto de la siguiente manera: *el movimiento racializado empezó a hacer la pregunta por quién debería estar al frente de los movimientos migrantes y se tomaron los lugares de vocería. Yo no digo que esté mal, es una pregunta necesaria, pero el movimiento racializado ha acusado a quienes han dejado el cuerpo en la lucha desde hace muchos años, ha acusado a las personas equivocadas* (Diario de campo, 13 de febrero de 2020).

Esta activista me recomendó clases de castellano para personas migrantes como un buen lugar para realizar mi trabajo de campo y conseguir entrevistas sobre mi tema de investigación. *Dice ella que esas clases son lugares todavía mestizos, de mezcla, que enseñan castellano a migrantes hablando de eso de racistas. En el uso del adverbio “todavía” se dejaba entrever un atisbo de resignación. Lugares todavía mestizos, como si temiera que “el discurso de racialización” terminara por comérselo todo y resultara en la expulsión de la gente blanca de los espacios de lucha.*

Mientras esta activista hacía su crítica al movimiento racializado de Madrid, yo no podía dejar de pensar en el video que había visto unos días atrás. Una activista estética afroespañola le decía a su entrevistadora que para hacer avanzar el feminismo “es básico hacer autocrítica ¿vale?, porque yo lo que veo constantemente es que cuando otras, cuando las otras (véase negras, musulmanas, gitanas, latinas, migrantes) señalamos al feminismo que no nos sentimos incluidas, que no nos vemos representadas, que no se tienen en cuenta nuestros intereses, el feminismo blanco lo que hace es ‘no, sois vosotras, flaco favor, lo que hacéis es causar divisiones entre el movimiento, tal, tal, tal’. Pero no hay un qué estamos haciendo para que todas estas mujeres, que son un montón, se sientan así, qué es lo que estamos haciendo... luego también está esa concepción extraña de que ‘como soy sujeto oprimido no puedo ser sujeto opresor’”. Supongo que pensé en ese video durante mi conversación con Verónica porque esas palabras aplican para todos los movimientos subalternos (Diario de campo, 13 de febrero de 2020).

La identificación de una izquierda blanca por parte de los colectivos antirracistas en Madrid se hizo presente en las entrevistas realizadas con posterioridad a mi conversación con esta activista. Una mujer perteneciente a una organización feminista y antirracista no mixta me explicó, por ejemplo, las razones tras la decisión de no ir a la marcha del 8 de marzo:

pues no vamos a ir al 8M porque el año pasado se hizo (...) para racializadas y migrantes y como que hubieron (sic) varias agresiones de feministas blancas hacia nosotras, porque claro en el momento en que empezamos como a gritar o a cantar nuestras consignas se nos decía que ese no era el momento, como que también escuché un comentario detrás de unas blancas que decían “bueno, aquí estamos en el grupo de las latinas, vámonos mejor para allá” o ese tipo de cosas... También creo que una persona sufrió agresiones físicas ya, empujones, insultos, de una tipa blanca (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

La crítica a las organizaciones sociales identifica una falta de reconocimiento de la experiencia no blanca de la ciudad, así como la existencia de un problema estructural de racismo institucional que afecta de manera diferenciada a las personas migrantes.

Dejan marchar a las policías, al grupo feminista de las policías que, o sea, mientras que nos encarcelan, entonces están ahí marchando, o sea, tampoco nos parecía bien... (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

De acuerdo con el discurso de voceros antirracistas en Madrid, un modo de ocupar la posición de blanquitud desde las organizaciones sociales implica un posicionamiento en el espacio: estar al frente, tomar la palabra. Esta posición es interpretada por muchas personas migradas en las organizaciones sociales madrileñas como una reproducción de la imagen del “salvador blanco”. Lo problemático que estas personas encuentran en ese lugar de enunciación son dos elementos. Primero, la representación, esto es, cuerpos blancos tomando la palabra y ocupando las primeras líneas de lucha pública por la población que se queda afuera de la blanquitud. Segundo, la ausencia de reflexión sobre las experiencias de racialización al interior de esas organizaciones llamadas “mixtas” o “mestizas”. Esto se traduce en la dificultad de abrir conversaciones sobre racismo al interior de las organizaciones promigrantes. En este sentido, se asegura que incluso muchas estructuras de movimientos sociales “han permitido agresiones” hacia sus miembros no blancos (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Los problemas de acceso a la vivienda en Madrid son un punto neurálgico para entender las reticencias de las organizaciones antirracistas no mixtas frente a aquellas que tienen miembros blancos.

Cuando llegamos aquí realmente nuestra migración fue durísima y llegamos a vivir a pisos que mi padre arreglaba. Evidentemente no tenía papeles y trabajaba en pisos arreglando y como que llegamos a vivir ahí porque es que tampoco teníamos en esos años, en 2004, 2005, ni siquiera teníamos doscientos o trescientos euros para pagar un piso. Entonces como que tampoco hay esa crítica, hay una crítica de que suben los alquileres, que realmente afecta a la gente blanca, sí, pero ni siquiera hay una crítica al acceso a la vivienda como tal (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

En definitiva, las personas no blancas entrevistadas en Madrid, sobre todo las que hacían parte de procesos organizativos a nivel comunitario en sus países de origen y en España o aquellas que habitaban espacios académicos, reconstruyeron en sus relatos una diferenciación entre la blanquitud española y sus afueras, así: “no compartimos el mismo mundo, ¿sabes? La precariedad de vida que algunos de nosotros viven no es, no hace parte de la referencia de los otros, ¿sabes?” (Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común).

¿Qué significa el reconocimiento de que “no compartimos el mismo mundo”? Esta expresión no solo se refiere a las condiciones materiales de vida de grupos sociales diferenciados racialmente. También alude a los puntos ciegos provenientes del lugar que ocupan estos grupos en la escala racial, a la dificultad –entendida como una decisión política– para percibir los obstáculos de atravesar el mundo desde otras posiciones sociales.

Para este perfil específico de personas –académicas o activistas– la interacción con cuerpos blancos es un debate continuo, una pelea que se convierte en el malestar cotidiano que supone tener que demostrar la existencia de los puntos ciegos de la blanquitud.

En diez minutos llegó un hombre como de 55 o 60 años a hablar conmigo, yo supercabreada, con la película, con la charla anterior, ya había peleado sobre las mujeres latinas, mira ahora empieza aquí. Y no sé por qué, pero empezó a hablar de que no le gusta la política porque prefiere no hablar de eso nanananana. [Y yo le dije]: “mira, ¿sabes que la decisión de no hablar de política, de no votar es una decisión política siempre? Es que la vida está tranqui para ti...” y ahí empecé otra pelea. Ese día también volví a casa y me sentí un poco mal, ¿voy a pelear con todos? Es eso, también es un malestar (Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común).

Esta idea de que la blanquitud es una experiencia de ausencia de malestar confirma el argumento de que la posición racial que se ocupa interviene en la capacidad de sentir las tensiones de las relaciones raciales en los ritmos del propio cuerpo y en los movimientos corporales de los

otros. Una especie de estado de alerta relativamente permanente se experimenta en encuentros cara a cara específicos, como si el marcaje racial en algunas situaciones fuera algo sensualmente palpable. Este aumento de la sensibilidad a ciertas formas olfativas, sonoras, visuales, proxémicas, cinestésicas, se convierte en parte importante de la experiencia de la ciudad para la población no blanca.

Una de las incorporaciones realizadas en la etnografía en Madrid fue una cooperativa antirracista de personas negras. *En ese espacio habitado mayoritariamente por personas negras había tres hombres blancos: un español en el piso, un colombiano en una silla y otro español a su lado. Probaban luces, bajaban y subían constantemente antes de que la asamblea empezara. Daban una impresión de controlar el lugar. Así. De ser los dueños del lugar. Eran dos hombres blancos (los que grababan el documental): uno español y otro colombiano. Por supuesto, supe esto por los acentos de cada uno. Estos dos jugaban un rol de secretarios. Apuntaban todo lo que Kadhy les decía que apuntaran y respondían cada vez que Kadhy pedía el siguiente punto con una voz suave, casi servil. Otro hombre blanco bajó del segundo piso con una cámara enorme incrustada en un trípode y la situó en una esquina con la intención de grabar la asamblea. Francamente los hombres blancos con cámaras intentando grabar gente negra siempre me generan sospecha. Hubo una discusión en wólof entre Kadhy y el hombre negro al que los documentalistas iban a entrevistar en el segundo piso. Luego Kadhy, con una cara de enojo que me estremeció, dijo: “¿a quién le habéis pedido permiso para grabar la asamblea? Esto es una asamblea y no la pueden grabar. Aquí hay personas que no queremos salir en esa película. Cuando termine la asamblea el compañero sube y les da la entrevista”.*

Bajó otra persona blanca del segundo piso. Se acercó a Kadhy y al compañero-que-iban-a-entrevistar-en-el-segundo-piso para explicar que solo querían grabar imágenes de apoyo de la asamblea. Kadhy decía de nuevo que no. Lo dijo en cinco ocasiones. El tipo blanco del segundo piso insistía en que no pasaba nada si les dejaban grabar, que no tenía mayor importancia, que era una tontería no dejarles grabar, que les dejaran grabar. La asamblea no empezaba porque este hombre blanco que quería grabar a los negros en su asamblea para tener imágenes de apoyo no permitía que empezara. Otros como Kadhy estaban enojados. Era más importante su documental que el tiempo de las personas negras que estábamos ahí, que la asamblea misma. Supongo que gran parte de la masculinidad negra -y su fragilidad- se habrá forjado históricamente en este tipo de contiendas con hombres blancos.

Dejó de insistir cuando uno de los hombres blancos que fungía de secretario en la asamblea, le dijo: “amigo, yo te entiendo, yo soy antropólogo, sé que para ti sería genial tener estas imágenes, pero ya te han dicho que no cinco veces. Está claro que no tienes permiso de hacerlo. Y estás retrasando la asamblea”. El tipo blanco del segundo piso salió del círculo enojado. Pero se fue y la asamblea pudo comenzar. Parece que los hombres blancos solo escuchan a los hombres blancos y cuando escuchan a los hombres negros es para consumirlos. Cuando no pueden hacerlo, se enojan. Y sí, estoy generalizando sobre los hombres blancos. Apelo al derecho que tengo como parte de una población a la que el hombre blanco ha masacrado históricamente sobre la base de la construcción de generalizaciones. Generalizo sin pudor sobre el hombre blanco y no me voy a disculpar por eso. El hombre blanco se enoja cuando el hombre negro le dice que no le podrá consumir. Es el hombre blanco observándonos y sintiéndose con el legítimo derecho de hacerlo y de hacerlo bajo sus propias condiciones. Pero no esta vez, no en este preciso momento.

La irritación y el desagrado que los hombres blancos del segundo piso me produjeron en ese momento solo pueden expresarse diciendo que se me quitaron las ganas de ir a ver cómo era el segundo piso de la cooperativa. Los hombres blancos están muy acostumbrados a no tener que pedir permiso para moverse y actuar, a que se les conceda el derecho de adueñarse de todo. La agresividad histórica y la violencia que está presente en la costumbre blanca de grabar y exhibir a los hombres y mujeres negras estaban tomando forma justo frente a mis ojos. No pude dejar de pensar en cómo les aplaudiría el mundillo cultural e intelectual cuando saliera el documental, en la crítica hablando de lo maravilloso y comprometido de su trabajo, de sus aportes para la lucha contra el racismo y la violencia policial. Nadie hablaría de la vez en que retrasaron una asamblea porque les parecía más importante rodar su documental. Dos hombres blancos enojados porque una asamblea de hombres negros no les permitía hacer imágenes de apoyo que les pondrían como buenos aliados de la causa, como salvadores y portavoces de los negros. Dos hombres blancos haciendo berrinche (porque no les permitieron grabar la asamblea). La escena me dio asco. La cara de enojo de todas las mujeres que estábamos ahí me recordó la belleza que hay en la rabia negra. Esta ira no es odio, es dolor. Debimos decir algo (Diario de campo, 18 de febrero de 2020).

Al margen de los debates internos sobre la posición de blanquitud que se da entre organizaciones antirracistas, existen otras formas de circulación de relatos sobre la blanquitud en

Madrid. Estos relatos la explican como un elemento funcional a la hora de determinar la acción social.

6.1.3. Racismo institucional o lo que los cuerpos pueden hacer

Para voceros de organizaciones sociales, la manera más recurrente en que se relacionan y construyen sentido con la blanquitud es a través de las formas de la supremacía blanca. Para ellos, la categoría racismo institucional nombra la configuración y el funcionamiento de las instituciones públicas como la policía, las oficinas migratorias o las universidades. Dichas instituciones obstaculizan las posibilidades de acceso y despliegue de los cuerpos no blancos en el espacio, disminuyendo su margen de movimiento en la calle, en lo referente a la movilidad laboral o en lo que tiene que ver con las posibilidades de consolidación de una carrera académica. Al respecto de esto último, una mujer latinoamericana estudiante de una universidad pública de Madrid me contó lo siguiente:

me abrieron un expediente porque señalé a un blanco que era de República Checa porque estaba cometiendo agresiones racistas contra una compañera y contra mí y se lo señalamos, le vetamos de espacios que no podía entrar a asociaciones. Se fue a quejar de eso y me abrieron un expediente porque él dijo que lo había yo llamado racista y machista y no sabía por qué y eso, claro, me supuso a mí, ahora puedo presentar el trabajo de fin de máster, pero por ejemplo no podía hacer un doctorado. Bueno, estas cosas específicas de todo el racismo institucional, ¿no? (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

La inacción o respuesta contraria de las autoridades universitarias significan, para ella, que la política institucional resguarda las agresiones racistas y protege a los agresores. Otra institución cuyo funcionamiento es descrito como racista es la policía local. Un hombre negro describe el racismo institucional a través de la siguiente anécdota:

hubo una pelea. De repente él con como diez chavales ingleses que llegaron y empezaron a pegarle delante de todo el mundo y cuando llegó la *poli* lo primero es en vez de ir a por el grupo y tal y separar e ir a por el grupo, a él le cogieron primero y todos los policías con él como preguntándole e intimidándole. Tuvieron que reaccionar los vecinos y la gente que estaba ahí presente diciéndole “dejadle en paz que no ha hecho nada, tenéis que ir a por ese grupo que le han pegado”. Porque eran blancos, siempre se nota ahí el racismo de la *poli* (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Este patrón de operación institucional siembra sus raíces en el “supremacismo blanco”, esto es, “el patrón continuo de prácticas y políticas cotidianas generalizadas que se vuelven invisibles a través de la normalización y, por lo tanto, a menudo se dan por sentadas como el orden natural de las cosas” (Applebaum, 2016: 4. Traducción propia). En este contexto, la blanquitud viene a pensarse como una posición de privilegio recompensada con lo que llamo “amplitud en el margen de movimiento”: la comodidad de entrar y salir de los lugares, de enojarse y pelear, de transitar por las calles. Este margen de movimiento repercute también en la facilidad de acceso a las condiciones básicas requeridas para iniciar un proceso de movilidad socioeconómica y ascenso sociosimbólico. De hecho, durante la etnografía en Madrid, de camino a la plaza Nelson Mandela, en Lavapiés, una activista antirracista de Madrid me contó que, aunque vive en Carabanchel, habita más Lavapiés y allí están alquilando apartamentos a policías como estrategia para hacer redadas racistas más efectivas.

El racismo institucional tendría entonces repercusiones en la experiencia afectiva de las personas blancas españolas habitantes de los sectores populares. El despliegue proxémico de coches, motos, caballos y agentes de la policía llegando en grandes cantidades a los barrios donde viven personas no blancas construye una idea de inseguridad en los barrios y señala al tiempo a los cuerpos no blancos como generadores de esa inseguridad.

Si allí hubiesen (sic) muchas secretas todo el rato, coches de policía circulando la gente se va a preguntar “Hostia, ¿aquí qué pasa?”. Aunque no den ninguna información la gente va a estar más alerta de cualquier cosa, les va a entrar más miedo, entrarán en sus casas cerrando llaves y tal, es lo que está haciendo, es la campaña, es esta movida que está pasando por los barrios donde están los inmigrantes, dando siempre esta sensación de inseguridad, patrullando todo el rato y eso, secretas todo el rato, todo el rato hay secretas como si pasase algo grande (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Para este hombre, la imagen que se construye de la blanquitud en estos ejercicios de despliegue policial por el espacio de los barrios pretende ser la de un sujeto blanco no contaminado por la droga o la delincuencia que necesita ser protegido de “los otros”. Esta experiencia interkinésica entre la policía y los vecinos blancos del barrio enmarca el hecho de que

las personas *de color* deben coordinar el movimiento de sus cuerpos, involuntariamente, con los movimientos de los blancos por temor a que en cualquier momento su cuerpo pueda ser agarrado o extraído sin repercusiones (Sekimoto y Brown, 2020: 78. Traducción propia. Énfasis en el original).

Entonces, el miedo de las personas blancas es legítimo teniendo en cuenta el bombardeo discursivo del contexto. Pero ese miedo tiene repercusiones afectivas sobre la población no blanca: incomodidad y estrés, pero también miedo. Así, la imagen de una blanquitud pura no es la que circula entre las personas no blancas.

Imágenes de igual algunos chavales que se ponen en la plaza a vender, a trapichear con marihuana, pues hace un eco supergrande de que los inmigrantes y tal, etiquetan a todo el mundo como vendedor y yo digo cuánta gente española vende o consume la droga y de dónde lo sacan y somos los inmigrantes, somos minorías en este país y los que venden son más minoría que son unos pocos y es una cosa que altamente han dado por hecho que... y de dónde viene esta droga, no lo trae aquí ningún negro, lo trae la gente blanca y la gente con traje lo consume. Yo conozco a mogollón de gente que lo consume y lo compran y yo, vamos, pero todo es como lo que más ensucia la inmigración... (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Como se puede intuir en la cita anterior, los ideales de bondad, sanidad y decencia de la blanquitud no circulan entre la población no blanca sin ser puestos en cuestión. Muchas representaciones de la blanquitud encontradas durante el trabajo de campo son aún más sofisticadas. A pesar de que se reconoce un patrón de racismo institucional, las organizaciones sociales no extrapolan esa conclusión a las interacciones cotidianas en el barrio. Población blanca y no blanca –vecinos de sectores populares– interactúan de manera solidaria para enfrentar casos de racismo.

Y yo me acuerdo de no sé qué año exactamente que hubo hasta gente organizada, gente blanca de aquí llamadas brigadas vecinales que se metían en casos así cuando veían que paran a alguien discriminatoriamente por su color de piel, su raza, su etnia y preguntaban a ver qué pasaba y eso pues era una acción superbonita que hacían y que salvaba a gente (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Hablar de racismo institucional saca la posición de blanquitud del cuerpo. Más que la mala intención explícita y reflexiva de funcionarios específicos dentro de las instituciones, las personas entrevistadas bajo el perfil de voceros entienden ese racismo institucional como decisiones administrativas conscientemente racistas. Varios estudios han señalado el racismo institucional como efecto de la “inercia de la costumbre, los procedimientos burocráticos, las rutinas impersonales e incluso la ley. El resultado del racismo intencional ha informado con el tiempo las culturas y prácticas institucionales que se basan en supuestos de superioridad blanca sobre los

grupos étnicos no blancos” (Guess, 2006: 652. Traducción propia). Para dejar de entender el racismo como una falla moral, se hace énfasis en su dimensión estructural sostenida y reproducida institucionalmente más que en la interacción cotidiana en el espacio público, donde parece tratarse de casos de discriminación esporádicos.

En Madrid, una ciudad cuya población es mayoritariamente blanca, las representaciones de la blanquitud que circulan entre la población no blanca están profundamente marcadas por los debates y discursos de las organizaciones antirracistas. Como posición racial es construida, sobre todo como un esquema perceptivo vinculado al ascenso de clase y un modo de funcionamiento institucional, pero ¿cómo aparece la blanquitud en una ciudad mayoritariamente negra?

6.2 Configuración racial del movimiento. Blanquitud en Cartagena

En un cerro alto cerca del barrio Nariño en Cartagena se encuentra un colegio privado regentado por curas. Hace unas décadas, el colegio estaba organizado en dos jornadas: la jornada de la mañana, para estudiantes que asistían a la escuela privada, y la jornada de la tarde, para estudiantes de los barrios pobres vecinos. Posteriormente, la escisión de clases por horarios se convirtió en una escisión material. La comunidad religiosa que regenta el colegio construyó, en el barrio, un edificio: “lo bajaron como para [tener] el colegio de los hijos de los pobres, y nos quedamos arriba con el colegio de los ricos” (Hombre palenquero. 57 años. Vocero). Sobre *colegio de los ricos* recae una asociación de carácter racial en el imaginario colectivo del barrio: “tú vas a Nariño y tú pregunta ¿los estudiantes del colegio de los ricos? y te hablan de los blanquitos” (Hombre palenquero. 57 años. Vocero). Al estar ubicado cerca del barrio, “el colegio de los ricos” supuso en los años 70 y 80 constantes conflictos entre grupos de adolescentes. Según el testimonio de un hombre palenquero habitante del barrio, en su adolescencia, la gente negra cartagenera que les discriminaban

se juntaba con nosotros para enfrentar a los blanquitos del colegio de los ricos⁸². Era como “en Nariño no, los blanquitos no pueden llegar por aquí porque los jodemos”. Nosotros no podíamos subir al colegio de los ricos porque teníamos problemas, nos echaban los perros.

⁸² En la entrevista citada se utilizó el nombre original del colegio. Sin embargo, aquí he decidido emplear únicamente el apodo que la comunidad le otorga para sostener el anonimato.

O nos generaba problemas con el campus. Era una tensión permanente. Pero ellos tampoco podían bajar por acá (Hombre palenquero. 57 años. Vocero).

Las posibilidades de circulación por el barrio estaban, entonces, informadas por los conflictos raciales entre los jóvenes negros y palenqueros de Nariño y los jóvenes “blanquitos” provenientes de otros barrios de la ciudad. Estos conflictos delimitaban fronteras simbólicas y reducían las posibilidades de circulación de los jóvenes negros/palenqueros por las cercanías del colegio. En respuesta, una especie de contracontrol proxémico fue desplegado por los jóvenes de Nariño: no permitir que “los blanquitos” entraran al barrio.

El conflicto socioespacial entre los blanquitos del colegio de los ricos y los jóvenes negros y palenqueros del barrio Nariño incluyó la figura protectora del Pargo Rojo. Se trataba de un joven cartagenero negro o “mesticito”⁸³, como dirían los hombres palenqueros que entrevisté en Nariño. En los años 70 era conocido como uno de los “bandidos” más peligrosos del barrio: asaltaba, mataba y peleaba.

El Pargo Rojo al asumir la lucha contra los blanquitos en defensa de la gente de Nariño, hizo barbaridades: pintar frases... atracaba fervientemente a los estudiantes del colegio de los ricos, pero en represalias a estas “racistadas” que se veían ahí en Nariño (Hombre palenquero. 57 años. Vocero).

La figura del Pargo Rojo es comparada con un personaje mítico de otro barrio popular en Cartagena: Samir Beetar. Un asaltante del barrio Getsemaní⁸⁴ que, en la misma época que el Pargo Rojo, era conocido como una especie de “justiciero del pueblo”⁸⁵.

⁸³ Las personas palenqueras que entrevisté en Cartagena asignaron la categoría “mestizo” a las personas negras cartageneras. En varias ocasiones, las mujeres palenqueras del barrio se refirieron a mí con la expresión “las mesticitas como tú” (Diario de campo, 16 de noviembre de 2020). Como categoría racial se refiere a la mezcla entre la población negra esclavizada, indígena y blanca, por contraste a la endogamia que la sociedad palenquera usó por mucho tiempo como estrategia de supervivencia.

⁸⁴ El barrio Getsemaní es un barrio popular ubicado cerca del centro histórico de Cartagena de Indias. El barrio es conocido por el lugar preponderante que tuvo en la independencia de la ciudad y por el papel en la circulación y disputa por lo popular.

⁸⁵ El libro de Chica Gelis y Burgos Bolaños “El fantasma urbano de Samir Beetar” lo describe así: “no solo era protegido por la comunidad, sino reconocido como una especie de justiciero del pueblo que contaba con poderes extraordinarios, como volverse invisible a los ojos de sus enemigos y ser inmune a cuchillazos y balazos. Los relatos populares en Getsemaní rememoran las persecuciones de la policía, hasta que un día fue dado de baja por la autoridad: de ahí en adelante Samir emergió como una pista mítica en los relatos populares del barrio (2010: 15).



¿Tú has oído hablar aquí en Getsemaní de Samir Beetar? Beetar es una familia, la familia Beetar de Getsemaní que se convirtió en el símbolo de Getsemaní porque él no permitió el ingreso de otros delincuentes, y cuidaba, salvaguardaba el barrio. Bueno eso era también el Pargo Rojo en Nariño. Estamos hablando de los años *70 pa'riba*. Más o menos. El Pargo Rojo comía con nosotros allí, ya, y no permitía una agresión a nosotros. El Pargo Rojo [suspira]. El Pargo Rojo asumió como bandera la lucha con los blanquitos (Hombre palenquero. 57 años. Vocero).

Según Chica Gelis y Burgos Bolaños (2010), la memoria urbana alrededor de la figura de Samir Beetar funciona como un contrarrelato de resistencia en el barrio. Del mismo modo, el relato sobre el Pargo Rojo –que podría ser contado como la historia de un delincuente más de los barrios populares de Cartagena– se reconstruye desde el reconocimiento de la conciencia de su posición racial. En la actualidad, las riñas entre jóvenes del barrio y estudiantes del colegio de los ricos se redujeron considerablemente.

Luego se atenuó un poco que los curas comenzaron a entender un poco la situación y fueron sensibilizando sus medidas de ingreso al colegio de los ricos. Entonces empezaron a abrir un campo para la práctica del béisbol. Esa sensibilización permitió que los jóvenes de Nariño, muchos de ellos palenqueros, subieran al campo a jugar, se divirtieran, en fin, allí se amortiguó un poco esa práctica. Pero la situación era tenaz y todavía sigue siendo, pero ya muy sutil porque los estudiantes del colegio de los ricos ya no tienen necesidad de bajar por acá. Y se mantiene porque ningún muchacho de Nariño tú lo ves interesado en estudiar en ese colegio, además de eso porque no puede y no solamente Nariño, toda la barriada de por ahí: Torices, El Espinal, etc., etc., etc. (Hombre palenquero. 57 años. Vocero).

La atenuación de una dinámica espacial conflictiva no impidió que se acentuara la división espacial entre el colegio de los ricos y el colegio de los pobres, lo que se traduce en un distanciamiento material y simbólico entre aquellos que son percibidos como “blanquitos” y la población negra y palenquera del barrio. Igual que en Madrid, la blanquitud en Cartagena como un esquema perceptivo que informa los modos de sentir la interacción y el espacio, enmarca las experiencias propioceptivas, cinestésicas y proxémicas de los cuerpos no blancos en la ciudad y, finalmente, interviene en las orientaciones de la acción.

Para comprender esas distancias sostenidas históricamente incluso con proyectos infraestructurales, es necesario detenerse en el lugar que ocupa la blanquitud en el imaginario colectivo de la población negra y palenquera. Conflictos como el expuesto son solo una de las dinámicas generadas por marcajes raciales que, al mismo tiempo, tienen efectos en la construcción

de relatos sobre “la gente blanca”. Entonces, ¿cuál es la representación de la blanquitud que circula en el barrio Nariño de Cartagena? ¿Con qué otros factores sociales se trama?

6.2.1. Identidad nacional colombiana y andinidad

Gran parte del discurso de voceros de organizaciones sociales negras antirracistas en Cartagena está construido sobre la base del debate por la identidad nacional. Sus relatos giran en torno a dos ejes centrales. El primer eje es la reafirmación de las identidades negras siempre en contraste con la blanquitud mestiza colombiana a través de procesos educativos –etnoeducativos, para ser exacta—. Esta reafirmación se centra de manera particular en el resguardo de la lengua palenquera, el acento, las estéticas y la historia del pueblo palenquero. El segundo eje central de los relatos de voceros antirracistas en Cartagena es la identificación de un racismo institucional y cotidiano que se construye sobre la población cimarrona. Ese racismo se presenta, primero, en la forma como se cuenta la historia nacional y, después, en las condiciones materiales de vida contemporáneas de la población negra y palenquera. Antes de adentrarnos en la representación de la blanquitud que circula por los barrios populares de Cartagena, es necesario considerar el marco más amplio de construcción de la identidad nacional colombiana. Por eso, me propongo ahora revisar la relación entre el ideal de nación andina blanco-mestiza en Colombia y su modificación formal gracias a las luchas de las organizaciones sociales antirracistas.

En el artículo 7 de la Constitución Política de 1991, se asegura que el Estado colombiano “reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”. En el marco jurídico-político colombiano hasta antes de 1991, la otredad de la nación la constituía la población indígena. La Constitución de 1886 tenía como uno de sus propósitos de concreción de la identidad nacional “civilizar” a la población indígena para poder conseguir su integración dentro de la “comunidad nacional”. Estos programas de desarrollo no incluían a las poblaciones negras del país⁸⁶. Existía

⁸⁶ Es ilustrativo mencionar que, por ejemplo, en el segundo mandato presidencial de Alberto Lleras Camargo (1958-1962) la orientación a “civilizar” e “integrar” a las poblaciones indígenas se concretó en la existencia de programas para el desarrollo que implicaron una suerte de modernización técnica del Estado. Existían entonces diversas instancias institucionales abocadas a la tarea de civilizar indígenas: la División de Asuntos Indígenas, la Sección de Protección Indígena y las Comisiones de Asistencia y Protección Indígena vinculadas al programa de Acción Comunal del Ministerio de Gobierno (Decreto 1634 de 1960).

entonces una especie de silencio administrativo alrededor de la población negra que fue interpretado como una exclusión de la negritud del relato de identidad nacional.

La historiografía ha reconstruido el proceso de construcción de la identidad nacional en períodos anteriores a la Constitución de 1991. Se asegura que en el siglo XIX estaba construida desde el centralismo de las élites de Bogotá. Una especie de blanquitud andina sitúa estratégicamente el discurso de identidad nacional blanco-mestiza. En el libro *Fronteras Imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, Alfonso Múnera asegura que “la geografía humana de la nación” fue entendida por los intelectuales locales del siglo XIX⁸⁷ “como escindida en dos grandes territorios: los Andes habitados por las razas más civilizadas y superiores, y las costas, las tierras ardientes, las selvas, los grandes llanos, habitados por las razas incivilizadas e inferiores” (2005: 25-26). Los discursos intelectuales elaboraron, a partir de sus estudios de la geografía nacional, una jerarquización regional de la nación vinculada a la jerarquización racial desde finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Esto constituyó un borrado discursivo y administrativo de identidades políticas racializadas como las comunidades indígenas y negras. Además, estos discursos consolidaron la representación de un “centro andino rodeado de tierras marginales y fronteras” (Múnera, 2005: 102), pobladas por salvajes.

Las representaciones de la blanquitud en Colombia han sido levantadas en ese cruce entre jerarquización de la geografía, construcción de un relato de identidad nacional y diferenciación racial de las élites criollas (blancas) andinas. Este relato se consolida con la declaración de Bogotá como capital del país. Una nación mestiza, específicamente blanco-mestiza, se postula como ideal a través de artefactos jurídicos y en el discurso público de la prensa nacional para el siglo XIX. Como proyecto, el carácter mestizo del territorio fue el eje desde el que la élite andina refundó simbólicamente la nación: un territorio sin negros ni indígenas, mayoritariamente habitado por mestizos. Esta representación del territorio mostraba, de acuerdo con Múnera (2005), el esfuerzo de blanqueamiento de la identidad nacional. Figuras como la de Pedro Romero –mulato que tuvo

⁸⁷ Entre los que se cuentan Francisco José de Caldas y José Ignacio de Pombo como figuras centrales en la construcción de este discurso. Pombo, siendo el comerciante más acaudalado de la Nueva Granada propuso reiteradamente la necesidad de ejecutar proyectos en la región Caribe bajo el miedo de que, por la población mayoritariamente negra y mulata, esta se convirtiera en un nuevo Haití. Consideraba Pombo que “los negros era seres bárbaros y enemigos eternos de los blancos (Múnera, 2005: 60): “estos dos ilustrados estaban participando en el complejo y conflictivo proceso de volver reconocible un territorio y unas gentes que muy pronto intentarían definirse como nación. En la empresa intelectual de su invención, la construcción de una geografía y de una población, distribuida en ella racialmente, fueron dos elementos inseparables” (Múnera, 2005: 69).

un papel central en la independencia de Cartagena– ha sufrido varios intentos de blanqueamiento desde los que se pretendía negar su identidad popular, pobre y mulata.

La centralidad en el relato de identidad nacional de las élites blancas andinas se remonta a uno de los tres mitos fundacionales de la nación que, de acuerdo con Múnera, han sido repetidos por años en Colombia en referencia a la *Historia de la Revolución de la República de Colombia* de José Manuel Restrepo. El mito al que me refiero es el que asegura que la independencia de la Nueva Granada se gestó desde Santa Fe de Bogotá y “fue obra exclusiva de los criollos [descendientes de españoles]. Los indios, los negros y las castas se aliaron con el imperio y jugaron un papel pasivo bajo el mando de la élite dirigente. Es decir, participaron en los ejércitos y murieron tan ignorantes como antes” (Múnera, 1998: 14. Aclaración propia). Como Alfonso Múnera demuestra en su trabajo, sectores populares como los mulatos jugaron un papel relevante en los procesos independentistas. Pero el mito criollista se repitió por años en los libros de texto que se usaban en las escuelas para enseñar la historia de Colombia⁸⁸. Los criollos de Santa Fe se convirtieron en los héroes de la nación⁸⁹.

En medio de este clima de circulación de discursos públicos sobre los vínculos entre la nación y la raza, diversos sectores populares del país iniciaron debates colectivos y actividades concretas que tensionaron los límites de los relatos de identidad nacional. Hernández (2014), por ejemplo, documenta el proceso organizativo de Comunidades Negras en el Caribe continental colombiano. Este autor asegura que en la segunda mitad de la década de los 80 surgieron en los barrios populares Torices, Lo Amador y Nariño expresiones organizativas de jóvenes palenqueros residentes. El proceso incluyó la alfabetización de la población migrada de San Basilio de Palenque, el diagnóstico de la situación socioeconómica, la instalación de grupos musicales y una reflexión transversal sobre la historia negra y palenquera. Los líderes de este proceso hicieron parte de un movimiento nacional por el reconocimiento constitucional de las identidades racializadas.

Un largo y aún vigente proceso organizativo y de debate público movilizado por comunidades indígenas y negras, así como por grupos guerrilleros desmovilizados –como el M19–

⁸⁸ Ver *Historia de Colombia* (1912) de Jesús Henao y Gerardo Arrubla.

⁸⁹ Es necesario aclarar que, desde la revisión historiográfica aportada por Múnera (1998), la Nueva Granada no constituía una unidad política y que no existía una élite criolla con un proyecto de identidad nacional, sino múltiples élites regionales con proyectos diferenciados. La puesta de relieve del referente discursivo que construye uno de los mitos de la nación colombiana no desdice esa afirmación, simplemente reconoce la obra de Restrepo y el mito fundacional como antecedentes y basamento discursivo que se retoma en Colombia para reproducir la centralidad de la blanquitud criolla andina.

, logra reconfigurar la identidad nacional colombiana a nivel formal: ahora se trata de una identidad nacional pluriétnica y multicultural que reconoce y protege los derechos de las poblaciones negras e indígenas (Uprimny, 2007). El artículo 13 de la Constitución Política de 1991 amplía el reconocimiento de identidad política diferenciada a la población negra del territorio nacional, gracias a un proceso de movilización colectiva de diferentes sectores de comunidades negras en los que participaron activamente las comunidades palenqueras migradas a Cartagena e instaladas en barrios populares como Nariño.

Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica (Constitución Política de la República de Colombia, 1991: art. 13).

Por su parte, la Asamblea Nacional Constituyente aprueba el artículo transitorio 55 que da como resultado la aprobación posterior de la Ley de Comunidades Negras (Ley 70 de 1993). De acuerdo con el artículo segundo de la Ley 70 (como es llamada por los voceros de organizaciones sociales negras en Colombia) una Comunidad Negra es

(...) un conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que posee una cultura propia, comparte una historia, y [que] tiene sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revela y conserva conciencia de identidad que la distingue de otros grupos étnicos (...) (Art.2. de la Ley 70 de 1993).

Se incluye entonces dentro del relato oficial de la identidad nacional a las comunidades negras, con una particular nomenclatura de diferenciaciones entre ellas. Esta población puede distinguirse e identificarse como población negra, afrodescendiente, raizal y palenquera. El Ministerio de Cultura en el documento “Afrocolombianos, población con huellas de africanía”, define a la población afrocolombiana como personas con *marcada ascendencia africana*; mientras que específicamente la población palenquera son “(...) cimarrones que huyeron y constituyeron (...) residencias anticoloniales, fortificadas y aisladas, y la población raizal son descendientes del mestizaje entre indígenas, españoles, franceses, ingleses, holandeses y africanos, en las islas caribeñas de San Andrés, Santa Catalina y Providencia” (2010: 2). Otros artefactos jurídicos

proliferaron a partir de la Constitución de 1991, entre los que se cuentan la sentencia T 025/04 y el Auto 005 de 2009 de la Corte Constitucional que reafirman que el Estado colombiano está obligado a reconocer y proteger la *diversidad étnica y cultural* de la nación (Representantes a la Cámara por las Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras, 2018).

Los cambios en esa nueva Constitución no solo transformaron el relato de identidad nacional, sino que sentaron las bases para la proclamación de San Basilio de Palenque como Patrimonio Cultural de la Nación (artículo 4° de la Ley 397 de 1997) y Patrimonio Intangible de la Humanidad. Con la Ley 1037 de 2006 y el Decreto 2380 de 2008, se funda en el país un proceso de protección jurídica de ese patrimonio que supone que las expresiones culturales palenqueras (la lengua, el baile, los rituales, los usos sociales, los conocimientos medicinales, las festividades) deban ser respetadas y promovidas en el marco de la ley. Con la proliferación de dispositivos jurídicos de protección de las Comunidades Negras de Cartagena se dio lugar a los nuevos procesos organizativos.

El artículo 10 de la Constitución, por ejemplo, asegura que, aunque el castellano es el idioma oficial de Colombia, “las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”. A pesar de este reconocimiento político, en el barrio Nariño existieron y existen conflictos asociados con el estigma sobre el uso de la lengua palenquera y el acento de las personas palenqueras al hablar español, los olores desprendidos de sus actividades económicas, los hábitos alimenticios y de cuidado estético (Hernández, 2014). Las prácticas cotidianas de diferenciación racializada al interior de los barrios populares continúan. Una delimitación de marcajes raciales socioespaciales sigue presente configurando no solo la interioridad cotidiana del barrio, sino también figurando una tensión con la imagen que se proyecta de Nariño en el discurso de circulación masiva. La vigencia de esos procesos de diferenciación en clave racial reconstruye en la vida cotidiana una representación particular de la blanquitud en el barrio.

6.2.2. Representaciones de la blanquitud en la vida cotidiana del barrio Nariño

Tres grandes líneas de construcción de significados se pueden distinguir en la imagen que se tiene de la blanquitud en sectores populares de Cartagena como Nariño: la andinidad, la posición

económica y el género. Consideradas como conjunto, tejen la blanquitud como posición racial al mismo tiempo dentro y fuera de los cuerpos. A continuación, las separo analíticamente para poder entender más de cerca las implicaciones que tiene la blanquitud en la vida cotidiana de la población negra y palenquera del barrio.

Blanquitud y andinidad

Como en gran parte del país, en Cartagena la blanquitud está asociada con la andinidad: “mi papá era gente cachaca, esa gente es blanca” (Mujer negra. 47 años. Habitante común). “Ir donde el cachaco” en el barrio quiere decir ir a la tienda donde se consiguen víveres y abarrotes. El “cachaco” es el tendero y suele ser en muchos barrios populares la única persona o familia abiertamente heteroreconocida como blanca.



Fotografía 25. Valla publicitaria de Cerveza Águila.

Fuente: Julio Castaño publicada en El Universal, 3 de marzo de 2019.

La asociación entre lo andino y lo blanco se reproduce constantemente incluso en la publicidad. En la valla de la marca de cervezas más consumida del país –Águila–, instalada en una importante avenida de la ciudad, se puede leer “Colombia evolucionó, sus íconos también”. En la imagen a la izquierda se encuentra la foto de El Joe Arroyo, un cantante negro de música tropical, originario del barrio Nariño en Cartagena: el ícono no evolucionado de Colombia. A la derecha se

encuentra J Balvin, cantante de reguetón de Medellín, ciudad andina: el ícono evolucionado de Colombia. El Joe es conocido a nivel internacional por ser el autor de la canción “La rebelión”, que cuenta la historia de maltratos sufridos por las mujeres esclavizadas en la época de la colonia en Cartagena.



Figura 30. Canción "La rebelión" de El Joe Arroyo.

Fuente: canal de YouTube *Daniel Ruiz*, 22 de agosto de 2018.

“No le pegue a la negra”, reza el estribillo que se puede escuchar en los sistemas de sonido (*picós*) de los barrios populares hasta hoy. La instalación de la valla publicitaria desató múltiples discusiones alrededor del significado de la frase que acompañaba la imagen de los dos cantantes. Las críticas se dieron alrededor de la palabra “evolución”, que parecía denotar el paso de un hombre negro cartagenero a un hombre blanco de los Andes. Sin embargo, otras opiniones sobre el contenido representacional de la imagen publicitaria acusaban de clasismo hacia el reguetón a quienes afirmaban que se trataba de una falta de respeto hacia la calidad de la música de El Joe Arroyo (Narváez Núñez, 2019). La mayor de las discusiones la propuso un activista antirracista cartagenero en la red social Facebook. En su publicación se puede leer lo siguiente:

Esta valla (...) publicita el cambio de imagen de la Cerveza Águila. Ahora bien, eso es algo común que las empresas renueven sus logos, marcas e imagen corporativa; pero hacerlo de esta forma me parece lo menos creativo y altamente ofensivo:

1. Teoría darwiniana de la evolución poniendo al Joe Arroyo (afrocolombianos, cartagenero y caribeño) como símbolo de lo pasado; y a J. Balvin (reguetonero paisa) como el evolucionado?.

2. ¿Es acaso que a los publicistas y creativos de hoy no les enseñan acerca de las sensibilidades? ¿Los ejecutivos de cuenta y departamentos de mercadeo de la cervecería no ven que esta burda comparación es denigrante hacia el Joe y lo que representa?

El pueblo afrocaribeño, en especial los cartageneros, exigimos que quiten esa valla de Cartagena y consecutivamente de todo el país, pues hay violaciones legales que son evidentes; y de no hacerlo podrían generar acciones legales en contra de la cervecería (Álvarez P., 2019).

La empresa productora de cervezas la retiró el 2 de marzo de 2019. La posibilidad de vincular su significado a referencias raciales entre los dos cantantes –y no a referencias musicales o de cambio generacional–, viene entre otras cosas precisamente del vínculo que se realiza entre la andinidad y la blanquitud en Colombia.

Para el resto de Cartagena y del Caribe, lo que “El Joe representa” en este contexto es la negritud y su pasado popular. Las referencias a la valla publicitaria de Águila reconocieron la importancia de esta figura: “Era bien grande. La quitaron por racista. Yo creo que era racista, bueno. Pero es que a la gente no le pueden tocar al Joe. ¡Nada más a ellos se les ocurre!” (Fotovoz, 7 de enero de 2021).

En el ejercicio de fotovoz un aspecto importante salió a relucir más allá del debate en clave racial por la valla publicitaria: el nivel socioeconómico como elemento distanciador entre las negritudes populares y la blanquitud. No estaba de más suponer que también la clase se presentaría como un aspecto a explorar en la búsqueda de las representaciones de la blanquitud entre personas no blancas de Cartagena.

Blanquitud y clase social

Pero la blanquitud en Cartagena es también una posición de clase ideal desde la que se desprenden por mayor o menor cercanía otras posiciones racializadas como “claro”, “trigueño” o “café con leche” (Diario de campo, 4 de diciembre de 2020). Si se tienen en cuenta estos apelativos raciales, la vieja dicotomía blanco y negro se tensiona. Al preguntar a una habitante de Nariño por los relatos de pertenencia racial de sus hijos, diversos apelativos raciales tradicionales aparecieron.

Mi hija es morena. Mi hija no es morena, mi hija es negra lo que pasa es que está en Medellín y el color se le ha acentuado, pero mi hija es negra. Eduardo mi hijo es trigueño,

o moreno claro como digo yo. Y Andrés es bastante claro lo que pasa es que él está bastante asoleado (Mujer negra cartagenera. 47 años. Habitante común).

La blanquitud parece circular como un punto de referencia a partir del cual se mide qué tan negro o blanco es alguien. Una forma de desmarcación de la negritud: “mi mamá era de..., de mangaron, del barrio El Espinal, pero mi mamá era blanca, blanca. Mi papá, moreno. (Yo soy) trigüeña, porque yo no soy blanca” (Mujer negra cartagenera. 47 años. Habitante común).

Las personas populares que más se acercan a la blanquitud son consideradas “claras”, “trigüeñas” o “morenas”. Como se explica en los capítulos 1 y 3, la categoría “morena” reconoce un grado de origen afrodescendiente, pero desmarca a los cuerpos de la negritud por su acercamiento a los ideales de comportamiento de clase y de género. Nunca blancas porque siguen siendo pobres o siguen estando en el barrio (Streicker, 1995). Sin embargo, si alguien es identificado como moreno o trigüeño, se está reconociendo cierta cercanía con los esquemas perceptivos blancos. La frontera que establece la diferencia entre alguien “claro” y alguien “blanco” resulta ser, en realidad, socioeconómica. *Uno de los elementos de diferenciación en el barrio es el dinero en efectivo que circula, el “menudo”: quién tiene monedas y billetes en el bolsillo disponibles para comprar cosas, para pagar servicios, para prestar, etc. He notado que se convierte también en una forma de diferenciación racial entre vecinos, sobre todo entre los jóvenes. El menudo es parte importante de las conversaciones, las relaciones y los conflictos. Uno de los elementos que interviene en el hecho de que las personas palenqueras y negras de Nariño me describan como su amiga “la morena” es que durante el trabajo de campo yo siempre tenía dinero disponible. El día que entrevisté a Julieth y a María en el patio de su casa les dije que quería trenzarme el pelo. Mencionaron como posibilidad a varias peinadoras del barrio. El único nombre que puedo recordar es Yeni. Pero la más recomendada fue su prima, una muchacha palenquera de 17 años que va a Nariño únicamente cuando tiene clases:*

M.: Mejor con Dairis, ella es nuestra prima, de ahí mismo del Palenque. Ella sí te peina bien bonito.

Le dije a mi anfitrión que quería que alguien del barrio me peinara y que prefería que fuera la prima de las muchachas. Estuvimos conversando largo rato en la terraza de su casa y yo no sé por qué, pero insistí en que fuera Yeni, el único nombre que podía recordar. En mi mente confundí a Yeni con Dairis. El caso es que la mañana del 9 de diciembre, Andrés, mi anfitrión, me llevó a la parte alta del barrio. Allí cuadramos con una mujer joven, negra, cartagenera para que me peinara

al día siguiente. Me solté el pelo para que lo viera mejor. Ella me dijo que necesitaba comprar unos siete paquetes de extensiones de pelo de Kanekalon. Andrés me dijo que hablaría bien con ella para que me lo dejara barato. Mientras conversaban yo estaba en la terraza de la casa de la peinadora. Afuera. Salieron y ella me dijo que serían 30 mil pesos y que podría ir al día siguiente en la mañana. Estuve todo el día en Nariño y en la tarde, casi en la noche, caminamos hasta el barrio Torices a buscar el Kanekalon. Compré el Kanekalon, pero también los globos para el cumpleaños de Andrés. Él guardó los productos y le dijo a la vendedora: “la morena te paga”. Cuando veníamos de regreso a Nariño con el Kanekalón se encontró a dos personas que le cobraron 1000 pesos que les debía. Me miró y me dijo: “dame 1000 pesos” y se los di. Inmediatamente se los entregó a esas personas y seguimos caminando. Le pregunté a Andrés en el camino de regreso por qué había dicho “la morena” y no la negra. Él me respondió: “ay nena porque tú eres más clara. Si estuvieras arrastrada y maluca te dijera negra, mi amor, pero tú no estás ni asoleada”. Luego de un rato de conversación el tema volvió a salir y Andrés aclaró: “somos afro todos”. Ser morena es tener menudo, hablar con un acento “menos golpeado” que el resto de personas negras, ir a la universidad y vestir ropa “femenina” (Diario de campo, 2 de diciembre de 2020).

Como lo mostró Joel Streicker en su estudio sobre uno de los barrios populares de Cartagena, los discursos cotidianos sobre diferencias de clase esconden consideraciones raciales (1995: 54). Al mismo tiempo, los apelativos raciales suelen identificar espacialmente las fronteras socioeconómicas de la ciudad. Una de las conversaciones que sostuve, una mujer mayor en Nariño, en diversas ocasiones delimitó la parte de alta del barrio con el apelativo “los negritos de las lomas” (Mujer negra. 82 años. Habitante común) y la calle principal del barrio con la expresión “dicen que esa calle no es Nariño porque quieren creerse blancos, como es la mejorcita de por aquí” (Mujer negra. 82 años. Habitante común).

La movilidad de clases es también en Cartagena un movimiento racial ascendente. Una asociación común que directamente afectó la forma como yo era percibida en el barrio es la que se construye a partir del vínculo entre blanquitud y academia. A pesar de que existe una numerosa población intelectual popular y negra en la ciudad, todavía los grandes eventos intelectuales como el Hay Festival o el Festival Internacional de Cine de Cartagena despliegan un uso blanco del centro histórico que excluye de manera indirecta a las personas populares y negras.

Los festivales internacionales en Cartagena, así como las universidades son comprendidos todavía en el barrio como espacios blancos. De acuerdo con Ahmed (2007), un espacio blanco es un lugar en que se “repite” el paso de cuerpos blancos. Esto redonda en una concepción de la blanquitud como un hábito, es decir, como una herencia propioceptiva, kinésica y proxémica. La blanquitud en Cartagena es entonces lo que los cuerpos hacen habitualmente sin encontrar demasiados obstáculos para accionar (Merleau-Ponty, [1945] 2012).

La asociación entre universidad y blanquitud pone del lado del “objeto de estudio” a las personas negras y palenqueras. La misma asociación se hace entre blanquitud y funcionariado público o político. Los carteles publicitarios de eventos académicos y políticos como el que sigue reproducen esta asociación de sentidos.



Figura 31. Cartel publicitario académico sobre cartageneidad.

Fuente: Universidad Libre, 2020.

En este evento auspiciado por una universidad privada cuyo tema de discusión es la “cartageneidad”, sujetos andinos y cuerpos percibidos como blancos son los encargados de explicar. Mientras, el único sujeto negro de la imagen aparece como la cartageneidad fotografiada, alegre,

cómoda, pero sin uso de la palabra. No tiene nombre propio, no hablará de sí mismo. No es más que el objeto de análisis. La asociación que se hace en el barrio entre la blanquitud, la intelectualidad y la política puede ser resumida en la figura del salvador blanco. El salvador blanco se ha popularizado como práctica de personas blancas europeas subiendo fotografías con personas negras de países africanos sin especificar. Por ejemplo, el pie de imagen de la fotografía siguiente en la publicación original decía: “una hora con ellos no ha sido suficiente! Feliz por haberlos hecho sonreír. Ahora tienen nuestras gafas de recuerdo, yo sus sonrisas y el tiempo con ellos”.



Fotografía 26. Foto publicada por la influencer Aida Dulceida.

Fuente: eldiario.es, 2 de abril de 2018.

Sin embargo, la figura del salvador blanco no se reduce a fotografías en redes sociales. Según el director del Centro de Estudios Panafricanos, Antumi Toasijé, se trata de una vuelta a la exotización y objetificación de las personas negras (Gutiérrez, 2018). La representación de las personas negras como necesitadas de salvación blanca pretende construir la blanquitud como poseedora innata de bondad. Al tiempo, es una estrategia política de larga data: una autopresentación de la blanquitud que circula en los barrios populares de Cartagena. La figura del salvador blanco no supone que las personas populares negras y palenqueras de Nariño creen que les salvará. Más bien hace referencia al hecho de que las personas del barrio reconocen en las personas blancas o blanqueadas (por su vínculo con la academia y la política) una autopercepción de héroes. Esta autopercepción blanca es entendida como errada o, cuando menos, ingenua; pero es retomada estratégicamente para “sacar provecho” puntual de la posición de blanquitud.

Y se los digo cuando vienen, de frente, “ustedes prometen y se acuerdan de la gente y vienen por aquí cuando hay política ya después se olvidan [...] ustedes llegan aquí y apenas llegan a su casa comienzan a desinfectarse. Mientras, le dan abrazo y beso a uno, ya después cuando llegan a su casa se desinfectan de toda la gente que los ha tocado”. Yo sí se los digo de frente porque como se han rozado con los negros, usted sabe que ellos a uno lo miran por encima del hombro (Mujer negra. 82 años. Habitante común).

Ese actuar como blanco comporta asociaciones de sentido con metáforas sensoriales. Un análisis más puntual de este mismo fragmento de entrevista se encuentra en el capítulo III dedicado al asco. Este afecto resulta ser un modo de relación entre las personas que ocupan las posiciones de blanquitud y negritud en la ciudad. Pero más allá de eso, la blanquitud es representada en el barrio como una posición desde la que se siente repulsión o rechazo hacia todo lo vinculado a las comunidades negras. Por supuesto, mi proveniencia explícita de los entornos académicos me desmarcó de la negritud: este es otro de los aspectos que me hizo pasar de negra a morena –no a blanca– en el trabajo de campo.

La asociación entre la blanquitud y la bondad no solo está vinculada con la figura del salvador blanco. Existe también una suerte de celebración del cariño blanco. El *cariño* –palabra utilizada para etiquetar el buen trato, el hecho de recibir el saludo, preferir su trabajo frente al de otra persona, poder intercambiar bromas y risas– proveniente de personas blancas (y como producto del trabajo de las personas no blancas para “hacerse querer”) parece ser percibido como motor de cambio del pensamiento de jerarquía y desigualdad en clave racial.

La primera negra de la familia fui yo porque mi mamá era mona; y le decían la mona. Mi mamá era mona y mi papá era mestizo, era indio, sí. Era arjoneiro. Así que entonces, como él era claro, medio claro y mi mamá era mona, pelo mono, pelo liso agajado, enroscado, largo, entonces la primera negra de la familia fui yo, porque mi hermano el mono, el difunto era mono, el mayor de mis hermanos. Porque mi mamá era mona, ojos color miel, y mi hermano mono tenía los ojos verdes, y la única primera negra de la familia fui yo. Por eso me engancharon desde que nació la negra. Ojalá tú vieras mis hermanos cuando me ven a mí y si es de la parte de madre, los que están acá en San Andrés, ayer casualmente cumplió uno, y yo la llamé y eso me trata y mi hermanita, mi hermanita, y yo también le digo “mi hermanita, ¿cuándo viene?”. Mis hermanas de La Esperanza de parte de padre y mis hermanos, ni se diga. Vienen aquí y eso es “mi hermanita, tenía días que no te veía”. Soy su hermana querida, cuando vienen aquí todas, esto me lo rodean, el día que cumplo recibo más regalos que un matrimonio... ellas conmigo para que, soy su adoración de ellas, yo no me quejo de la vida (Mujer negra. 82 años. Habitante común).

“Mona” es el colombianismo para “rubia”. Esta cita habla de las supuestas continuidades raciales y ser negra en esta familia funciona como una excepcionalidad legitimada por el cariño y la cercanía de los lazos de sangre. En esta cita gira en torno a la diferencia racial de una mujer con respecto al resto de los miembros de la familia como motivación para enfatizar el cariño entre hermanos. Ese cariño sobrerrepresentado parece responder o justificarse en su negritud sorpresiva. La blanquitud aquí es también lo esperado y lo deseado. La mujer entrevistada experimenta cierto prestigio en estar lo suficientemente cerca de la blanquitud: su insistencia puede ser interpretada como alardeo.

La blanquitud en esta ciudad es una posición social que se puede perseguir como una ambición a través de prácticas sobre el cuerpo, con el cuerpo y en los modos de transitar el espacio. Pero, paradójicamente, no se consigue por más que lo intentes. Creerse blanco en Nariño es, entonces, motivo de burlas. Expresiones como “Ahora se cree blanco con esos zapatos” (Diario de campo, 8 de noviembre de 2020) o “ya no quiere saludar porque anda con una blanquita del Pie de la Popa” (Diario de campo, 13 de diciembre de 2020) se escuchan a diario entre jóvenes y mayores. Estas expresiones funcionan como un reconocimiento colectivo de que la blanquitud excede el color de la piel y se sitúa más bien en una posición racial de clase que siendo del barrio puede pretenderse, pero no conseguirse. Así las cosas, “la blanquitud puede ser descrita como una historia continua e inconclusa que orienta los cuerpos en direcciones específicas, afectando cómo ocupan el espacio” (Ahmed, 2007: 150. Traducción propia).

Aun cuando no puede conseguirse y, más allá de que desate las burlas o los llamados al orden racial de los vecinos, performar la blanquitud implica modos de estar en el espacio y de llevar el cuerpo: tipos de ropa, compañías, lugares que se frecuentan, modos de hablar y forma de escucha de géneros musicales.

Por lo anterior, las estrategias de desmarcación de la negritud en Cartagena implican una suerte de “actuar como blanco” que hace que la blanquitud opere como un motor de la acción social y como un mecanismo de diferenciación situado; esto es, “algo” que puede performarse. Tal como la define Sara Ahmed, “la blanquitud no como un dato ontológico, sino algo que ha sido recibido o dado con el tiempo” (2007: 150. Traducción propia). En Cartagena, lo que los cuerpos pueden hacer para aproximarse a los ideales de la blanquitud pasa por decisiones estéticas sobre el cuerpo y las casas, así como sobre los lugares de la ciudad que se frecuentan. Más allá de los lugares que no permiten la entrada a sujetos negros populares, se trata de decisiones agénticas de las personas

negras que deciden no frecuentar lugares asociados con la negritud popular como las fiestas picoteras (Ver capítulo IV) o los lugares de compra ventapopulares (Ver capítulo III). La forma en que mejor se manifiesta la presentación de la blanquitud como un modo de sentir el mundo y de usar el cuerpo es en su asociación con los ideales de género.

Blanquitud, género y modos de sentir

En Cartagena la blanquitud es una de las marcas divisorias de los ideales de género que atraviesa las feminidades negras como aspiración. La blanquitud se presenta como el equivalente a la feminidad ideal que las mujeres negras tienen que esforzarse en conseguir. Hortese Spiller (1987) propone el concepto de “ungendering” para explicar la dinámica similar de pérdida del género que sufrieron las personas esclavizadas al llegar a Estados Unidos⁹⁰. Esta pérdida, en el contexto cartagenero, se traduce en una percepción alterada del género respecto de la dicotomía convencional hombre-mujer y de los roles sociales asignados. Esta percepción alterada tiene efectos directos y específicos para los cuerpos de las mujeres populares negras y palenqueras: las formas de llevar el propio cuerpo de las mujeres negras cartageneras implicaron por muchas décadas un proceso casero y rudimentario de alisado del pelo afro y aclarado de la piel. “Suavizar” el pelo afro, como se conoce popularmente a este proceso, supone, por ejemplo, horas de peluquería con exposiciones a quemaduras en el cuero cabelludo, pérdida y debilitamiento de la hebra capilar.

Las asociaciones de sentido que circularon y circulan sobre el pelo afro como menos femenino, reconstruyen por contraste los imaginarios sobre el pelo liso y rizado de las mujeres blancas. Si el pelo afro se considera sucio, desarreglado o, en el mejor de los casos, divertido, el pelo liso se considera limpio, arreglado, elegante y serio o profesional. En su cruce con los ideales de género, la blanquitud no se presenta únicamente como un canon de belleza corporal para las mujeres del barrio, sino también como un esquema comportamental ideal: se asocia con la

⁹⁰ El aporte de Spillers sobre la pérdida del género en personas negras debido a la trata transatlántica ha sido utilizada para nombrar, por ejemplo, las múltiples descalificaciones que han sufrido atletas negras autoreconocidas como mujeres en las diversas versiones de los Juegos Olímpicos. Es recurrente la presunción de que “son hombres” o están dopadas por el hecho de que su cuerpo no encaja en los ideales de feminidad blancas.

delicadeza y la “decencia”. Es entonces un modo generizado de sentir y de interactuar con el mundo y con los otros.



Fotografía 27. Cartel en escuela pública de Cartagena.

Fuente: página de Facebook *Apoyamos a William Dau Alcalde*.

La imagen anterior es la foto de un póster hecho a mano encontrado en la pared exterior de una institución educativa pública en un barrio popular de Cartagena. Posteriormente en redes sociales se comentó que la imagen fue hecha en otro municipio del Caribe colombiano (San Onofre) y fue retomada en Cartagena con los mismos propósitos. Tal como puede verse en la imagen, la mujer popular negra es representada en referencia a la supuesta monstruosidad de lo que queda afuera de los ideales establecidos de género y raza (Obourn, 2016). La ilustración connota un vínculo claro entre las mujeres populares negras y lo grotesco. Incluso, la figura del extremo izquierdo de la ilustración contiene líneas curvas verticales que salen de la mujer-madre-inmoral, en una clara referencia al hedor. Esa misma figura es representada con las piernas sin depilar y en

estado de semidesnudez. La imagen circuló por redes sociales suscitando amplia adhesión a la asociación directa entre mujeres negras populares, suciedad e inmoralidad.

Las representaciones que circulan de la mujer popular de Cartagena presentan una reproducción de ideas sobre las feminidades negras y blancas. Los discursos racializados que circulan por los barrios populares de Cartagena posicionan a las mujeres blancas por fuera de las discusiones sobre los comportamientos morales aun cuando estas puedan compartir la posición socioeconómica con las mujeres negras y palenqueras. Las mujeres blancas, en ausencia en la imagen, son representadas por omisión como las poseedoras de la moral, mientras que las demás son continuamente construidas como inmorales y sucias. Así, la mujer popular negra sería portadora de su raza, por tanto, de la inmoralidad de su raza, al tiempo de ser propensa a la degeneración moral –específicamente asociada a los ideales de género– debido a su entorno de clase (Brah, 2004).

Por su parte, las masculinidades negras son construidas en contraposición a la blanquitud. Esta última es entendida como femenina o feminizada: “Tú sabes que el hombre blanquito es más delicadito” (Mujer palenquera. 39 años. Habitante común); “no les gusta rozarse con los negros porque se enferman” (Mujer palenquera. 39 años. Habitante común). Una vez más, la blanquitud es representada en Nariño como un modo de sentir. Por contraposición, la blanquitud se construye entre las personas palenqueras del barrio como temerosa.

Otra ventaja que tenemos es que ellos se abstienen mucho porque dicen que los palenqueros somos guapos. Que caemos en *bonche*⁹¹. Hablando si el cartagenero se mete con nosotros así digamos, los blanquitos sin discriminar o sea para decirlo, ellos dicen no, no te metas con un palenquero porque si te metes con un palenquero te caen todos. Te caen todos como una maría mulata. Eso también es otra ventaja que tenemos, y eso también hace que, que nosotros..., ellos tengan problemas con nosotros (Mujer palenquera. 39 años. Habitante común).

La palabra “guapo” en Cartagena es un adjetivo reservado para personas que no le temen al conflicto o las peleas; se enfrentan a los demás de manera resuelta. Una persona guapa es una persona de temer por vehemente y furiosa. La autopresentación de la población palenquera como

⁹¹ Localismo que denota grupo numeroso de personas (de 3 en adelante) con sentido de identidad colectiva.

“guapa” funciona como justificativo de la disminución de las actitudes racistas por parte de las personas blancas.

Eso ha cambiado [la intensidad y la frecuencia del racismo cotidiano] porque nosotros como te venía diciendo, ellos nos tienen miedo porque ellos creen que si te metes con un palenquero te van a caer todos (Mujer palenquera. 39 años. Habitante común).

Pero la representación de la masculinidad blanca como feminizada hace parte de un amplio espectro de relatos en registro cómico que circulan sobre la blanquitud en el barrio. En lengua palenquera, “hombre blanco” se dice “*ombresito kolorá*”. En el imaginario palenquero la población “de color” es la blanca porque “se ponen rojos con el sol, amarillos cuando están enfermos, verdes del susto, y morados cuando están muertos. ¿Cómo será que a nosotros nos dicen que somos la gente de color?” (Moñino, 1999: 7 citado en Cunin, 2003: 7). Otros chistes relacionados con el modo de bailar, de usar el cuerpo y el tipo de comida que consume “la gente blanca” también aparecen de modo recurrente: “¿Tú qué te crees cachaco que no bailas champeta?” (Diario de campo, 8 de diciembre de 2020).

El recorrido planteado en este capítulo permite responder a la pregunta por los modos en que la población no blanca de Madrid y Cartagena construye sentidos sobre la blanquitud. En Madrid circulan tres significados centrales. Entre la población no blanca de sectores populares la blanquitud es, primero, un parámetro de funcionamiento institucional que coarta la circulación cómoda de los cuerpos no blancos, el ascenso socioeconómico y el desplazamiento por la ciudad. Segundo, la blanquitud es un esquema perceptivo que dificulta a las personas que ocupan esta posición identificar y reconocer las experiencias de discriminación racial y sufrimiento de los otros. Finalmente, en tercer lugar, la blanquitud es el eje central de los relatos de identidad nacional española, lo que tiene repercusiones en los procesos propioceptivos de la población española no blanca.

Significados parecidos circulan entre la población negra y palenquera de Cartagena. La blanquitud también es un parámetro de funcionamiento institucional y de interacción social que obstaculiza e incomoda la circulación de los cuerpos en la ciudad. Específicamente en Cartagena, esto puede notarse en las dinámicas que se dan fuera del barrio Nariño, en lugares como el Centro Histórico y las áreas turísticas de la ciudad. Los habitantes no blancos de sectores populares experimentan esa misma fricción cuando se desplazan a las afueras del barrio.

Por otro lado, la blanquitud en Cartagena también aparece ligada al espacio geográfico de los Andes, a una posición de clase y al modo de encarnar los ideales de género. La diferencia material entre la blanquitud y sus afueras es entendida, la mayor parte de las veces, como una línea que no solo clasifica la apariencia física de las personas. Sobre todo, se entiende como la cima de una jerarquía que clasifica las formas de ser hombre o mujer, las decisiones estéticas sobre el cuerpo, los modos de consumo y las maneras de circular y usar los lugares de la ciudad. Como en Madrid, en Cartagena la blanquitud interviene de modo directo en las experiencias proxémicas, cinésicas y propioceptivas de las personas no blancas. Del mismo modo, aparece íntimamente ligada a tres tipos de movimiento: la circulación a través de instituciones (como el colegio), el ascenso de clase y el desplazamiento de los cuerpos en el espacio. Sin embargo, en Cartagena la blanquitud como parámetro de vida no es asumida de modo acrítico. El humor, el llamado al orden establecido de pertenencias raciales y el reconocimiento de que puede ser performada, la desacralizan.

Como se ha presentado en este capítulo, parte importante de la acción social no blanca está informada por relatos y representaciones sobre la blanquitud que afectan el modo en que se interpreta la situación y se interactúa en la vida cotidiana. Tanto en Cartagena como en Madrid la blanquitud termina siendo considerada un punto de referencia para interpretar la acción y un espectro fluido de posiciones sociales circunstanciales. Las formas en las que opera la idea de blanquitud en la acción social institucional y en la interacción cotidiana entre actores sociales exceden, incluso, la aparición de cuerpos tradicionalmente percibidos como “blancos”. Por eso, defino la blanquitud como un esquema afectivo y sensorial que excede al cuerpo blanco.

CONSIDERACIONES FINALES

En octubre de 2021 asistí en Madrid a un encuentro titulado “¿Qué comunidad queremos?” en el marco del Festival Conciencia Afro. Entre las aproximadamente cincuenta personas asistentes había gente africana, afrodescendiente, afroespañola, latinoamericana y española blanca. El evento consistía literalmente en conversar: no había conferencistas invitados ni nadie que ocupara el lugar de la voz oficial autorizada. Las personas que hacían parte de la organización del evento se limitaron a lanzar la pregunta “¿a qué le tenemos miedo?”, y a escuchar. Ese cuestionamiento enmarcó la reflexión colectiva. Fue una conversación casi íntima entre desconocidos que terminó en llanto y muchos abrazos cruzados.

Las respuestas se extendieron por una hora y media. Entre ellas pude identificar tres grupos de miedos: a las agresiones, al rechazo y a la inacción. Como he mostrado en esta tesis, las agresiones a personas no blancas en el espacio urbano toman muchas formas. Van desde detenciones por perfil racial o abuso de fuerza policial hasta burlas, insultos, susurros y miradas. Aun cuando las agresiones físicas no son un asunto cotidiano, el miedo a ellas sigue presente y se intensifica en función del clima político del momento. En Madrid, por ejemplo, las agresiones racistas han aumentado desde la llegada en 2019 del partido político de extrema derecha –VOX– al parlamento español⁹². Marchas racistas con simbología nazi aparecen cada vez más a menudo por la ciudad, convocadas por asociaciones vecinales de extrema derecha que reclaman seguridad para sus barrios. Las calles se llenan de cuerpos blancos haciendo el saludo nazi. Pero, incluso cuando agresiones racistas no se concreten todos los días, la latencia de la agresión, la sensación de que puede pasar algo en cualquier momento, nos pone en alerta permanente.

Por un lado, circula una especie de miedo colectivo construido sobre la base de estereotipos raciales que asocian las afueras de la blanquitud con la inseguridad y el caos. En las manifestaciones nazis convergen emociones como el odio, el orgullo, la rabia y el miedo. Por otro, reclaman el espacio público como propio, atemorizando el paso de personas no blancas por las calles. Muchas personas ven la interacción cotidiana hostil como independiente de las formas de racismo que los nacionalismos blancos están consolidando hoy en día. Pero la racialización resulta ser una

⁹² Como estrategia para evitar la migración de votantes al nuevo partido, el tradicional partido conservador español PP transformó ligeramente su pauta política por un discurso más a la derecha. Hasta 2018, cuando VOX entró al parlamento regional de Andalucía, España había retrasado la llegada de una nueva política fascista a los gobiernos europeos.

confluencia de prácticas discursivas, eventos sociales, interacciones y artefactos (comunicacionales, dispositivos jurídicos, políticos, culturales etc.), que entrenan la percepción.

El segundo grupo de miedos de las personas asistentes al encuentro de Consciencia Afro, resultó ser menos autoevidente. Un temor al rechazo dentro de la propia comunidad⁹³ fue referido en varias ocasiones. Las personas afroespañolas asistentes tenían miedo de no ser consideradas lo suficientemente negras debido a sus ascendientes blancos. Una mujer afroespañola joven aseguró sentir miedo de ser rechazada porque nunca había experimentado racismo en su vida. Las mujeres lesbianas hablábamos del miedo a ser “expulsadas” de nuestras comunidades negras por no cumplir con los ideales de género heterosexuales. Este grupo de miedo revelaron las reglas del sentimiento que regulan la sensación cotidiana de pertenencia a las comunidades afro.

Mientras estuve sentada escuchando las respuestas de cada quien no pude dejar de pensar en la diversidad de las negritudes. Aquello que desde fuera se percibe como un grupo homogéneo de gente negra, tiene matices experienciales claramente identificables por quienes estamos “dentro”. La pertenencia a la negritud, tantas veces asumida como el límite racial más evidente, muchas veces parece necesitar demostración. Miedos parecidos circulan entre las personas africanas migrantes: sienten que pueden perderse en el intento de encajar en los relatos de identidad cultural de sus países de origen y los que fueron encontrando en España. Este grupo de respuestas a la pregunta por el miedo colectivo evidenció los múltiples distanciamientos raciales que se sienten entre las negritudes. Elementos como la situación socioeconómica, la formación, la orientación sexual, la identidad de género, la salud mental, el territorio de origen o la familia, modifican las posiciones raciales. Así, este tipo de marcajes fluyen más de lo que estamos dispuestos a percibir en arreglo a la situación social. En este segundo grupo de respuestas se pueden entrever posiciones ideales de la negritud que influyen en los relatos identitarios. La racialización como fenómeno social histórico está llena de contingencias y discontinuidades, esto quiere decir que se transforma por sucesos situados en lo local.

⁹³ La idea de comunidad que atraviesa los discursos de las organizaciones sociales antirracistas, específicamente las organizaciones afro en España, refiere al reconocimiento de una experiencia compartida de racismo ordinario e institucional. Pero también a la identificación de continuidades culturales entre los pueblos de las diferentes diásporas africanas, ya sean estos caribeños, andinos, senegaleses, españoles, etc. En Colombia, la idea de comunidad se utiliza en plural gracias a la Constitución Política de 1991 y a la Ley 70 en que se reconoce la existencia de múltiples Comunidades negras en el país. Esta pluralización reconoce la diversidad cultural y experiencial de los pueblos negros que habitan el territorio nacional.

Esta tesis ha abundado sobre estas formas sutiles y fluidas de experimentar cotidianamente la idea de raza: una categoría estructural, ordenadora de relaciones desiguales, jerarquizadas, conflictivas y muchas veces violentas. Pero, sobre todo, una categoría fecunda y sofisticada: generadora de cuerpos, situaciones, objetos, lugares y grupos. Como he intentado mostrar con este trabajo, la racialización implica la existencia de un aparato sensorial construido por múltiples fuentes de producción de lo social (Sekimoto y Brown, 2020: 8): interacción cotidiana, dispositivos jurídicos, dinámicas políticas, redes de artefactos. Este aparato instala como naturales formas estáticas de percibir a la población no blanca y, al tiempo, repercute en el modo en que nos autopercebimos. Entonces, los sentidos no son receptores neutrales de estímulos físicos, sino perceptores formados por patrones sociales y culturales (Sekimoto, 2018: 87).

El último grupo de miedos era más bien un muestrario de ganas. A las personas más jóvenes presentes les daba miedo no ser un miembro activo de la comunidad, no aportar a la mejora de nuestras condiciones de vida o desperdiciar la fuerza y el “poderío” negros. Una de las asistentes –una mujer afroespañola– dijo entre lágrimas: *yo quiero saber cómo aportar porque no creo que hacer parte de la comunidad sea solo un sentimiento, tiene que ser también acción* (Diario de campo, 3 de octubre de 2021). En su respuesta apareció el reconocimiento de la pertenencia a las negritudes como una manera compartida de sentir. Al mismo tiempo, como una pertenencia condicionada a un imperativo: trabajar para ir quitándonos los miedos que ya habíamos afirmado sentir.

Todos los miedos que se sienten cotidianamente y se relatan son una de las formas en que la racialización se manifiesta en las ciudades. Pero experimentamos múltiples y diferentes sensaciones al tiempo, a través de las cuales valoramos la experiencia. Vergüenza, asco, rabia, temblor, deseo, parálisis, alegría, dolor, incomodidad. Esta multisensualidad juega un papel fundamental de regulación social (Goffman, 1956; Hochschild, 1979; Scheff, 1988) y, por tanto, repercute en la configuración de espacios urbanos racializados. Siguiendo a Hochschild (1990), estas emociones son adaptativas y útiles para la interacción social debido a que tienen “un impacto y dejan una marca, a veces indeleble, que condiciona las futuras disposiciones del sujeto” (Bericat, 2012: 2): establecen qué y cómo sentir en determinadas situaciones. Cómo se ha podido leer en este trabajo, las formas de la percepción dependen de nuestra trayectoria biográfica, nuestras posiciones sociales y las condiciones materiales de nuestro cuerpo (Sabido Ramos, 2019). Es un

fenómeno que requiere socialización, un aprendizaje implícito que cambia en el tiempo y en el espacio (Sabido Ramos: 2019: 24; Howes, 2014:11).

Por todo lo anterior, entiendo el afecto como relacional e intersubjetivo, por lo que en esta investigación me alejé de posturas organicistas y psicológicamente individualistas. Este es más bien un estudio de la racialización del espacio urbano *con* la emoción en que “...los factores sociales no entran solo antes o después, sino interactivamente durante la experiencia de una emoción” (Hochschild, 1983: 211 citada en Bericat, 2000: 159). Desde aquí se entiende que las emociones intervienen de manera directa en la delimitación de marcajes raciales entre grupos humanos. Como plantea Ahmed (2015) desde una perspectiva poscolonial de la emoción racializada, esta no está en los objetos ni en los actores “que las causan” o “que las tienen”, sino que crean el efecto de superficie y de límite entre el yo y el otro, el nosotros y el ellos (Ahmed, 2015).

Siguiendo esta línea, las emociones que intervienen en cada situación social analizada aquí no pueden considerarse reacciones fisiológicas en respuesta a los estímulos del entorno. Como diversas investigaciones han demostrado, la experiencia y los vocabularios emocionales depende de factores como la valoración de la situación, de la atribución de responsabilidad de la situación, de las expectativas sobre la situación, de la identidad social que se active en cada situación y de la identificación del actor social con colectivos de referencia (Bericat, 2012).

Las aportaciones de Sekimoto y Brown (2020), Sekimoto (2018) y Obasogie (2010; 2014) se agrupan en la tradición de estudios sensoriales de la racialización a los que esta tesis pretende aportar. Por eso, con este trabajo me sumo a la crítica de los enfoques constructivistas de la raza propuesta por Osagie K. Obasogie (2010; 2014). La premisa constructivista asegura que las marcas raciales son construidas por fuerzas políticas, sociales y económicas que inscriben significados jerarquizados sobre los cuerpos; sin embargo, desde esta perspectiva los significados construidos parecen adscribirse a grupos sociales obvia y naturalmente diferentes. Los resultados que se presentan en esta tesis pretenden aportar a la elaboración de la teoría *constitutivista* de la raza, en la que se subraya cómo se produce la naturalización de la raza a través del entrenamiento de los sentidos (Obasogie, 2014).

Por eso, los diferentes capítulos han puesto luz, olor, textura, motricidad y sonido a lo que hasta ahora se había entendido únicamente como “segregación espacial”: la racialización de los espacios urbanos. Los vocabularios emocionales de las personas entrevistadas aquí incluyen, por

ejemplo, el sufrimiento, el cariño, la rabia, el orgullo, el miedo y la vergüenza; estas emociones vienen siempre asociadas a las descripciones y memorias sensoriales de la ciudad. Con este enfoque no biologicista de las emociones, esta tesis trajo a primer plano aquello que se entiende como una externalidad en los procesos de racialización: ¿qué sienten los actores sociales no blancos cuando habitan la ciudad desde los sectores populares?, ¿cómo estos vocabularios emocionales intervienen en el proceso de construcción de sentido y de figuración material de la experiencia de ciudad?

La percepción sensorio-afectiva es el mecanismo mediante el cual la raza se convierte en un fenómeno material, ordinario y objetivado en las ciudades. Es así que la categoría “aparato sensorial de la raza” funcionó para esta tesis como concepto aglutinador de los mecanismos del sentir de las personas no blancas entrevistadas. Continué la línea de las sociologías pragmáticas para formular una articulación entre aquello que Sachi Sekimoto (2018: 83) llama “el aparato sensorial de la raza” y la red de artefactos o sistemas sociotécnicos con los que se ensambla (Latour, 1993). Objetos y conjuntos articulados de objetos cuyas formas técnicas, usos cotidianos y modos de participación de las relaciones sociales dinamizan, concretan, activan y reciben la experiencia sensorial de la racialización. Lo he hecho revisando dos contextos urbanos profundamente diferentes, reconociendo el cúmulo de contingencias que es la investigación social y, más aún, la investigación social en tiempo de Covid-19. He podido aproximarme a las situaciones y las prácticas cotidianas de los barrios populares en Cartagena y en Madrid para mostrar cómo se siente la racialización. Realicé dos movimientos simultáneos: a) volver a la experiencia corporal de los lugares y, b) sacar la raza del cuerpo como fenómeno puesto en acción. Para hacerlo, me centré en la interacción cotidiana más ordinaria, concreta y situada. Ahora quiero considerar a dónde me han llevado los movimientos analíticos realizados.

Espacios diaspóricos: objetos, sentidos y racialización

Esta tesis partió de un posicionamiento metodológico: ampliar el universo de los actores para incluir aquellos que no son sociales en el sentido clásico, esto es, reconocer redes de artefactos (objetos, dispositivos, tecnologías) como intervinientes de manera activa en la experiencia racializada de la ciudad. Para hacer esto, pretendí abandonar las dicotomías entre la naturaleza y la cultura, la tecnología y la sociedad. Esta idea implica que los objetos no están ahí fuera esperando a ser conocidos, sino que se ponen en acción a través de las prácticas en las que se inserta (Mol,

2002). Lo simbólico (semiótico) y lo artefactual (material) se vinculan entre sí para generar la experiencia de racialización: ensamblajes de objetos, cuerpo y lugares reproducen continua y contingentemente la experiencia de racialización. Este principio obliga a pensar la racialización en su existencia concreta, espaciotemporalmente situada y local: un fenómeno múltiple (Mol, 2002).

Eventos como la diáspora negra y las diásporas recientes, producto de relaciones de explotación económicas entre países del Norte y el Sur global, modifican las dinámicas de las ciudades e imprimen especificidades a las formas locales de marcaje racial. Tanto en Cartagena como en Madrid, los sectores populares son una transespacialidad: se superponen criterios de pertenencia de grupo nacionalistas con otros nuevos que generan conflictos sensoriales; pero también se mezcla una memoria de otros lugares y una disputa por el espacio vivido cotidianamente. Con el uso de la categoría espacios diaspóricos de Brah (2011) me aseguré de participar en la discusión de los estudios poscoloniales cuyas posturas constructivistas de la raza reconstruyen los modos, prácticas y discursos contemporáneos de marcaje racial. Pero los espacios diaspóricos no podrían serlo sin una dimensión material de esa transespacialidad. Esta última toma su forma a través de redes de artefactos y tecnologías.

¿Cuáles son los objetos de la racialización en espacios diaspóricos?, ¿qué status ocupan en nuestra vida cotidiana?, ¿sabemos lo que les hacen a los cuerpos, a los grupos sociales, a los lugares? El patacón –también conocido como tostón en Puerto Rico o *banan peze* en Haití– es un plato tradicional en los países de la cuenca del Caribe y resulta ser un buen ejemplo de un elemento material que conecta los espacios de la diáspora africana. En Cartagena se pueden encontrar en los puestos de comida callejera, las cocinas de los barrios populares y los restaurantes para turistas. Es un elemento fundamental de la gastronomía popular. Por ejemplo, cuando se está fritando el plátano, el olor sale de las cocinas e impregna las calles. Por eso, es necesario utilizarlo en la descripción sensorial de los barrios. Además, está íntimamente ligado con la historia de la dispersión de las plantas africanas en el contexto de tráfico de personas esclavizadas (Carney, 2006). El sabor del patacón y las preparaciones de plátano en general se asocian con las poblaciones negras y/o del Caribe en países como Colombia y España. Es, por supuesto, un sabor marcado racialmente.

Comida, leyes, redes de ecuavoley, sistemas de videovigilancia, acuerdos internacionales, basura, pantalones, constituciones políticas, cremas capilares, vallas, mierda, buques de rescate, publicidad, cemento, documentos de identidad, equipos de sonido. Para entender cómo todos esos

objetos hacen parte de cómo se siente racialización de Cartagena y Madrid, postulé que algunos de ellos tienen capacidad de acción (Latour, 1993). Ya sea un picó o una crema capilar que ennegrece los cuerpos, una valla fronteriza o un poco de mierda con pretensiones de restaurar los privilegios de la blanquitud, los objetos aparecieron para moldear los espacios diaspóricos y activar sus marcajes raciales. Por supuesto, cualquier capacidad de acción de los objetos solo es posible como un efecto de las redes de relaciones en las que están inmersos. Situar la raza como un fenómeno semiótico-material variable, contingente y ordinario ha supuesto entender la racialidad de esos objetos y los efectos raciales de su inserción en las prácticas humanas.

Es por eso que, a pesar de todos los evidentes vínculos de esta tesis con los estudios sensoriales de la racialización, se pueden enunciar algunas distancias epistemológicas. Las investigaciones sensoriales de la raza, así como los estudios de las emociones racializadas, reclaman la centralidad del cuerpo en los análisis. Sin embargo, aquí propongo que la centralidad del cuerpo en los estudios de racialización es analíticamente operativa siempre que se le defina como un continuo cuerpo-espacio-artefactos. La raza no es un atributo exclusivo del cuerpo. Ciertos objetos en ciertas manos modifican la experiencia de percepción y la experiencia afectiva interviniendo en la construcción de significados sobre el nosotros y los otros. Estos “efectos” adquieren diferentes intensidades. Algunas de sus formas pueden permanecer en el tiempo mientras otras se diluyen o se transforman. El ensamblaje es distinto cada vez, lo que le otorga un carácter resbaladizo, difícil de asir. El lugar de cada elemento en la trama/en el ensamble varía en función de la situación. Muchos otros pasan desapercibidos porque se leen como partes intrínsecas de los cuerpos mismos, como fundadores de lugares o como el lugar mismo. La perdurabilidad de la raza como elemento que organiza el espacio urbano deviene de una forma particular de ensamblaje entre las relaciones humanas y objetos, tecnología, artefactos. Así, la raza “lejos de tener una existencia estable, previa e independiente, sería resultado del ejercicio continuado de prácticas situadas que la reactualizaría y recrearía en cada momento” (Romero Bachiller, 2006: 36).

La categoría espacios diaspóricos no solo me obligó a incluir explícitamente los objetos en el análisis. También me permitió realizar dos movimientos más. Primero, me llevó a incluir los discursos nacionalistas como respuesta a las diásporas contemporáneas, y su renacimiento como un punto clave en el funcionamiento de los procesos de racialización en espacios diaspóricos. Por eso, revisé los relatos de identidad nacional vigentes que enmarcan los casos de Cartagena y Madrid. El relato de identidad nacional en Colombia pretende recoger la multiplicidad, la fusión y

la fisura cultural histórica de una población diversa. Por su parte, el relato de identidad nacional al que se asiste con la reaparición de una extrema derecha en la arena política española retoma ideales de pureza racial y frontera nacional. Esto da algunas luces para intuir que cada espacio diaspórico construye su especificidad a partir de una relación diferente con cada Estado nación.

Segundo, pensar los sectores populares como espacios diaspóricos habilitó una inserción directa de las emociones como categoría de la experiencia de racialización. Esto, porque a pesar de la tendencia a ser presentada como la reapropiación celebratoria del sufrimiento y la pérdida de una patria-hogar original, el adjetivo “diaspórico” retoma la idea misma de afectación. Construir un espacio diaspórico implica la existencia previa de un viaje que, en muchos de los casos, se da en términos dolorosos, suponiendo violencia, imposición y muerte. Baste con recordar las condiciones materiales de la trata esclavista por el Atlántico y las migraciones contemporáneas en patera por el Mediterráneo.

Como se ha intentado mostrar en esta tesis, la diáspora de personas africanas esclavizadas en la colonia no solo es un contexto histórico, sino que se actualiza en la memoria, las prácticas, las formas de los lugares, los lenguajes y en las narrativas identitarias de Cartagena. Es un elemento central en la construcción social, cultural y económica de la ciudad y funciona como marco de sentido para el proceso de racialización del espacio urbano. Madrid también se construye a través de grandes flujos poblacionales forzados y voluntarios que entran en tensión con los esfuerzos sistemáticos de discursos políticos por construir comunidades autocontenidas con cierta idea de pureza racial. Discursos de la españolidad construida a través de la blanquitud chocan con construcciones identitarias impuras y abiertas como la afroespañolidad, la gitanidad, la latinidad española, la diferencia religiosa, etc.

Con ese marco de análisis, me han interesado particularmente los tipos de percepción que objetivan la existencia de las razas. A partir de allí he llegado a concluir que la racialización de las ciudades se manifiesta en la interacción cotidiana y en los discursos de circulación masiva como una disputa sensorial y afectiva. El análisis fue desarrollado teniendo como eje analítico la racialización, pero se exploraron también otros vectores de diferenciación social como el género, la clase y la edad como elementos de la trama a través de la que se pone en acción la raza de manera concreta.

En el capítulo 1 y 2, mostré cómo se instalaron los marcajes raciales vigentes en Madrid y Cartagena a partir de una red sociotécnica, material y simbólica de prácticas sociales y experiencias

sensoriales de los barrios. Me detuve en la descripción de tecnologías de construcción de identidad nacional y fronteras administrativas y la historia social de los marcajes raciales. Para hacerlo, tuve que realizar el recuento de la red de objetos, lugares y cuerpos que figuran los sectores populares como espacios diaspóricos. De este modo, la primera sección de esta tesis sintetizó aquello que Bourdieu llamó la *física* y la *fenomenología social* (Bourdieu y Wacquant, 2005). Esto quiere decir que se superaron los dualismos agencia-estructura, privilegiando una perspectiva que vincula la experiencia cotidiana con los discursos y prácticas institucionales, políticas y urbanísticas. Bajo este marco se construyeron también los demás capítulos.

Una manera de entender el papel de lo sensorial y lo afectivo en la figuración de marcajes raciales en espacios diaspóricos es atendiendo los esquemas de percepción vigentes. En los capítulos 3, 4 y 5 mostré de manera detallada el papel de lo olfativo, lo sonoro y visual en la objetivación de la raza y la construcción de vocabularios emocionales que ayudan a interpretar la experiencia cotidiana. Lo hice vinculando la percepción sensorial con la experiencia emocional de algunos lugares neurálgicos de la ciudad. En el capítulo 3, específicamente, reconstruí las claves raciales y de género en los modos de oler los cuerpos, los lugares, los objetos y la ciudad en cuanto transespacialidad. De allí concluí que los marcajes raciales socioespaciales en Cartagena están atravesados por categorías olfativas generizadas que informan el reconocimiento racial y las “gradaciones de la negritud”. Las prácticas olfativas son, al tiempo, efectos intersubjetivos de la acción social centrada en la burla, y efectos de las narrativas de políticos e intelectuales en la prensa local. Una geografía racial del asco como regla del sentimiento que jerarquiza moralmente grupos, objetos y lugares de Cartagena ha sido presentada gracias a los relatos de experiencias vergonzosas de las personas entrevistadas y de la revisión de la prensa local.

El capítulo 4 retomó la discusión sobre el ocularcentrismo y la preminencia de un sentido común visual sobre la raza en las ciudades de hoy. La discusión se elaboró a partir de la revisión de imágenes de circulación masiva y formas de interpretación de las miradas por parte población no blanca. Estos movimientos analíticos llevaron a confirmar que es necesario desmitificar el lugar que se otorga a las imágenes de circulación masiva (como los artefactos publicitarios y los titulares de prensa) en la constitución de estereotipos raciales. Para ratificar esa desmitificación, postulé que las situaciones y prácticas semiótico-materiales, que escapan a la representatividad de las imágenes, intervienen de manera significativa en la construcción de un sentido común racial sobre los cuerpos, los lugares y los objetos. Mostré cómo se construye la habilidad de ver la raza en Madrid,

y cómo la capacidad reflexiva de los actores sociales reconoce la existencia y los efectos de este entrenamiento. Todo esto confirmó que es el reconocimiento de la existencia de un entrenamiento visual lo que informa las interpretaciones que se hacen de las miradas en la interacción cotidiana de la ciudad.

En el capítulo 5, dediqué la reflexión al sistema sociotécnico de la escucha racial. El análisis realizado me permitió concluir que mientras en Madrid existe una primitivización del esquema sonoro andino, en Cartagena estamos ante la criminalización de la experiencia sonora negra y palenquera. La información presentada en este capítulo lleva fácilmente a una conclusión que aplica para ambos contextos: las experiencias de escucha intervienen directamente en las prácticas de vigilancia, regulación y restauración de las fronteras raciales. En ambas ciudades, la tipificación formal e informal de ciertos sonidos como ruido enmarcan situaciones cotidianas de marcaje racial. Ese último capítulo también permitió entender que, a pesar de las prácticas sancionatorias, existe en los barrios populares de ambas ciudades una dinámica de resistencia sensorial cotidiana y concreta que ratifica la diaporización de los espacios urbanos frente a los proyectos de ciudad moderna. Todo esto, a través de la reafirmación positiva de los esquemas sensoriales andinos, negros y palenqueros.

El capítulo 6 lo dediqué a las diferentes formas en que la blanquitud circula entre población no blanca de sectores populares de Madrid y Cartagena. Esto me permite ahora decir que la oposición blanco/no blanco es el marcaje fundacional desde el que se desprenden prácticas cotidianas de objetivación de la diferencia racial en las ciudades. La vigilancia de los límites de la blanquitud se vincula con la proliferación de una trama de discursos políticos, fronteras territoriales, controles migratorios, artefactos publicitarios y reutilizaciones objetuales. La interacción cotidiana con la blanquitud excede la aparición de cuerpos blancos en los barrios populares. Esta opera en ambas ciudades como un parámetro de funcionamiento institucional, un ideal estético, un modo de comportamiento diferenciado por género, un modelo de percepción, el eje de los discursos de identidad nacional, un factor de ascenso de clase y un pase para el desplazamiento cómodo por la ciudad.

Más allá de las temáticas abordadas en los capítulos de esta tesis, otras coincidencias en el modo de sentir la racialización en Cartagena y en Madrid pueden ser señaladas. En ambas ciudades el género y la clase intervienen en la experiencia diferenciada de los marcajes raciales. En Cartagena, la mayor o menor separación de los comportamientos ideales de género intervienen en

las gradaciones de la negritud. Del mismo modo, la interacción con artefactos marcados racialmente como el picó modifican las feminidades y las masculinidades. Cosa parecida sucede en Madrid. Las feminidades latinas son asociadas a comportamientos lascivos, mientras que las masculinidades africanas y afrodescendientes son percibidas como peligrosas.

Estos rasgos compartidos de la experiencia de racialización en las dos ciudades de estudio, señalan también continuidades en los vocabularios afectivos y las reglas del sentimiento (Hochschild, 1979) que intervienen en los marcajes raciales. Se comparten el miedo, la vergüenza, la rabia, el asco, entre otras emociones como categorías significativas en el relato de la experiencia.

Del mismo modo, moverse por estas ciudades está definida por un modo de percepción institucional de los cuerpos no blancos: la sobrevigilancia policial de los sectores populares reafirma estereotipos de peligrosidad sobre la población no blanca. Por eso, capacidades kinésicas y proxémicas del cuerpo se dificultan en función de la posición racial. La población no blanca de sectores populares identifica lugares hostiles de la ciudad que generan parálisis, cambios de dirección, miedo, ampliación de caminos a casa, vergüenza al punto de bajar la cabeza. El asesinato en 2020 de Harold Morales por una bala de la policía por parte de un policía en el barrio popular San Francisco, se suma a un amplio número de maltratos e intimidaciones policiales a los jóvenes negros de Cartagena. Como en Madrid, muchas personas negras le temen a la policía: “los policías no se dirigen a nosotros con palabras amables, sino con palabras obscenas. Maltratan a la gente física, verbal y emocionalmente” (El Espectador, 2020). Tanto Cartagena como Madrid comparten experiencias de detenciones por perfil racial, reserva del derecho de admisión, agresiones y expulsiones de los cuerpos no blancos de las zonas turísticas.

Con el amplio recorrido por los contextos locales de Cartagena y Madrid presentado aquí, se puede decir que la transespacialidad diaspórica interviene, no como trasfondo sino como primer plano, en la trama de marcajes raciales socioespaciales. Más que un sistema o una estructura cerrada, establecida de una vez y para siempre, la racialización es un cúmulo de experiencias sensorio-afectivas diferenciadas. En estos lugares, la racialización de la ciudad es un fenómeno que se huele, se escucha, se mira, se toca, se mueve y, en general, se siente.

Investigación y contaminación. Algunos límites del trabajo

Los resultados de esta investigación tienen varios límites que valdría la pena discutir. Los resultados obtenidos en este trabajo no se pueden extender a otros barrios de Cartagena por el hecho de que la etnografía se centró en particularidades históricas y experienciales del barrio Nariño. Aun cuando este barrio comparte muchas de sus características sociodemográficas y sus dinámicas cotidianas con otros barrios de la ciudad, es cierto que su ubicación geográfica y su posición de receptor de población palenquera lo hacen un barrio con dinámicas particulares respecto del resto de barrios populares de la ciudad. No todos los barrios populares mayoritariamente habitados por personas negras en Cartagena se encuentran ubicados en una zona de alto riesgo por deslizamientos de tierra. No todos se encuentran ubicados a cinco minutos del Centro Histórico. Hay barrios como Olaya Herrera o El Pozón que son significativamente más grandes y cuyos procesos de racialización estarían ligados a procesos distintos de estigmatización, sobrevigilancia, aislamiento, pobreza y conflictos cotidianos.

El trabajo de campo en el que se basó se realizó en solo un barrio popular de Cartagena y en el cordón periférico de Madrid que incluye varios distritos. En esa ciudad, las entrevistas fueron realizadas a habitantes de Puente de Vallecas, Carabanchel, Usera, Tetuán, Lavapiés y Villaverde. La etnografía realizada en Madrid fue más errática que la llevada a cabo en Cartagena, por varios motivos. El confinamiento decretado en Madrid en 2020 obstaculizó la posibilidad de centrar los esfuerzos etnográficos en un barrio concreto de la ciudad. Contrario a eso, las entrevistas fueron surgiendo por un boca a boca entre las personas entrevistadas cuyas historias y recorridos biográficos por los barrios de Madrid se interconectaban. Esto seguramente impidió tener una visión más profunda y detallada de alguno de estos barrios. No pude adentrarme en las formas de construcción de fronteras simbólicas y materiales en cada barrio ni reconstruir los conflictos sensoriales de cada lugar. La tesis entonces reproduce una especie de representación homogeneizada de los barrios periféricos de Madrid. Es decir, invisibilizó, por efecto no esperado, las particularidades de la experiencia de racialización en cada uno de ellos.

¿Cuáles son las diferencias en la manera como se siente la racialización en Lavapiés y en Villaverde? Esta pregunta ha quedado sin responder. Estos distritos de Madrid son profundamente diferentes, no solo en ubicación con respecto de la ciudad, sino en la manera cómo han lidiado con la experiencia diaspórica. Es claro que un barrio del centro de la ciudad no es igual que un distrito la periferia sur. Claro, hay dinámicas en común. La mayoría de las historias que se contaron aquí,

se repiten sistemáticamente en cada distrito y en cada barrio periférico de Madrid. Pero la historia de la formación de cada barrio y la relación de cada uno con el resto de la ciudad ha quedado sin analizar. Abordarlas habría podido sofisticar mucho más este estudio.

A pesar de esa falla analítica, en esta investigación he decidido reivindicar las formas caóticas que toma la investigación social. Hacerlo implicó no encajar un trabajo de campo amplio, multifascético y errático en una narrativa metodológica perfectamente coherente. Con esto, reconozco el límite interno de la narración sociológica: el problema del cierre y la composición. He construido un argumento sobre cómo opera la racialización de las ciudades que no es en absoluto concluyente. Contrario a eso, y debido a todo aquello que fue torciéndose de la planificación inicial, he presentado aquí una narrativa polifónica. Esta narrativa no solo incluyó aquello que me dijeron las personas entrevistadas, sino la primera persona de la investigadora.

Esta manera de insertar mi propia experiencia en la investigación me lleva a un segundo límite más complejo que vale la pena elaborar. Esta tesis ha sido un ejercicio de doble hermenéutica entendida en la línea de la noción de reflexividad de Guber (2011): detectar y explicitar los marcos interpretativos propios y los marcos interpretativos que se generan en el contexto de la investigación. Lo que resultó de esto es el sentido contextualmente construido entre informantes, fuentes e investigadora. El riesgo de convertir la tesis en un discurso autobiográfico me persiguió en todo el proceso de escritura.

De acuerdo con Gilroy (1993), el Atlántico Negro, además de encarnar un sufrimiento redentor que revela la brutalidad de la racionalidad moderna, representa una cultura múltiple, fluida y multilocal con potencial de confrontación frente a prácticas, ideologías y relatos identitarios nacionalistas y fijos. Como investigadora negra del Caribe colombiano hago parte de esa cultura múltiple. La condición diaspórica propia sería entonces un punto de mirada privilegiado para el análisis crítico de las sociedades modernas. Sin embargo, pretender tener una visión privilegiada solo porque se encarna la memoria de la diáspora colonial africana o la experiencia de la diáspora latinoamericana contemporánea –como es mi caso– acarrea riesgos analíticos de cuidado para un estudio como el que planteé aquí.

Precisamente la idealización del potencial subversivo y crítico de la diáspora se constituye en uno de sus principales límites analíticos. Esta idealización, en cierta medida, parte de asumir la propia experiencia intelectual como intrínseca a la condición diaspórica. Pero también supone que la vinculación de la propia biografía con la historia colectiva de la negritud y la de las migraciones

latinoamericanas es en sí misma un punto de mira necesariamente privilegiado para pensar desde perspectivas distintos fenómenos como la modernidad, las formaciones culturales o los órdenes sociales contemporáneos. Y sí. Pero por más incómodos que resultasen, mis viajes y los de los migrantes senegaleses en patera por el Mediterráneo o el de las trabajadoras domésticas ecuatorianas en Madrid no son homologables.

Pero es cierto que los procesos de racialización también han atravesado mi vida y repercutieron en la forma que ha tomado esta tesis a nivel metodológico, epistemológico y político. No habría podido ser de otra manera. Los miedos y las vergüenzas que he experimentado en el transcurso de mi vida, han sido los miedos y las vergüenzas colectivas, ¿por qué entonces callarme las propias experiencias? Un ejercicio de asepsia científica no me hubiese permitido reconstruir aquí los vínculos entre la racialización de las ciudades, las emociones y las percepciones sensoriales de la cotidianidad. Tampoco me hubiese permitido dejar clara mi posición política antirracista, ni analizar el incómodo lugar de enunciación que encarno como investigadora negra.

Sobre las implicaciones políticas y derroteros de investigación

Los resultados de esta investigación tienen implicaciones para el abordaje de la construcción de conocimiento científico, la acción social antirracista y las acciones urbanas de gobierno. Primero, debido al carácter no comparativo de esta investigación, no se analizaron las dinámicas raciales asociadas a las miradas en Cartagena ni a los olores en Madrid. La decisión de apegarme a los resultados del trabajo de campo me impidió forzar el análisis de temáticas que no surgieron en los relatos de las personas entrevistadas. En Cartagena, nadie se refirió de manera directa o sistemática a las miradas que se reciben en la vida cotidiana. En Madrid, ninguna de las personas que conocí hizo referencia a los olores como parte de sus experiencias de racialización.

A pesar de esto, es claro que en ambas ciudades los olores y las miradas son parte relevante de la interacción cotidiana racializada. En Cartagena, por ejemplo, es necesario un análisis sobre los modos de consumo visual de la diferencia instalados por la industria turística. También queda por hacer un estudio sobre el rol del intercambio de miradas en la cortesía, el conflicto y la construcción de comunidad en los barrios populares. Vincular el rol cultural del intercambio de

miradas en Cartagena con los marcajes raciales que circulan en el día a día podría ayudar a entender de una manera más compleja la racialización de la ciudad.

Un mayor análisis hizo falta sobre la forma en que el sentido del gusto dialoga con los procesos de racialización en espacios diaspóricos. Aunque no pudo ser posible insertar un recorrido gastronómico por los barrios en esta tesis, es cierto que la comida moldea las formas físicas y las interacciones cotidianas de Cartagena y Madrid. Gran parte de la transespacialidad diaspórica de los barrios populares de Madrid está dada por la confluencia en una misma calle de diversos tipos de restaurantes y zonas de comidas latinoamericanas, árabes, indias, caribeñas y africanas, en general. Es usual que los habitantes de los barrios expresen marcajes raciales cuando entran en contacto directo con las comidas de otros lugares. Ya sea como metáfora del deseo por el otro racial, como testimonio de los discursos de la multiculturalidad o en forma de clasificación moral de los platos, las diversas comidas de los barrios son una característica central del espacio diaspórico de esta ciudad. En Cartagena, la diáspora africana se también hace presente a través de la comida: patacones, sancochos, coco, guarapo y un sinnúmero de platos tradicionales que condensan las historias de plantaciones coloniales y explotaciones diversas de la población negra en la ciudad.

A partir del análisis planteado en el capítulo VI, se abre un derrotero de investigación más prolífico. En general, las ciencias sociales han estudiado poco la blanquitud, debido precisamente a su desracialización como categoría neutral. En especial en Latinoamérica, los estudios sobre la blanquitud son aún una línea de investigación emergente con un número minoritario de investigaciones (Ortiz-Piedrahíta, 2020; Cardoso, 2010; Piza, 2002; Sovik, 2004; Viveros, 2010). Esta investigación es un aporte a todos estos estudios precursores y además postula una aproximación no muy extendida: relatos de blanquitud desde sus afueras. Sin embargo, una aproximación a los relatos de la blanquitud en personas blancas de sectores populares podría haber permitido un ejercicio de contraste, complejización y relacionamiento que no se alcanzó aquí. Además, centrar su estudio en barrios populares podría permitir una inserción clara de la clase como matriz de sentido sobre el tema.

En esta tesis he desplegado mi voluntad de “teorizar sobre todo aquello que se hace evidente cuando hacemos la simple asunción de que lo que sentimos es tan importante como lo que pensamos o lo que hacemos para el resultado de la interacción social” (Hochschild, 1990: 117 citada en Bericat, 2000: 159). La racialización necesita ser analizada atravesando la corporalidad,

pero también como un fenómeno que se sitúa también más allá de los cuerpos. Espacio, cuerpos, objetos, animales, etc. se ensamblan para generar efectos perceptibles (sensoriales y afectivos) de racialización. Estas conclusiones obligan un abordaje metodológico cualitativo que asuma el cuerpo investigador como herramienta de análisis.

Segundo, he dicho que la racialización de las ciudades se genera a través de un aparato sensorial de la raza que objetiva estereotipos sobre las personas no blancas. Estos estereotipos informan la interacción: muchos conflictos vecinales y agresiones provienen de la vigencia de ese aparato sensorial de la raza. Por eso, considero necesario que la acción social antirracista incluya un eje de re-educación sensorial con herramientas artísticas: contar historias, analizar productos culturales, hacer teatro del oprimido. Este eje, dirigido a un público mixto, estaría encaminado a confrontar a través del trabajo con el cuerpo y el lenguaje las percepciones hegemónicas de los límites raciales. Sin embargo, resulta imposible hablar de reeducación sensorial en Madrid sin nombrar las fronteras nacionales y las leyes migratorias. Los diversos esfuerzos que organizaciones sociales antirracistas y migrantes en España han puesto en la campaña #RegularizaciónYa, reafirman la idea de que la acción social antirracista no puede detenerse en los procesos educativos. En países en que la migración está racializada, la regularización de la situación migratoria de los cuerpos no blancos ayudará a eliminar su criminalización y mejorar su calidad de vida.

También he mostrado aquí cómo afectan los procesos de racialización a las personas no blancas. Emociones como la vergüenza, el miedo o la rabia están presentes en cada entrevista y en cada escena del diario de campo. El procesamiento de estas emociones no debería ser entendido como un ejercicio psicológico individual. La experiencia del encuentro en el Festival de Conciencia Afro es apenas una muestra de las tantas veces en que la conversación colectiva entre personas no blancas resulta profundamente terapéutica. Los espacios que abren las organizaciones sociales comunitarias antirracistas cumplen un papel fundamental en la canalización creativa de estas emociones. Es necesario apoyar estos espacios no solo asistiendo a ellos, sino también aportando financieramente a su continuidad. Como un hombre senegalés aseguró en el encuentro de Conciencia Afro: *el dinero tiene que circular entre nosotros mismos* (Diario de campo, 3 de octubre de 2021). Por supuesto, el apoyo a la sostenibilidad de las iniciativas culturales de la población no blanca debe venir sobre todo de las instituciones públicas. Del mismo modo, es necesario plantear tanto en Cartagena como en Madrid, una comunicación pública antirracista que pase por la

transformación de los modos de difundir noticias de interés local, diseñar publicidad o emitir alocuciones políticas. El lenguaje importa.

Finalmente, la distribución racial del espacio urbano tiene ser abordado a través de decisiones y acciones de gobierno. Son urgentes los debates sobre la necesidad de reformar o abolir las fuerzas policiales. Los asesinatos, agresiones, encierros y detenciones con sesgo racial no van a parar hasta que las conversaciones abiertas en Cartagena y en Madrid sobre la policía encuentren un lugar de relevancia en la agenda del debate político. La presencia permanente de esta institución en nuestros barrios repercute de manera directa en la asociación de la peligrosidad con las afueras de la blanquitud, así como en la sobre representación de las personas no blancas en las cárceles.

Del mismo modo, son urgentes también políticas regulatorias de los precios de los alquileres y de acceso a las escuelas y al ámbito sanitario. La segregación racial se combate únicamente modificando el modo en que están organizadas la vivienda, la escuela y el hospital. La creencia de que los estereotipos raciales se combaten solo con educación no responde a los resultados de esta investigación. Es necesario disponer infraestructuras urbanas de calidad en los barrios populares como el transporte público y los servicios de recolección de basuras. Las personas no blancas habitamos mayoritariamente sectores de la ciudad que las instituciones han abandonado. Entonces, ¿cómo combatir el estereotipo de suciedad, si no pasa el camión de la basura las suficientes veces?

De otra parte, una revisión del sesgo racial en las regulaciones de los usos del espacio público no puede esperar más. Como vimos en los capítulos 4 y 5 de esta tesis, las regulaciones urbanas de Cartagena y Madrid reproducen el modelo sensorial hegemónico de la blanquitud y penalizan las formas andinas, negras, caribeñas y palenqueras de habitar las calles y los parques. Los códigos de convivencia urbana necesitan ser replanteados reconociendo como válidas las prácticas culturales de los diferentes grupos sociales que habitan las ciudades: los juegos y las fiestas son parte importante de la vida digna de la población no blanca. Protegerlos pasa por desestigmatizarlos en las leyes. Como ya he dicho, la racialización de las ciudades se manifiesta como una disputa sensorial en que intervienen redes sociotécnicas. Pero quiero cerrar esta tesis con el siguiente matiz: se trata de una disputa desigual en que el modelo sensorial blanco se termina imponiendo formalmente a los demás. Sentir la racialización cotidianamente supone la identificación visceral de esa jerarquía. Disponer el cuerpo para corregirla es un trabajo que las comunidades no blancas venimos haciendo colectiva e individualmente por siglos. Nuestros



cuerpos se han cansado del miedo, las miradas, las burlas, los golpes y la muerte. Esta tesis puede ser leída como otro testimonio del hastío de sentir la racialización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abril, G. (2007). *Análisis crítico de textos visuales. Mirar lo que nos mira*. Editorial Síntesis.
- Acuerdo Schengen, Acta Final- parte III. <https://n9.cl/smzr>
- ACNUR. (2019). Travesías desesperadas: refugiados e inmigrantes llegan a Europa y a las fronteras europeas. Enero-diciembre 2018. ONU. Recuperado de <https://n9.cl/ay1e>
- Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149–168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. PUEG-UNAM.
- Alemán Bracho, C., y Soriano Miras, R. M. (2014). La inmigración en España: nuevos desafíos para las políticas sociales. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 166, 123–151.
- Allen, T. (1994). *The Invention of the White Race*. Verso.
- Álvarez, M. J. (2019, noviembre 20). Asesinato en Carabanchel: detenido un búlgaro tras acuchillar a su abuela en el cuello. *abc*. <https://n9.cl/v9vvr>
- Álvarez P., R. D. (2019, marzo 3). Valla publicitaria en la avenida Santander provoca polémica en redes sociales. *El Universal*. <https://n9.cl/4kjlx>
- _____ (2018, agosto 11). Quejas por malos olores entre Lo Amador y Pie de la Popa. *El Universal*. <https://n9.cl/gnrow>
- Trocitos de nuestros países*. (2021). [Cartel impreso en la exposición del proyecto El faro de las mujeres de Puente de Vallecas]. <https://n9.cl/yi5me>
- Anthias, F. (1992). Connecting race and gender. En *Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. Routledge.
- Applebaum, B. (2016, junio 9). *Critical Whiteness Studies*. Oxford Research Encyclopedia of Education. <https://oxfordre.com/education/view/10.1093/acrefore/9780190264093.001.0001/acrefore-9780190264093-e-5>
- Arrieta Meza, A. (2012, agosto 2). Esclavitud perpetua. *El Universal*. <https://n9.cl/a0llj>
- Atencia Alvear, M. (2014, septiembre 19). Alcantarillas, cunetas y canales en mal estado, un problema de nunca acabar. *El Universal*. <https://n9.cl/3lgsi>
- Ávila, F. (2019). *Las representaciones de Cartagena de Indias y Palenque de San Basilio en el discurso turístico, 2005-2018* [Tesis doctoral, Universidad de Salamanca]. <https://n9.cl/n862a>
- Barthes, R. (1982). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Gustavo Gili.
- Barroso, F. J. (2009, diciembre 23). Ya funcionan las 48 cámaras de vigilancia de Lavapiés. *El País*. <https://n9.cl/69e1i>
- Bastide, R. (2005). Las Américas negras (fragmentos). *Revista del CESLA*, 7, 321–338. <https://n9.cl/z294>
- Baugh, J. (2000). Racial Identification by Speech. *American Speech*, 75(4), 362–364. <https://n9.cl/m6qdl>
- Bazán, M. D., Burgos, M. E., Bonillo, B., Rodríguez, G., Tejerina, M., y Duen, X. S. (2019). La racialización de la diferencia en el campo educativo. *Comparative Cultural Studies - European and Latin American Perspectives*, 4(7), 73–89. <https://doi.org/10.13128/ccselap-25815>

- BBC. (2010, septiembre 10). En fotos: ¿Por qué parques de Madrid son tomados por ecuatorianos? *BBC News Mundo*. <https://n9.cl/itp2o>
- Bericat-Alastuey, E. (2011). Imagen y conocimiento: retos epistemológicos de la sociología visual. *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, 0(22), 113–140. <https://doi.org/10.5944/empiria.22.2011.87>
- Bericat, E. (2012). Emociones. *Sociopedia.isa*, 1–13. <https://n9.cl/84mf>
- Bericat, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers*, 62, 145–176. <https://n9.cl/my9q6>
- Bela Lobbede, D. (2018, agosto 14). *La cooperación convertida en postureo*. Desenredando. <https://blogs.publico.es/desenredando/2018/08/14/cooperacion-convertida-en-postureo/>
- Berger, M. A. (2005). *Sight Unseen: Whiteness and American Visual Culture*. University of California Press.
- Berger, J. (2011). *Cataratas*. ggili.
- Blanco Fuente, I. (2020). “Un coro de voces”: la voz como marcador identitario. *Comunicación y Género*, 3(1), 37–46. <https://doi.org/10.5209/cgen.67501>
- Blasco de Avellaneda, J. (2013, noviembre 20). *12 kilómetros de alambre, cuchillas y mallas para contener el sueño europeo*. eldiario.es. <http://www.eldiario.es/desalambre>
- BOE núm. 100. (1992). Ministerio de Asuntos Exteriores. <https://n9.cl/b8x2>
- Boynton, S., Kay, S., Cornish, A., y Albin, A. (2016). Sound Matters. *Speculum*, 91(4), 998–1039. <https://doi.org/10.1086/688003>
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo veintiuno editores. <https://n9.cl/h6bx>
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Traficantes de sueños. <https://n9.cl/95kgg>
- _____ (2004). Diferencia, diversidad y diferenciación. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 107–136). Traficantes de sueños.
- Brunsmá, D. L., Kim, J. W., y Chapman, N. G. (2020). The Culture of White Space, the Racialized Production of Meaning, and the Jamband Scene. *Sociological Inquiry*, 90(1), 7–29. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/soin.12313>
- Bulmer, M., y Solomos, J. (1998). Introduction: Re-thinking Ethnic and Racial Studies. *Ethnic and Racial Studies*, 21(5), 819–837. <https://doi.org/10.1080/014198798329667>
- Buevas, D. (2011, noviembre 9). Inauguran Puerto Chambacú. *www.eluniversal.com.co*. <https://n9.cl/0oe53>
- Burgos, S. (2016). *Cartagena de Indias en el sistema mundial. Lectura crítica de las geografías postmodernas en una ciudad periférica*. Editorial Universitaria. Universidad de Cartagena. <https://n9.cl/qdcrs>
- Burke, P. (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica.
- Cadena SER. (2021, junio 18). *La alusión racista de Vox a un diputado de Podemos dispara la tensión en la Asamblea de Madrid*. Cadena SER. <https://n9.cl/doc3g>
- Camargo, M. (2005). Palenqueros en Barranquilla: Construyendo identidad y memorias urbanas. *Memorias: revista digital de historia y arqueología desde El Caribe*, 1, 3. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2094741>
- Campos García, A. (2012). Racialización, racialismo y racismo. Un discernimiento necesario. *Revista Universidad de la Habana*, 273, 184–198. <https://n9.cl/k0v8j>
- Canales, A. I., y Castillo Fernández, D. (2020). Covid-19 en Estados Unidos La racialización de la desigualdad frente a la salud y la muerte. *Estados Unidos: miradas críticas desde Nuestra América*, 4. <https://n9.cl/f6otd>

- Canarias Ahora. (2020, octubre 2). “Aquí no somos negros, somos españoles”: así reclama dinero del Estado un dirigente de Coalición Canaria. *ElDiario.es*. <https://n9.cl/2m11u>
- Carabancheleando. (2016). Periferias. En *El paseo de Jane. Tejiendo redes a pie de calle* (pp. 71–75). modernito books.
- Cardona, M. A. (2011, abril 9). Huele horrible cerca de Sanandresito. *El Universal*. <https://n9.cl/0kxje>
- Cardoso, L. (2010). Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(1), 607–630. <https://n9.cl/7b54o>
- Carney, J. A. (2006). Una valoración de la geografía y la diáspora africana. *Tabula Rasa*, 4, 145–163. <https://n9.cl/tzv07>
- Caro D., L. (2015, marzo 29). Cartagena tiene su paseo del hedor y el abandono. *El Universal*. <https://n9.cl/idwix>
- Cassain, L. (2019). *Volver. Trayectorias migratorias y procesos de retorno de España a Argentina* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. <https://n9.cl/aohzn>
- Castañeda, C. (2016). Antropología étnica: raza en la institucionalización de la antropología en Colombia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 43(2), 243–275. <https://n9.cl/db0c>
- Cea D’ancona, M. A., y Vallés Martínez, M. S. (2021). *Aproximación a la población Africana y Afrodescendiente en España: identidad y acceso a derechos*. Ministerio de Igualdad. <https://n9.cl/498m>
- CEAR. (2020). *Externalización de fronteras. España-Marruecos*. <https://n9.cl/psns>
- Cebrià, J. L. (1997). *Retrato de Gabriel García Márquez*. Galxia-Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Chadwick, R. (2021). Theorizing voice: toward working otherwise with voices. *Qualitative Research*, 21(1), 76–101. <https://doi.org/10.1177/1468794120917533>
- Chávez Arellano, M. E., Vázquez García, V., y de la Rosa Regalado, A. (2007). El chisme y las representaciones sociales de género y sexualidad en estudiantes adolescentes. *Perfiles educativos*, 29(115), 21–48. <https://n9.cl/jwy6d4>
- Chica Gelis, R., y Burgos Bolaños, S. (2010). *El fantasma urbano de Samir Beetar*. Editorial Universitaria. <https://n9.cl/zm6im>
- Classen, C. (1997). Foundations for an anthropology of the senses. *International Social Science Journal*, 49(153), 401–412. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00032.x>
- _____ (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Routledge.
- _____ (1992). The Odor of the Other: Olfactory Symbolism and Cultural Categories. *Ethos*, 20(2), 133–166. <https://doi.org/10.1525/eth.1992.20.2.02a00010>
- _____ (1990). Sweet Colors, Fragrant Songs: Sensory Models of the Andes and the Amazon. *American Ethnologist*, 17(4), 722–735. <https://n9.cl/ufvb5>
- Código nacional de policía y convivencia*, (2016) (testimony of Congreso Nacional de Colombia). <https://n9.cl/0gd1k>
- Collier, M. (2009). Photographic Exploration of Cultural and Social Experience. En *Viewpoints: Visual Anthropologists at Work*. The University of Texas.
- Collins, R. (2005). La teoría de los rituales de interacción: programa. En *Cadenas de rituales de interacción*. Anthropos editorial.
- Constitución del Estado de Cartagena. (1812). <https://n9.cl/z7ebj>
- Constitución Política de la República de Colombia. (1991). Gaceta Constitucional No. 116 de 20 de julio de 1991.

- Corrales, J. (2015, enero 18). Algo huele mal en Cartagena. *El Universal*. <https://n9.cl/uc1uc>
- Cornish, A. (2016). Words and Blood: Suicide and the Sound of the Soul in Inferno 13. *Speculum*, 91(4), 1015–1026. <https://n9.cl/190yz>
- Cox, C. (2009). Sound Art and the Sonic Unconscious. *Organised Sound*, 14(1), 19–26. <https://doi.org/10.1017/S1355771809000041>
- Cooley, C. H. (1922). The Social Self . The Meaning of “I”. En *Human Nature and the Social Order* (Revised Edition, pp. 168–210). Charles Scribner’s Sons. <https://n9.cl/5f346>
- Crary, J. (1990). *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. MIT Press. <https://n9.cl/3uill>
- Crenshaw, K. (1993). Whose history is it, anyway? Feminist and antiracist appropriations of Anita Hill. En *Race-ing justice, en-gendering power* (pp. 402–440). Chatto y Windus Ltd.
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel*. IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano. <https://n9.cl/fxhvs>
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina*. Plural Editores.
- DANE, (2015). *Metodología de estratificación socioeconómica urbana para servicios públicos domiciliarios. Manual de Realización*. Grupo de Estratificación, Dirección de Geoestadística.
- Davis, Á. (2016). *Democracia de la abolición. Prisiones, racismo y violencia*. Editorial Trotta.
- _____ (2004). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Akal. <https://n9.cl/k6v43>
- Deavila Pertuz, O. (2019). *The Battle for Paradise: Tourism Development, Race, and Popular Politics during the Remaking of Cartagena (Colombia), 1942-1984* [Tesis doctoral]. University of Connecticut.
- _____ (2010). Políticas urbanas, turismo y exclusión social en Cartagena durante la segunda mitad del siglo XIX. *XXXIII Encuentro RNIU Independencia, democracia y procesos urbanos*.
- _____ (2008). Construyendo sospechas: imaginarios del miedo, segregación urbana y exclusión social en Cartagena 1956-197. *Cuadernos de Literatura*, 7. <https://n9.cl/ppaft>
- Del Castillo, N. (1982). *Afronegrismos en el léxico de Cartagena*. Instituto Caro y Cuervo. <https://n9.cl/5bhuv>
- DiAngelo, R. (2021). *Nice Racism: How Progressive White People Perpetuate Racial Harm*. Beacon Press.
- Díaz, Y., y Forero, G. A. (2006). *Exclusión racial en las urbes de la costa caribe colombiana*. Instituto de Estudios Económicos del Caribe. Universidad del Norte. <https://n9.cl/zi6jg>
- Dorr, K. A. (2018). *On site, in sound: performance geographies in América Latina*. Duke University Press.
- Dubois, P. (1999). *El acto fotográfico. De la Representación a la recepción*. Paidós Comunicación.
- Duran, L. F. (2019, mayo 10). Detenido por una triple agresión sexual en un club de Carabanchel. *ELMUNDO*. <https://n9.cl/a38no>
- Echazarra, A. (2010). Segregación residencial de los extranjeros en el área metropolitana de Madrid. Un análisis cuantitativo. *Revista Internacional de Sociología*, 68(1), 165–197. <https://doi.org/10.3989/ris.2007.11.12>
- Editorial. (2009, septiembre 7). El tabú del orden urbano. *El Universal*. <https://n9.cl/5818y>
- Eidsheim, N. (2009). Synthesizing Race: Towards an Analysis of the Performativity of Vocal Timbre. *TRANS. Revista Transcultural de música. Sociedad de etnomusicología*, 13, 1–9. <https://n9.cl/v057b>
- elDiario.es. (2021, febrero 15). Un grupo de neonazis profirió proclamas antisemitas en un homenaje a la División Azul en Madrid: “El judío es el culpable”. *ElDiario.es*. <https://n9.cl/o094t>



- El Espectador. (2020, septiembre 1). Harold Morales soñaba con ser futbolista y murió por una bala de la Policía en Cartagena. *ELESPECTADOR.COM*. <https://n9.cl/o24ve>
- Elias, N., y Scotson, J. L. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Fondo de Cultura Económica.
- El Universal. (2012, agosto 20). Pandillas dañan la fiesta en el barrio Nariño. *El Universal*. <https://n9.cl/qdvvn>
- Espinosa, A., Ballestas, J., y Utria, A. (2018). Segregación residencial de afrodescendientes en Cartagena, Colombia. *Economía y Región*, 12(1), 95–132. <https://n9.cl/18ssw>
- Fanon, F. ([1952] 2009). La experiencia vivida del negro. En *Piel negras, máscaras blancas* (pp. 111–132). Ediciones Akal, S.A.
- Filigrana, P. (2020). *El pueblo gitano contra el sistema-mundo. Reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista*. Ediciones Akal.
- Frankenberg, R. (1993). *White women, race matters: The social construction of whiteness*. University of Minnesota Press.
- García-Almirall, M. P. (2011). Portada, índice y editorial del número monográfico especial “Inmigración, vivienda y ciudad: Condiciones habitacionales, urbanas y de acceso a la vivienda, consecuencias urbanas y sociales y criterios de actuación para Barcelona y Madrid”. *ACE: Architecture, City and Environment*, 6(17), 11–14. <https://doi.org/10.5821/ace.6.17.2605>
- García-Canclini, N. (2004). Culturas populares e indígenas. ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? *Diálogos en la acción, primera etapa*, 153–165. <https://n9.cl/2qjtl>
- García Escalona, E. (2010). Viajar por Madrid: nuevos rostros y voces. *Ángulo Recto: Revista de estudios sobre la ciudad como espacio plural*, 2(2), 83–101. <https://n9.cl/qzqxa>
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Paidós Studio.
- Gerehou, M. (2020, enero 17). Qué es ser racializado. *ElDiario.es*. <https://n9.cl/is94q>
- Giddens, A. (1982). Hermeneutics and social theory. En *Profiles and Critiques in Social Theory* (pp. 1–14). The Macmillan Press LTD.
- Gilroy, P. (1993). *The black atlantic. Modernity and double consciousness*. Verso.
- Gregorio Gil, C., y Alcázar Campos, A. (2014). Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados. Cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos. *Gazeta de Antropología*, 30(3). <https://n9.cl/twrvr>
- Goffman, E. (1956). Embarrassment and Social Organization. *American Journal of Sociology*, 62(3), 264–271. <https://n9.cl/k1dsq>
- Goez Ahumado, A. (2020, agosto 28). ¿En qué consiste el Plan Maestro Ambiental que busca salvar la Popa? *El Universal*. <https://n9.cl/jkt80>
- González-Güeto, J. H. (2019). Precarización vinculada al riesgo ambiental: revisión del caso La Loma en Cartagena de Indias (Colombia). *Revista iberoamericana de estudios de desarrollo = Iberoamerican journal of development studies*, 8(1), 270–295. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.333
- Guber, R. (2011). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Enciclopedia latinoamericana de sociocultura y comunicación. Grupo editorial Norma.
- Guess, T. J. (2006). The Social Construction of Whiteness: Racism by Intent, Racism by Consequence. *Critical Sociology*, 32(4), 649–673. <https://n9.cl/j49dv3>
- Gunaratnam, Y. (2003). *Researching “Race” and Ethnicity: Methods, Knowledge and Power*. SAGE Publications.
- Gutiérrez, I. (2018, abril 3). El complejo del “salvador blanco”: por qué puede ser racista hacerse fotos con niños negros en tu viaje a África. *ElDiario.es*. <https://n9.cl/dmiol>

- Gutiérrez, I. (2019, marzo 15). “Aquí murió Mame Mbaye”: cientos de personas se reúnen en Lavapiés para recordar al mantero fallecido hace un año. *ElDiario.es*. <https://n9.cl/32on9>
- Gutiérrez Castillo, E. (2020, agosto 10). Renovemos a Cartagena. *El Universal*. <https://n9.cl/en995>
- Gutiérrez Sierra, E. J. (2013). El mundo simbólico festivo en el Caribe Colombiano. *Revista Brasileira do Caribe*, XIV(27), 69–98. <https://n9.cl/4lkmk>
- Hall, S. (1991). Old and New Identities, Old and New Ethnicities. En *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (pp. 41–68). University of Minnesota Press. <https://n9.cl/tie4g>
- _____ (1990). Cultural Identity and Diaspora. En *Identity: Community, culture, Difference* (pp. 222–237). Lawrence and Wishart. <https://n9.cl/kh8xr>
- Haraway, D. (1995). La persistencia de la vista. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Universitat de València. Instituto de la Mujer.
- _____ (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones cátedra. Universitat de València. Instituto de la Mujer.
- Harley, J. B. (2005). *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. FCE. <https://n9.cl/q4cot>
- Harvey, D. (2007). *Urbanismo y desigualdad social*. Siglo XXI editores.
- Heller, Á. (2018). Cinco enfoques al fenómeno de la vergüenza. *Acta Sociológica*, 76, 123–136. <https://n9.cl/msr26>
- Hernández, G. D. (2011, noviembre 22). Puerto de Chambacú. *www.eluniversal.com.co*. <https://n9.cl/wemj4>
- Hernández, R. (2014). Identidad cultural palenquera, movimiento social afrocolombiano y democracia. *Reflexión política*, 16(31), 8–20. <https://n9.cl/95158a>
- Hernández, R. G. (2019). España, frontera de color. El racismo como síntoma del fracaso necesario de la identidad nacional. *Digithum*, 23. <https://doi.org/10.7238/d.v0i23.3154>
- Henao, J. M., y Arrubla, G. (1912). *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria*. Escuela Tipografica Salesiana. <https://n9.cl/ndv2t>
- Higgins, K. M. (2012). *The Music Between Us: Is Music a Universal Language?* University of Chicago Press.
- Hill Collins, P. (2004). *Black sexual politics: African Americans, gender, and the new racism*. Routledge.
- Hochschild, A. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Katz Editores.
- _____ (1990). Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research. En *Research Agendas in the Sociology of Emotions* (pp. 117–142). State University of New York.
- _____ (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, 85(3), 551–575. <https://n9.cl/diek2>
- _____ (1975). «The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities». En *Another Voice. Feminist perspectives on social Life and Social Science* (pp. 280 – 307). Anchor Books.
- Howes, D. (2014). El creciente campo de los Estudios Sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 6(15), 10–26. <https://n9.cl/uqpya>
- Howes, D., y Classen, C. (2013). *Ways of Sensing: Understanding the Senses In Society*. Routledge.
- _____ (1991). Sounding sensory profiles. En *The Varieties of Sensory Experience* (pp. 257–289). University of Toronto Press.
- hooks, bell. (1992). Eating the other: desire and resistance. En *Black Looks: Race and Representation* (pp. 21–39). South End Press.

- Hughes, T. (1983). *Networks of power*. The Johns Hopkins University Press.
- Illich, I. (1984, septiembre 2). Tribuna | El hedor de la ciudad y sus aguas. *El País*.
<https://n9.cl/5vpul>
- INE. (2020). *Población extranjera en la ciudad de Madrid - Ayuntamiento de Madrid*.
<https://n9.cl/ymtg>
- Irídia, Novact, y Fotomovimiento. (2017). *La frontera sur: accesos terrestres*. Ayuntamiento de Barcelona. <https://n9.cl/yc2l>
- Brennan, T., y Jay, M. (1996). *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on Sight*. <https://doi.org/10.4324/9780203390245>
- Jean Pierre, N. (2016). Geo-etnicización, racialización y pobreza en la praxis regional latinoamericana. *Algarrobo-MEL*, 5. <https://n9.cl/gm8z9>
- Jiménez Blasco, B. C., Resino García, R., Mayoral Peñas, M., y Sassano Luiz, S. (2020). Inmigración y segregación residencial en la ciudad de Madrid. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 40(2), 393–418. <https://doi.org/10.5209/aguc.72980>
- Karpf, A. (2014). The human voice and the texture of experience. *ORAL HISTORY*, 50–55.
<https://n9.cl/myquc>
- Kay, S. (2016). The Soundscape of Troubadour Lyric, or, How Human Is Song? *Speculum*, 91(4), 1002–1015. <https://n9.cl/190yz>
- Kim, P., y Rowland, N. (2005). *Sounds Like Sociology: A Treatise on the Social Implications of Sound*. Annual Meeting of the American Sociological Association, Philadelphia.
- Kincheloe, J. L. (1999). The Struggle to Define and Reinvent Whiteness: A Pedagogical Analysis. *College Literature*, 26(3), 162–194. <https://n9.cl/pvpel>
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*.
<https://n9.cl/6yn4m>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós. <https://n9.cl/4t7f>
- Larrea Killinger, C. (2017). *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Ediciones Abya Yala. <https://n9.cl/qjx4u>
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
 _____ (1993). *Lecciones de sociología de las ciencias*. Arpa.
- Lawless, J. (2015, julio 15). Surveillance in the UK ‘just kept expanding’ after the London bombings. *Business Insider*. <https://n9.cl/2mq0p>
- Leal, C. (2010). Usos del concepto ‘raza’ en Colombia. En *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras* (pp. 393–444). Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, CES, IDCARAN, sede Medellín, Universidad de los Andes.
- Lefebvre, H. (1973). El pensamiento marxista y la ciudad. Extemporáneos.
- Lie, J. (1995). From International Migration to Transnational Diaspora. *Contemporary Sociology*, 24(4), 303–306. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/2077625>
- Liszka, J. J. (1989). *The semiotic of myth. A critical study of the symbol*. Indiana University Press.
- Lois, C. M. (2009). Imagen cartográfica e imaginarios geográficos. Los lugares y las formas de los mapas en nuestra cultura visual. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 13(298), 281–309. <https://n9.cl/imdb5>
- _____ (2000). La elocuencia de los mapas: un enfoque semiológico para el análisis de cartografías. *Documents d’anàlisi geogràfica*, 36, 93–109. <https://n9.cl/dqaw5>
- López López, Á. (2020, agosto 8). *Historia de Lavapiés. El latido de Madrid que resiste a lo largo del tiempo*. www.elsaltodiario.com. <https://n9.cl/0t5y9>

- López Polo, G. (2012, julio 25). Picotereros piden que no haya improvisación con medidas de restricción. *El Universal*. <https://n9.cl/ajnze>
- Low, S., y Smith, N. (2006). *The Politics of Public Space*. Routledge.
- Makowski, S. (2010). *Jóvenes que viven en la calle*. Siglo XXI.
- Manaugh, G., y von Fischer, S. (2020). *Noise Versus Noise* [Entrevista]. <https://n9.cl/z94ya>
- Manzanares Rubio, S. (2010). Passing for white: blanquitud y performatividad en la obra de Yinka Shoniere, MBE. *REVISTA FORMA*, 2, 83–93.
- Marco Dorta, E. (1988). *Cartagena de Indias: puerto y plaza fuerte*. Fondo Cultural Cafetero.
- Martínez, C. (2020, octubre 15). Movilización neonazi contra niños y adolescentes migrantes en San Blas. *ElSaltoDiario*. <https://n9.cl/bm5vo>
- Martínez González, C. (2020). La cientifización de la raza: el carácter pseudocientífico de las disciplinas. *ArtefaCToS. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología*, 9(2), 5–26. <https://doi.org/10.14201/art202092526>
- Martínez, A., y Leal, J. (2008). La segregación residencial, un indicador espacial confuso en la representación de la problemática residencial de los inmigrantes económicos: El caso de la comunidad de Madrid. *ACE: architecture, city and environment*, 8, 53–64. <https://n9.cl/rxlmq>
- Massey, D. (2005). La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones. En *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (pp. 103–127). Ed. Paidós.
- McDowell, L. (1999). *Gender, Identity, and Place. Understanding Feminist Geographies*. University of Minnesota Press. <https://n9.cl/tm2ad>
- McLuhan, M. ([1964] 2003). *Understanding Media: The Extensions of Man*. Gingko Press.
- Merleau-Ponty, M. ([1945] 2012). *Phenomenology of Perception*. Routledge.
- MIDAS. (s/f). Recuperado el 12 de julio de 2020, de <https://midas.cartagena.gov.co/>
- Miller, W. I. (1998). *Anatomía del asco*. Grupo Santillana de Ediciones.
- Mills, C. W. (2007). *White Ignorance* (pp. 13–38). State University of New York Press. <https://n9.cl/7jr7l>
- Ministerio de Cultura. (2010). *Afrocolombianos, población con huellas de africanía*. <https://n9.cl/cre1>
- Mol, annemarie. (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*. Duke University Press.
- Montes Camacho, M. (2011, noviembre 10). Puerto Duro, de muladar a parque. www.eluniversal.com.co. <https://n9.cl/d521b>
- Morales Gutiérrez, W. (2020, agosto 22). Concejal denuncia invasiones y deforestación en el Cerro de La Popa. *El Universal*. <https://n9.cl/aqju2n>
- Moya, L., Bergua, J. Á., y Ruíz, M. (2020). Multicorporalidad frente a ocularcentrismo: de la ciudad ojo-individuo a la ciudad sensorial-participada. *Cuadernos de Trabajo Social*, 33(1), 127–140. <https://doi.org/10.5209/cuts.60741>
- Muñoz, R., y Antón, J. I. (2010). Inmigración y estado de bienestar: el caso de España. *ICE Revista de Economía*, 854, 49–60. <https://n9.cl/1qqtm>
- Moroni, S., y Chiodelli, F. (2014). Municipal regulations and the use of public space: local ordinances in Italy. *City, Territory and Architecture*, 1(1), 11. <https://doi.org/10.1186/2195-2701-1-11>
- Narváz Núñez, S. (2019, mayo 3). La culpa no es de J Balvin, los involucrados somos nosotros. *vice*. <https://n9.cl/r9n21>
- Neild, R. (2019). *Bajo sospecha. Impacto de las prácticas policiales discriminatorias en España*. Open Society Foundations y Rights International Spain. <https://n9.cl/wpq2r>
- Nietzsche, F. (2002). *El ocaso de los ídolos*. Proyecto Espartaco. <https://n9.cl/suczj>
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz editors.

- Obasogie, O. K. (2014). *Blinded by sight: seeing race through the eyes of the blind*. Stanford University Press.
- Obasogie, O. (2010). Do Blind People See Race? Social, Legal, and Theoretical Considerations. *Law y Society Review*, 44, 585. <https://n9.cl/0jw3r>
- Obourn, M. (2016). Racialized Disgender and Disruptive Futurity in Lorde's and Engelberg's Cancer Narratives | Genders | University of Colorado Boulder. *Genders*, 1(2). <https://n9.cl/fjtpz>
- Observatorio Metropolitano. (2007). *Madrid: ¿la suma de todos? Globalización, territorio, desigualdad*. Traficantes de sueños. <https://n9.cl/qp8jb>
- ODESDO. (2009). *Ciudad, heterogénea, diversa y desigual. Aproximación sociodemográfica a la población afrocolombiana y al panorama social de Cartagena de Indias*. Observatorio de Derechos Sociales y Desarrollo.
- Oliveros Acosta, O. (2013, enero 2). La muerte y sus escombros. *El Universal*. <https://n9.cl/h4niv>
- Ortega Arjonilla, E. M. (2019). *Las negras siempre fuimos queer*. <https://n9.cl/0aigw>
- Ortí, A. (1999). La confrontación de modelos y niveles epistemológicos en la génesis e historia de la investigación social. En *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (pp. 87–99). Síntesis.
- Ortiz Cassiani, J. (2015). *La memoria incómoda: Afro-descendientes y lugares de memoria en Cartagena de Indias*. Ministerio de Cultura de Colombia.
- Ortiz-Piedrahíta, V. (2020). Subjetivación de la blanquitud por jóvenes universitarios: un estudio comparativo*. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 18(1), 1–24. <https://n9.cl/13lby>
- Paucar, M. (2019). *Champeta: la “explosión” de Cartagena de Indias | Red de Bibliotecas*. Red de bibliotecas. <https://n9.cl/6ltd0>
- Padrón Municipal de Habitantes 2018 - Ayuntamiento de Madrid*. (s/f). Recuperado el 16 de octubre de 2021, de <https://n9.cl/h45qw>
- Palomo, A. G. (2019, julio 8). Cerveza, apuestas y nostalgia: el secreto del Ecuavoley. *El País*. <https://n9.cl/waonj>
- Patiño, F., y del Río, J. (2015, enero 7). Festival de Música del Caribe: Africanía para las clases medias. *Acera Izquierda*. <https://n9.cl/wq1w6>
- Pérez-Colman, C. M. (2015). El campo sonoro y el oído de la sociología: de la doxa sonora al oído sociológico, o los fundamentos teórico-analíticos para el estudio de la vida sonora. *methados.revista de ciencias sociales*, 3(1), 107–120. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v3i1.66>
- Pérez, G. J., y Salazar Mejía, I. (2007). *La pobreza en Cartagena: un análisis por barrios*. Banco de la República. Centro de Estudios Regionales. CEER, Cartagena. https://www.banrep.gov.co/docum/Lectura_finanzas/pdf/DTSER-94.pdf
- Pinch, T. J., y Bijker, W. E. (2012). The Social Construction of Facts and Artifacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other. En *The Social Construction of Technological Systems. New Directions in the Sociology and History of Technology* (pp. 11–44). The MIT Press. <https://n9.cl/jeexb>
- Pinder, K. (2002). *Race-ing Art History: Critical Readings in Race and Art History*. Routledge. <https://n9.cl/7a6yk>
- Pineda G., E. (2017). Entre las políticas públicas y el acceso a la justicia: El racismo en América Latina. *Revista Contra Relatos desde el Sur*, 16, 47–55. <https://n9.cl/xjggt>
- Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography*. SAGE Publications Ltd.
- Pinto, M. (2011). *Procesos de identidad de los afrocolombianos en el contexto del barrio Cristo Rey en Santa Marta* [Trabajo de grado, Universidad del Magdalena]. <https://n9.cl/b6qlv>

- Piza, E. (2002). Porta de vidro: uma entrada para branquitude. En *Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. (pp. 59–90). Vozes.
- Puig de la Bellacasa, M. (2009). Touching technologies, touching visions. The reclaiming of sensorial experience and the politics of speculative thinking. *Subjectivity*, 28(1), 297–315. <https://n9.cl/9d2to>
- Quijano, A. (1999). ¡Que tal raza! En *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones* (pp. 141–152). CAAP. <https://n9.cl/mdako>
- Quintero, M. B. (2019). Loudness, Excess, Power: A Political Liminology of a Global City of the South. En G. Steingo y J. Sykes (Eds.), *Remapping Sound Studies* (pp. 135–155). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478002192-008>
- Quinteros, S. (2000). Pensar los mapas. Notas para una discusión sobre los usos de la cartografía en la investigación social. En *Topografías de la investigación. Métodos, espacios y prácticas profesionales*. Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Rabotnikof, N., y Aibar, J. (2012). El lugar de lo público en lo nacional-popular ¿Una nueva experimentación democrática? *Nueva Sociedad*, 240, 54–67. <https://n9.cl/ievpm>
- RIS. (2018). La ONU sentencia: “El uso de perfiles raciales de afrodescendientes es un problema endémico” en España. *Rights International Spain*. <https://n9.cl/lhfnag>
- Romero Bachiller, C. (2010). Dimensiones y dinámicas: Embajadores/Lavapiés como escenario y personaje. En *Barrios multiculturales. Relaciones interétnicas en los barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores/Lavapiés (Madrid)* (pp. 131–162). Editorial Trotta, S.A.
- _____ (2006). *Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y «raza»/etnicidad en «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores (Madrid)* [Tesis Doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Ruiz Marcos, L. (2015). *Cuando la memoria pasa por la piel: escenarios del cuidado en la enfermedad de Alzheimer* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. <https://n9.cl/5zohdp>
- Sabido Ramos, O. (2020). Sentidos, emociones y artefactos: abordajes relacionales. *Digithum*, 25, 1–10. <https://doi.org/10.7238/d.v0i25.3236>
- _____ (2019). Introducción: el sentido de los sentidos del cuerpo. En *Los sentidos del cuerpo: el giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (Primera edición, pp. 17–44). UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- _____ (2017). Georg Simmel y los sentidos: una sociología relacional de la percepción. *Revista Mexicana de Sociología*, 79(2), 373–400. <https://n9.cl/4wb2i>
- _____ (2016). Cuerpo y sentidos: el análisis sociológico de la percepción. *Debate Feminista*, 51, 63–80. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.04.002>
- _____ (2006). Espacio y extranjerías. *Sociológica*, 21(60), 273–286. <https://n9.cl/a0ch5>
- Santamarina, A. (2020). Renegociando fronteras: Solidaridad vecinal y activismo migrante en Madrid. En *Trayectorias y jornadas: Transnacionalismo en acción* (pp. 133–149). Transnational press. <https://n9.cl/xu8tfg>
- Said, E. W. (2018). *Cultura e imperialismo*. Penguin Random House Grupo Editorial España.
- Sainz, P. (2021, febrero 27). La irrupción de un grupo neonazi empaña la manifestación por la Sanidad Pública. *El Salto Diario*. <https://n9.cl/gfu46>
- Salinas Gamarra, H. (2017, octubre 16). ¿Quién cuida el ambiente en Bazurto? *El Universal*. <https://n9.cl/dqrt6>

- Salgado, N. (2011). *Migración palenquera a la ciudad de Cartagena 1960-2000* [Tesis de grado, Universidad de Cartagena]. <https://n9.cl/e5o4j>
- Sánchez, G. (2021, marzo 20). “Para ellos el español es blanco”: el 78% de los afrodescendientes en España dice haber sido discriminado por su color de piel. *ElDiario.es*. <https://n9.cl/q7ztn>
- Santoro Domingo, P., y Romero Bachiller, C. (2020). ¿Dónde acaba un objeto? Objetos, fronteras e intimidad en la donación de leche materna. *Política y Sociedad*, 57(2), 329–351. <https://doi.org/10.5209/poso.66446>
- Sanz Giraldo, M. A. (2012). *Fiesta de picó champeta, espacio y cuerpo en Cartagena, Colombia*. Editorial Universidad del Rosario.
- Schafer, R. M. ([1977] 1993). *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*. Destiny Books.
- Schafer, R. M. (2012). The Soundscape. En *The Sound Studies Reader* (pp. 95–103). Routledge. <https://n9.cl/fomos>
- Segato, R. (2007). Raza como signo. En *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Prometeo libros.
- Sekimoto, S. (2018). Race and the Senses: Toward Articulating the Sensory Apparatus of Race. *Critical Philosophy of Race*, 6(1), 82–100. <https://n9.cl/cmxbd>
- Sekimoto, S., y Brown, C. (2020). *Race and the Senses : The Felt Politics of Racial Embodiment*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003086499>
- Serres. (1995). *Atlas*. Cátedra.
- Servicio de Convivencia Intercultural. (2018). *Diagnosis participada. Abrantes (Carabanchel)*. <https://n9.cl/rfzb>
- Sequera, J. (2014). Gentrificación en el centro histórico de Madrid: el caso de Lavapiés. En *La ciudad neoliberal: Gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México y Madrid* (pp. 233–255). Serie GEOLibros, Pontificia Universidad Católica de Chile. <https://n9.cl/p055d>
- Servicio de Convivencia Intercultural. (2018). *Diagnóstico participado del barrio de Zofío 2018. Distrito de Usera*. <https://n9.cl/3h24>
- Sewell Jr., W. H. (2004). Three Temporalities. Toward an Eventful Sociology. En *Logics of History. Social Theory and Social Transformation* (pp. 81–123). The University of Chicago Press.
- Shank, B. (2014). *The Political Force of Musical Beauty*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1131b0g>
- Scheff, T. J. (1988). Shame and Conformity: The Deference-Emotion System. *American Sociological Review*, 53(3), 395–406. <https://doi.org/10.2307/2095647>
- Schütz, A. (1974). El sentido común y la interpretación científica de la acción humana. En *El problema de la realidad social* (pp. 35–70). Amorrortu.
- Simmel, G. ([1908] 2016). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Titivillus. Edición digital. <https://n9.cl/7pfd>
- Simmel, G. ([1907] 2014). Digresión sobre la sociología de los sentidos. En *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* (pp. 622–637). Fondo de Cultura Económica.
- Slave Voyages*. (s/f). Recuperado el 16 de octubre de 2021, de <https://www.slavevoyages.org/>
- Sontag, S. (2006). *Sobre la fotografía*. Editorial Alfaguara.
- Soul, J. (2010). *Las relaciones de clase y la construcción de una comunidad de fábrica en la ex – SOMISA* [Tesis doctoral]. UNR.
- Sorj, B. (2007). Diáspora, Judaísmo y Teoría Social. *Revista Cultura y Religión*, 1(1). <https://n9.cl/vfrjm>



- Sovik, L. (2004). Aquí ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil. En V. Ware (Org.), *Branquidade, identidade branca e multiculturalismo* (pp. 363-386). Garamond.
- Stoller, P. (1997). *Sensuous Scholarship*. University of Pennsylvania Press.
- Spillers, H. J. (1987). Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics*, 17(2), 65–81. <https://doi.org/10.2307/464747>
- Streicker, J. (1995). policing boundaries: race, class, and gender in Cartagena, Colombia. *American Ethnologist*, 22(1), 54–74. <https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.1.02a00030>
- Strathern, M. (1991). *Partial Connections*. Rowman and Littlefield.
- Suarez Rivera, D. (2020, mayo 29). De las manos de Doña Ana Cañate, la manteca negrita, un tesoro ancestral africano en Colombia. *Buena Gente Periódico*. <https://n9.cl/ebxyv>
- Synnott, A. (2003). Sociología del olor. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(2), 431–464. <https://n9.cl/ts2ob>
- Tatis Guerra, G. (2020, agosto 9). Uriel Cassiani, secretos de un poeta de Palenque. *El Universal*. <https://n9.cl/gsny1>
- Tébar Arjona, J. (2013). Patronos espaciales de la diáspora china en el mundo, España y Madrid. *HAO*, 30, 89–103. <https://n9.cl/cinj2>
- Tolani Lalwani, B. (2017). *La regulación y redefinición del espacio público en las ciudades grandes e intermedias de España* [Trabajo Fin de Grado. Geografía y Ordenación del Territorio, Universidad de La Laguna]. <https://n9.cl/znj06>
- Tomasini, M. E., Bertarelli, P., y Morales, M. G. (2017). *Género, racialización de la clase e identidades: Las categorías “negros” y “negras” en jóvenes de sectores populares de Córdoba*. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue2-fulltext-954>
- Torres Carrillo, A. (2001). Barrios populares e identidades colectivas. *Revista Mar y arena. Universidad Autónoma de Sinaloa. Facultad de Ciencias Sociales*.
- Tremending Topic. (2018). *Hay que ser serios: que vengan, pero que vengan ordenadamente*. <https://n9.cl/37wjd>
- Uprimny, R. (2007). La judicialización de la política en Colombia: casos, potencialidades y riesgos. *Sur. Revista Internacional de Derechos Humanos*, 4(6), 52–69. <https://doi.org/10.1590/S1806-64452007000100004>
- Valencia Segura, K. (2018). *Trenzando el territorio: cuerpos, mapas y resistencias en San Basilio de Palenque* [Trabajo de grado, Universidad del Valle]. <https://n9.cl/Ordqf>
- Vannini, P., Waskul, D., y Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society and Culture: A Sociology of the Senses*. Routledge.
- Vega, C., Gómez, C., y Monteros, S. (2017). *Jóvenes ecuatorianos, movilidad y educación superior en España y Ecuador. Trayectorias desiguales durante la crisis*. 17(3), 173:198. <https://n9.cl/y6id1>
- Vidal Ortega, A. (2000). *Entre la necesidad y el temor: negros y mulatos en Cartagena de Indias a comienzos del siglo XVII*. CSIC - Escuela de Estudios Hispano-Americanos (EEHA). <https://n9.cl/tukg0>
- Vilas, C. M. (1996). Actores, sujetos, movimientos: ¿dónde quedaron las clases? *Cuadernos del Cendes*, 32 (MAY-AGO), 11–34. <https://n9.cl/gmdvx>
- Villaverde, T. (2016, julio 28). *Las ideologías de la voz* -. pikara magazine. <https://n9.cl/ukrrl>
- Villena, M. (2020, enero 20). Varios activistas nos cuentan qué opinan del término “racializado”. *El País*. <https://n9.cl/s855g>
- Viveros, M. (2010). *Imágenes de la masculinidad blanca en Colombia: raza, género y poder político*. Universidad Nacional de Colombia.

Weidman, A. (2014). Anthropology and Voice. *Annual Review of Anthropology*, 43(1), 37–51. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030050>

Winance, M. (2019). ‘Don’t touch/push me!’ From disruption to intimacy in relations with one’s wheelchair: An analysis of relational modalities between persons and objects. *The Sociological Review*, 67(2), 428–443. <https://doi.org/10.1177/0038026119830916>

Zamorano, G. (2012). La imagen fotográfica. Entre herramienta y “objeto” antropológico. *Anaconda* 37.

ANEXOS

Anexo 1. Guion de entrevista perfil 1

GUIÓN DE ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD A LÍDERES, VOCEROS O ACTIVISTAS DE COLECTIVOS RACIALIZADOS LOCALES

Título de la investigación: (Tesis doctoral)		Texturas identitarias: análisis de marcajes raciales socioespaciales en barrios populares de Cartagena (Colombia)	
Investigadora principal y entrevistadora:		Joy Helena González Güeto	
Institución:		Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, México)	
Código interno del formato:	GEP 1	Período de la investigación:	08/2018- 05/ 2021
		Período de realización de entrevistas:	07/02/2020 -12/2020

0. Encuadre autobiográfico

0.1. Edad y género	
0.2 Origen	Familia y lugar de origen. Explorar auto reconocimiento identitario en clave racial y sus cambios
0.3 Formación	
0.4 Trayectoria laboral	Explorar actividades laborales relevantes

1. Trayectoria con la organización o recorrido activista

1.1. Nombre y tipo de organización	Social, cultural, o política (explorar objetivos de la organización o activismo)
1.2. Rol	en la organización o forma específica de activismo
1.3. Sentidos y motivaciones	asignación de significados y motivaciones para el trabajo con la organización (explorar historia de llegada al activismo político y significados asociados)

1.4. Logros sociopolíticos o culturales	explorar los logros percibidos de la propia actividad política y de la organización
1.5. Dificultades y obstáculos	explorar dificultades percibidas en el ejercicio del activismo (dimensión política, social y cultural)

2. Historia residencial

2.1. Lugar de crianza	explorar memorias del lugar -calle, barrio, ciudad, pueblo, país- en que fue criado tales como descripciones, experiencias de socialización, criterios de membresía de grupo, experiencias de conflicto
2.2. Lugar de residencia actual	explorar relatos de interacción con el espacio del barrio -fronteras sociales, lugares de encuentro, lugares no transitados, formas de movilidad por el barrio, etc.-; relatos de interacción con habitantes del barrio; experiencias relevantes viviendo en el barrio; criterios de membresía de grupo asociados a los espacios; sentidos de pertenencia o rechazo; sentidos propios sobre el barrio o sobre la calle en que vive - ¿le gusta vivir aquí? ¿quisiera vivir en otro lado, por qué?
2.3. Relación lugar de residencia actual con activismo político	

3. Relación Barrio-ciudad

3.1. Imagen o discursos sobre el barrio y/o su población	en el discurso público y en el barrio mismo (mostrar recortes de prensa o imágenes publicitarias)
3.2. Discursos y prácticas de racialización en la ciudad	explorar percepciones sobre los discursos raciales en la ciudad ¿existen? ¿cómo son? ¿qué repercusión tienen en la vida de las personas?; explorar percepciones sobre cómo opera la racialización en la ciudad y sus implicaciones para la distribución e interacción con/en el espacio urbano
3.3. Discursos y prácticas de racialización en el barrio	explorar percepciones sobre los discursos raciales en el barrio ¿existen? ¿cómo son? ¿qué repercusión tienen en la vida de las personas?; explorar percepciones sobre cómo opera la racialización en el barrio y sus implicaciones para la distribución e interacción con/en el espacio cotidiano

4. Experiencias directas de racialización

4.1. Situaciones sociales de agresión/discriminación/exclusión por motivos raciales dentro del barrio	lugares, anécdotas, formas de lidiar con la situación, formas de evitar situaciones, etc.
4.2. Situaciones sociales de agresión/discriminación/exclusión por motivos raciales fuera del barrio	lugares, anécdotas, formas de lidiar con la situación, formas de evitar situaciones, etc.
4.3 Sentidos sobre el cuerpo propio y ajeno	explorar estrategias corporales de marcación, desmarcación, remarcación racial, sentidos sobre la feminidad o masculinidad, claves estéticas, etc.

5. Marcadores raciales discursivos

[puede que aparezcan en el transcurso de la entrevista, en caso de que no, preguntar directamente. Explorar cómo surgieron, qué significado tienen y en qué situaciones sociales son utilizados]

5.1. Marcadores discursivos raciales sociales	usados en los grupos de socialización ampliada (amigos, compañeros de trabajo, compañeros de la organización)
5.2. Marcadores discursivos raciales familiares	usados en el ámbito familiar o de pareja
5.3 Auto Marcadores discursivos raciales	Usados para referirse a sí mismo/a

Nota: se reitera a los/as entrevistados/as la importancia para la investigación de su relato y del material documental que pueda aportar de su archivo privado (cartas, recortes de prensa, fotografías, etc.)

Anexo 2. Guion de entrevista perfil 2

GUIÓN DE ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD A HABITANTES COMUNES DE BARRIOS POPULARES

Título de la investigación: (Tesis doctoral)		Texturas identitarias: análisis de marcajes raciales socioespaciales en barrios populares de Cartagena (Colombia)	
Investigadora principal y entrevistadora:		Joy Helena González Güeto	
Institución:		Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, México)	
Código interno del formato:	GEP 2	Período de la investigación:	08/2018- 05/ 2021
		Período de realización de entrevistas:	07/02/2020 -12/2020

0. Encuadre autobiográfico

0.1. Edad y género	
0.2 Origen	Familia y lugar de origen. Explorar auto reconocimiento identitario en clave racial y sus cambios
0.3 Formación	
0.4 Trayectoria laboral	Explorar actividades laborales relevantes

1. Historia residencial

1.1. Lugar de crianza	explorar memorias del lugar -calle, barrio, ciudad, pueblo, país- en que fue criado tales como descripciones, experiencias de socialización, criterios de membresía de grupo, experiencias de conflicto
1.2. Lugar de residencia actual	<u>años de residencia</u> . explorar relatos de interacción con el espacio del barrio - fronteras sociales, lugares de encuentro, lugares no transitados, formas de movilidad por el barrio, etc.-; relatos de interacción con habitantes del barrio; experiencias relevantes viviendo en el barrio; criterios de membresía de grupo asociados a los espacios; sentidos de pertenencia o rechazo; sentidos propios sobre el barrio o sobre la calle en que vive -¿le gusta vivir aquí? ¿quisiera vivir en otro lado, por qué?



2. Ciudad-Barrio

2.1. Imagen o discursos sobre el barrio y/o su población	en el discurso público y en el barrio mismo (mostrar recortes de prensa o imágenes publicitarias)
2.2. Discursos y prácticas de racialización en la ciudad	explorar percepciones sobre los discursos raciales en la ciudad ¿existen? ¿cómo son? ¿qué repercusión tienen en la vida de las personas? explorar experiencias y prácticas de racialización fuera del barrio
2.3. Discursos y prácticas de racialización en el barrio	explorar percepciones sobre los discursos raciales en el barrio ¿existen? ¿cómo son? ¿qué repercusión tienen en la vida de las personas?; explorar percepciones sobre cómo opera la racialización en el barrio y sus implicaciones para la distribución e interacción con/en el espacio cotidiano

3. Experiencias directas de racialización

3.1. Situaciones sociales de agresión/discriminación/exclusión por motivos raciales dentro del barrio	lugares, anécdotas, formas de lidiar con la situación, formas de evitar situaciones, etc.
3.2. Situaciones sociales de agresión/discriminación/exclusión por motivos raciales fuera del barrio	lugares, anécdotas, formas de lidiar con la situación, formas de evitar situaciones, etc.
3.3 Sentidos sobre el cuerpo propio y ajeno	explorar estrategias corporales de marcación, desmarcación, remarcación racial, sentidos sobre la feminidad o masculinidad, claves estéticas, etc.

4. Marcadores raciales discursivos

[puede que aparezcan en el transcurso de la entrevista, en caso de que no, preguntar directamente. Explorar cómo surgieron, qué significado tienen y en qué situaciones sociales son utilizados]

4.1. Marcadores discursivos raciales sociales	usados en los grupos de socialización ampliada (amigos, compañeros de trabajo, compañeros de la organización)
--	---



4.2. Marcadores discursivos raciales familiares	usados en el ámbito familiar o de pareja
4.3 Auto Marcadores discursivos raciales	Usados para referirse a sí mismo/a

Nota: se reitera a los/as entrevistados/as la importancia para la investigación de su relato y del material documental que pueda aportar de su archivo privado (cartas, recortes de prensa, fotografías, imágenes, etc.)

Anexo 3. Guion de observación

GUION DE OBSERVACIÓN EN SECTORES POPULARES

Título de la investigación: (Tesis doctoral)		Texturas identitarias: análisis de marcajes raciales socioespaciales en barrios populares de Cartagena (Colombia)	
Investigadora principal:		Joy Helena González Güeto	
Institución:		Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, México)	
Código interno del formato:	GIOB 1	Período de la investigación:	08/2018- 05/ 2021
		Fechas de realización de la observación:	
		Barrio popular observado	

1. Narrativas socioespaciales

Experiencias vividas por la investigadora durante la observación; prácticas/situaciones observadas asociadas a:

1.1. Vías y medios de acceso al barrio [Situaciones, características, distancias, tiempo, población].

1.2. Recorridos que se establecen dentro del barrio [Situaciones, calles, caminos, atajos usados y construidos colectivamente al interior del barrio; significados, características y población].

1.3. Fronteras que delimitan interioridades y exterioridades del barrio [socio simbólicas, administrativas y físicas/ situaciones].

1.4. Equipamiento urbano del barrio [Situaciones en tiendas, esquinas, negocios, casas representativas, escuelas, comunidades religiosas, lugares para el ocio].

1.5. Puntos de referencia construidos colectivamente para la orientación al interior del barrio. [Características y situaciones]

1.6. Casas representativas intervenidas colectivamente [Situaciones, significados y características].

1.7 Zonas abandonadas, destruidas o poco transitadas [significados y características de los lotes o edificaciones abandonadas]

2. Narrativas discursivas

Elementos discursivos presentes en situaciones informales tales como:

2.1 Expresiones de tratamiento nominales y pronominales para referirse al sí mismo/a o a los/as demás.

2.2 Nombres, adjetivos o adverbios, deícticos -uso y significado- utilizados en conversaciones para nombrar los espacios sociales del barrio.

2.3. Recursos retóricos [símbolos, las metáforas, los eufemismos, etc. usados para referirse a las personas o a los espacios del barrio y de fuera del barrio].

2.4. Experiencias y situaciones de racialización contadas en conversaciones informales.



Anexo 4. Árbol de códigos

ÁRBOL DE CÓDIGOS Relevamiento y codificación de la información en ATLAS.ti	
Título de la investigación: (Tesis doctoral)	Análisis de marcajes raciales socioespaciales en barrios populares de Cartagena (Colombia) y Madrid (España)
Investigadora principal:	Joy Helena González Güeto
Institución:	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, México)

FAMILIAS	CÓDIGOS	DEFINICIÓN
(Familia 1) NARRATIVAS DISCURSIVAS	Blanquitud	Relatos y/o descripciones sobre la blanquitud como posición social. Percepciones sobre la experiencia de la blanquitud. Incluir autoreconocimiento del lugar que se ocupa respecto de la blanquitud y experiencias de desplazamiento del lugar de blanquitud. También ideas/percepciones sobre cómo son las personas blancas (cómo son los hombres blancos, cómo son las mujeres blancas) y cómo se relacionan con las personas no blancas.
	Automarcador	Expresiones de tratamiento nominales (nombres, apodos, adjetivos nominalizados) y pronominales (ellos/as, nosotros/as) usados para referirse a sí mismo/a y/o al grupo de pertenencia autoreconocido. Incluir menciones sobre los sentidos asociados a esas expresiones: cómo surgieron, qué significado tienen y en qué situaciones sociales son utilizados.
	Heteromarcador	Expresiones de tratamiento nominales (nombres, apodos, adjetivos nominalizados) y pronominales (ellos/as, nosotros/as) usados en los grupos de socialización como familia, amigos, compañeros de trabajo, compañeros de la organización. Incluir menciones sobre los sentidos asociados a esas expresiones: cómo surgieron, qué significado tienen y en qué situaciones sociales son utilizados.
	Autopresentación	Descripciones (con utilización o no de recursos retóricos tales como la hipérbole, la metáfora, el símil, etc.) y relatos sobre sí mismo/a y el grupo de pertenencia autoreconocido.
	Heteropresentación	Descripciones (con utilización o no de recursos retóricos tales como la hipérbole, la metáfora, el símil, etc.) y relatos sobre los otros/las otras no- blancos.



	Apelativos ofensivos		Expresiones nominales o frases usadas para agredir en clave racial. Incluir las expresiones o frases usadas por la persona entrevistada al referirse a terceros. Pueden aparecer en los relatos de experiencias de racialización. Codificar solo las frases o nombres exactos.
	Relación extranjería-racialización		Menciones a la condición sociopolítica “migrante” o “extranjero” como fundamento de las experiencias de exclusión, discriminación e incomodidad en los espacios. Incluir las respuestas a la pregunta de si creen que tener los papeles evita el marcaje racial cotidiano, etc.
	Definiciones de racialización y racismo		Referencias a qué es y cómo se construye la raza y la racialización, si está o no en el cuerpo ¿cómo opera, etc.?
	Representaciones de género racializadas		Relatos y percepciones de feminidades y masculinidades en clave racial (diferenciadas por posiciones socioraciales como la blanquitud, la negritud, la latinidad, lo palenquero, el gitanismo, etc.).
(Súperfamilia 2) NARRATIVAS SOCIOESPACIALES	(Familia 2.1) Racialización en el barrio	Espacios Blancos	Percepciones sobre los discursos y prácticas de racialización en el barrio asociados a lugares, zonas, calles blancas (Ahmed). Percepción de incomodidad en espacios del barrio, así como descripciones de esos espacios. Pueden estar descritos en relatos de expulsión o segregación espacial. Incluir menciones a la ausencia de estos espacios.
		Lugares Mestizos	Mención a lugares de encuentro y convivencia cómoda con la blanquitud o su pretensión. Incluir menciones a la ausencia de estos lugares y a la idea de mestizaje en general.
		Espacios no blancos	Mención a espacios de uso mayoritario y/o exclusivo de personas racializadas como negras, palenqueras, indígenas, gitanas, asiáticas, latinas, etc. Incluir menciones a la ausencia de estos espacios.
	(Familia 2.2) Racialización en la ciudad	Zonas Racializadas	Percepciones sobre zonas que concentran prácticas de racialización en la ciudad. Incluir menciones o descripciones de espacios blancos, lugares mestizos y/o espacios exclusivos para personas racializadas como negras, palenqueras, indígenas, gitanas, latinas, asiáticas, etc. Incluir menciones a la ausencia de estas zonas.
		Representaciones sobre el Barrio	Percepciones sobre las ideas o representaciones del barrio de residencia en el discurso público; y percepciones, ideas y representaciones propias del barrio de residencia.
		Movilidad entre barrios periféricos	Menciones al flujo poblacional entre barrios de la periferia: razones en clave de racialización para habitar, moverse mudarse, o preferir un espacio a otro, un barrio a otro.
		Medios de Comunicación	Percepciones y menciones a discursos y relatos de marcaje racial en la televisión, la radio, la prensa o la publicidad.

		Discursos Políticos	Percepciones y menciones a discursos y relatos de marcaje racial por parte de políticos o partidos.
	(Familia 2.3) Dimensiones espacio-sensoriales de la racialización	Olores	Menciones y descripciones de olores ajenos percibidos, menciones y descripciones de los olores propios y olores percibidos por terceros. Incluir menciones a la ausencia de olor. Referencias a situaciones o experiencias de conflicto en clave racial cuyo eje sean los olores producidos en diferentes espacios por las otras personas.
		Sonidos	Menciones y descripciones de sonidos producidos por otro y por la persona entrevistada. Mención a la opinión de terceros sobre los sonidos producidos por la persona entrevistada o su grupo de pertenencia. Incluir menciones a la ausencia de sonido. Referencias a situaciones o experiencias de conflicto en clave racial cuyo eje sean los sonidos producidos en diferentes espacios por las otras personas. Incluir menciones a acentos.
		Miradas	Menciones y descripciones a la preferencia de un paisaje visual en clave racial. Atender a expresiones como “afea la vista” “se ve bonito”, etc., incluir menciones a cánones estéticos de cuerpos, de prótesis como la ropa y de los modos de ocupación del espacio. Incluir las referencias a las miradas otras personas y la mirada propia.
EXPERIENCIAS DE RACIALIZACIÓN	Marcación		Menciones a prácticas y situaciones experimentadas o propiciadas por la persona entrevistada que determinen/sitúen su posición racial. Incluir menciones a redadas/detenciones policiales y criminalización. No entran las de la investigadora.
	Desmarcación		Menciones a prácticas y situaciones experimentadas o propiciadas por la persona entrevistada que la desvinculen de posiciones racializadas como la negritud, la latinidad, lo asiático, el gitanismo, etc. y/o construyan diferenciación del resto del grupo. Incluir estrategias de <i>passing</i> o <i>escape de la racialización</i> . Entran las de la investigadora para conceptualizar mejor la idea de fuga.
	Remarcación		Menciones a prácticas, ideas y situaciones experimentadas o propiciadas por la persona entrevistada que, luego de la desmarcación, la recoloquen en su posición racial inicial. Incluir prácticas corporales (y prostéticas) y prácticas colectivas de reafirmación de la posición racial. No entran las de la investigadora.
	Emociones		Emociones asociadas a experiencias/situaciones de racismo o al habitar ciertos espacios. Incluir lo que la persona entrevistada dice sentir en esos momentos y lo que cree que sienten las demás personas con su presencia. Incluir solo las emociones de las personas entrevistadas, no entran las de la investigadora.



	Respuestas	Respuestas y reacciones individuales o colectivas en situaciones de racismo hacia la persona entrevistada o hacia terceros. Incluir comentarios sobre la ausencia de respuesta/reacción, su imposibilidad, su dificultad, la decisión consciente de no reaccionar explícitamente, etc.
MARCAJES NO BLANCOS	Relación entre Asociaciones	Menciones a la relación -conflictiva o no- entre organizaciones, afrodescendientes, antirracistas y/o migrantes.
	Relación entre población no blanca	Menciones a la relación -conflictiva o no- entre personas no blancas en el barrio o fuera de él.
ENFERMEDADES	Covid-19	Menciones y/o relatos relacionados al nuevo coronavirus, sus síntomas y/o la cuarentena y sus consecuencias en los procesos de racialización.
	Otras enfermedades	Menciones y/o relatos sobre la relación del racismo y la racialización a enfermedades virales o no.
REFLEXIVIDAD	Presupuestos	Premisas (prejuicios, presunciones) acerca de las personas, los espacios y las situaciones sociales observadas. Incluye premisas sobre qué es (una persona, un espacio o una situación), cómo funciona la racialización (explicaciones a priori), etc.
	Emocionalidad	Menciones de la investigadora (en la entrevista y en la observación) a sus propias emociones (ira, miedo, frustración, alegría, conmoción, etc.)
	Incorporación a la situación	Menciones de la investigadora (en la entrevista y en la observación) a experiencias de racialización vividas durante las entrevistas y/o la observación. Incluir las experiencias de marcación y remarcación propias.
CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS	Decisiones	Contendrá solo las Consideraciones Metodológicas concernientes a las decisiones tomadas sobre la marcha para investigación.
	Fuentes de información	Contendrá solo las Consideraciones Metodológicas concernientes a las fuentes utilizadas para el análisis: su validez, su pertinencia, su relevancia.
	Técnicas y métodos	Menciones a la forma cómo se hicieron las entrevistas, cómo se lleva el diario de campo o cómo se realiza la observación. Incluir menciones a cómo se realiza el análisis.
	Descripciones de barrios y lugares	Contendrá descripciones de los lugares y espacios tanto por la investigadora como por informantes.
CAJÓN DE SASTRE		Aspectos relevantes que no están recogidos en el resto de códigos



FLACSO
MÉXICO