

# Mestizaje y convivialidad en Brasil, Colombia y México\*

*Peter Wade*

## **Introducción**

Desde un punto de vista, el *mestizaje* es un discurso y una práctica de la convivialidad. Esta palabra denota una mezcla<sup>1</sup> de diferencias entendidas como “raciales”. En consecuencia, dada la historia colonial de las ideas sobre la diferencia racial, también entraña necesariamente diferencias de clase social. Y además, aunque es cierto que el mestizaje se considera un proceso de síntesis cultural, en la medida en que involucra la reproducción sexual que da lugar a nuevas generaciones de mestizos (personas mezcladas), no puede sino basarse en diferencias de género. En tal sentido, la mezcla del mestizaje implica cruzar fronteras sociales y permeabilizar las jerarquías de la vida social, y por ende gira en torno a la convivialidad, tal como entiendo aquí este concepto. Sin embargo, desde otro punto de vista, el mestizaje implica reforzar precisamente las fronteras y las jerarquías de raza, clase y género, y de hecho es un mecanismo clave para su reproducción. En el presente ensayo, exploraré estas perspectivas contradictorias con referencia al desarrollo de formaciones

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c107a>

<sup>1</sup> La palabra en portugués es *mestiçagem*.

raciales en Brasil, Colombia y México, así como a los debates actuales sobre la dinámica de estas sociedades, que hoy se autodeclaran multiculturales.

Entiendo la convivialidad como algo que no se reduce al significado de “vivir juntos” o de coexistir, sino que implica maneras de vivir (prácticas discursivas y no discursivas) basadas en la tolerancia, la reciprocidad, la ausencia de jerarquía y la solidaridad (Adloff, 2018). En este punto, me aparto en cierto modo de una definición más “analítica” de la convivialidad en términos de “coexistencia como campo abierto de negociación discursiva y no discursiva” (Mecila, 2017, p. 7). Creo que esta definición aparentemente neutral de la convivialidad contrabandea un elemento normativo con la idea de negociación (especialmente en un campo “abierto”), en la medida en que la jerarquía implica *en última instancia* la ausencia de negociación y la imposición unilateral de poder, aun cuando en la práctica tenga que funcionar de maneras más negociadas. En tal sentido, la convivialidad y la jerarquía operan como procesos en tensión recíproca, que estructuran el campo social entre la facilitación y la restricción de la negociación abierta. A mi juicio, esto sigue el enfoque de Gilroy, que define la convivialidad con referencia a “los procesos de cohabitación e interacción a través de los cuales la multiculturalidad ha devenido en un rasgo común de la vida social en las zonas urbanas de Gran Bretaña y en las ciudades poscoloniales de todas partes” (Gilroy, 2004, p. xi). Aunque las palabras “cohabitación” e “interacción” pueden entenderse como términos neutrales que designan interacciones sociales humanas de cualquier tipo, a mí me parece claro que Gilroy les adjunta una implicación normativa, sobre todo en la medida en que usa la convivialidad para “decolar desde allí donde se descompuso el ‘multiculturalismo’” y tomar “cierta distancia” con respecto al término “identidad”, que tiende a volverse fijo, cerrado y reificado.

## Jerarquía y convivencia coloniales

Los primeros textos que aludieron al mestizaje fueron, en el sentido más amplio, documentos coloniales.<sup>2</sup> Estos eran textos sobre personas llamadas “mestizas”, que a menudo eran vistas como un problema porque no encajaban en el orden colonial ideal, que en su forma más simple distinguía entre los “indios” (indígenas), los españoles/blancos y las personas esclavizadas. El propio término “mestizo” se consideraba irrespetuoso, casi un sinónimo de la ilegitimidad y la falta de honor, ya que los mestizos se veían por lo común como el resultado del sexo –a menudo no consensuado– entre hombres blancos y mujeres indígenas o negras esclavizadas (Johnson y Lipsett-Rivera, 1998; Wade, 2009).

Hay una abundante literatura historiográfica que analiza el modo en que las autoridades coloniales lidiaban con los procesos de mezcla que generaban numerosas categorías intermedias de mestizos, e intenta dilucidar el estatus de esas personas en el orden colonial. Parte de esta bibliografía se enfoca en los papeles relativos que desempeñaban factores tales como el linaje, la apariencia física (por ejemplo, el color de la piel), la ocupación, la educación, etc., en la definición del estatus y la configuración de las interacciones entre las diferencias de la jerarquía colonial (Chance, 1978; Cope, 1994; Gotkowitz, 2011; Gutiérrez, 1991; Katzew y Deans-Smith, 2009; McCaa, 1984; Mörner, 1967, Seed, 1982). Los debates sobre la importancia que adquiriría la “raza” en este panorama evidencian que la apariencia física no era un indicador simple. La palabra *raza* se usaba rara vez, pese a la frecuencia de lo que hoy llamaríamos “términos

<sup>2</sup> La palabra *mestizaje* no aparece en los diccionarios de la Real Academia Española hasta la edición de 1925, aunque ya se usaba sin duda desde antes (Gamio, 1916; Molina Enríquez, 2004 [1909]). La palabra *mestizo* se usó desde los inicios del período colonial: el escritor Inca Garcilaso de la Vega se declara mestizo en su obra *Comentarios reales de los incas*, publicada en Lisboa, en 1609, y la palabra aparece en el así llamado *Diccionario de autoridades* (1726-1739); véase <<http://www.rae.es/recursos/diccionarios>>.

racializados”, como *mestizo* y *mulato*. El linaje era importante para calcular la así llamada “limpieza de sangre” –que en la Iberia previa a la conquista significaba la ausencia de antecedentes judíos y “moros”, pero que en el Nuevo Mundo también pasó a significar la ausencia de ancestros africanos o indígenas–, necesaria para acceder a ciertas ocupaciones de alto estatus y definir las perspectivas maritales (Martínez, 2008). Sin embargo, la clasificación “racial” de un individuo era flexible y podía cambiar de un registro burocrático (como la partida de nacimiento) a otro (el acta de matrimonio, los antecedentes penales, un censo). También era posible comprar un certificado de blancura (Twinam, 2015). Un foco historiográfico en la así llamada “pintura de castas” –retratos estilizados del siglo XVIII que mostraban a diferentes tipos de personas mezcladas junto con sus padres, en su mayoría de Nueva España (México) (Deans-Smith, 2005; Katzew, 2004)– confiere la sensación de un sistema sumamente ordenado, que en la práctica seguramente era muy flexible y más bien desorganizado, sobre todo en los primeros tiempos (Rappaport, 2014). La convivialidad estaba restringida debido a una preocupación obsesiva por las jerarquías de estatus y honor –definidas en gran medida por el linaje y la “sangre”– pero a la vez estaba facilitada por la dificultad para vigilar rigurosamente dichas jerarquías.

## **Mestizaje y convivialidad en las nuevas repúblicas**

El siguiente conjunto de textos relacionados con el mestizaje corresponde a las elites que construyeron la nación desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Estos autores estaban interesados en construir un sentido de nacionalidad –junto a un creciente sentido de identidad regional latinoamericana, distinta de la de Estados Unidos o Europa (Martí, 1891)– en el contexto de un orden global dominado por las ideas europeas de liberalismo y modernidad, que a su vez estaban esencialmente moldeadas por teorías de la raza. Estas teorías, desde aproximadamente el año 1800, habían

basado su desarrollo en una anatomía científica comparativa del cuerpo humano que establecía una jerarquía biológica de las “razas” dominada por los blancos, en cuyo marco la mezcla de razas era degenerativa (Stocking, 1982; Wade, 2015). Esto no podía sino colocar a las naciones latinoamericanas en una posición difícil, que sus elites enfrentaron de maneras que los historiadores han analizado en profundidad (Appelbaum, 2016; Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003; Gotkowitz, 2011; Graham, 1990; Leal y Langebaek, 2010; Pérez Vejo y Yankelevich, 2017; Stepan, 1991).

Como vía para lidiar con este problema, algunos artífices de las naciones latinoamericanas reformularon ideas del liberalismo moderno en aras de asociar el mestizaje, no a la degeneración, sino a la democracia y la igualdad, elementos de importancia clave para el concepto de convivialidad (Miller, 2004). El autor y político colombiano José María Samper escribió sobre la “obra maravillosa de la mezcla de las razas”, que a su juicio “debía producir toda una sociedad democrática, una raza de republicanos, representante al mismo tiempo de la Europa, del África y de Colombia, y que le da su carácter particular al Nuevo Mundo” (Samper, 1861, p. 299). En un discurso para una conferencia de 1920 sobre *Los problemas de la raza en Colombia* (Muñoz Rojas, 2011), el médico Jorge Bejarano planteó la pregunta retórica “¿Cuál es el resultado de esta variedad de razas?”, a la que respondió que, “políticamente”, ese resultado era “el advenimiento de una democracia, porque probado está que la promiscuidad de razas, en las que predomina el elemento inferior socialmente considerado, da lugar al reinado de las democracias” (Muñoz Rojas, 2011, p. 145). Otro participante de la conferencia, Luis López de Mesa (ministro de educación en 1934-1935), dijo en una publicación posterior que los colombianos eran “África, América, Asia y Europa a la vez, sin grave turbación espiritual”, y que el país ya no era “la democracia antigua de paridad ciudadana solo para una minoría conquistadora, [sino] la íntegra, sin distingos de clase ni de estirpe” (López de Mesa,

1970 [1934], p. 7).<sup>3</sup> Estas visiones optimistas apelaban a formas de vida basadas en los valores de la tolerancia, la reciprocidad, la ausencia de jerarquías y la solidaridad, que realzan la convivialidad en una sociedad desigual (Adloff, 2018).

Si las elites colombianas a menudo retrataban su nación como una en la cual la mezcla podía deshacer las desigualdades de raza y clase, México había establecido esta idea como una definición estatal oficial del país, especialmente tras la Revolución de 1910 (Basave Benítez, 1992; López-Beltrán y García Deister, 2013; Moreno Figueroa y Saldívar, 2015; Sue, 2013). El ideólogo líder José Vasconcelos desarrolló una visión integral del mestizo latinoamericano como ejemplar de la “raza cósmica”, emblema de “la igualdad de todos los hombres por derecho natural; la igualdad social y cívica de los blancos, negros e indios”, y portador de la “misión trascendental asignada a aquella zona del globo: misión de fundir étnica y espiritualmente a las gentes” (Vasconcelos, 1925, p. 16). En su tratado nacionalista *Forjando patria*, el historiador Manuel Gamio, director de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americana, con sede en la ciudad de México, escribe sobre la “mezcla de sangre, de ideas, de industrias, de virtudes y de vicios” que se formó en los inicios del período colonial, de la cual “el tipo mestizo aparece con prístina pureza, pues es el primer armonioso producto donde contrastan los caracteres raciales que lo originan” (Gamio, 1916, pp. 117-118).<sup>4</sup> En 1933, basándose en la idea según la cual “la gran familia mexicana” se había originado en la mezcla de distintas razas, el ministro de Relaciones Exteriores negó que el gobierno tuviera prejuicios de raza o clase social (FitzGerald y Cook-Martín, 2014, p. 236).

Brasil desarrolló las ideas de fraternidad y democracia en materia de raza a mediados del siglo XX –especialmente bajo el dictador populista Getúlio Vargas y durante la posterior dictadura militar– como una representación oficial de la nación, concebida

<sup>3</sup> Véase también Muñoz Rojas (2011), Villegas Vélez (2005), Restrepo (2007).

<sup>4</sup> Véase también Brading (1988).

en oposición polar a Estados Unidos, con su segregación racial y su ausencia absoluta de convivencia (Guimarães, 2007; Seigel, 2009; Skidmore, 1974). Estas ideas se inspiraron en la reevaluación positiva de la mezcla y de las herencias africana e indígena que desarrolló en los años treinta Gilberto Freyre, según el cual “el mestizaje y la interpenetración de culturas –principalmente europeas, amerindias y africanas–, junto con las posibilidades y oportunidades de ascender en la escala social”, tradicionalmente abiertas a los no blancos, “han tendido a aplacar los antagonismos entre clases y entre razas que se desarrollaron en el marco de una economía aristocrática”, con el resultado de que “tal vez en ninguna parte se observe el encuentro, la intercomunicación y la fusión armoniosa de tradiciones culturales diversas, e incluso antagonistas, de manera tan liberal como en el Brasil” (Freyre, 1986, pp. xiv, 78).<sup>5</sup>

Estos discursos ideológicos nacionalistas sobre el mestizaje como instancia democrática y de tolerancia racial se inspiraban en interpretaciones de las historias latinoamericanas de la mezcla como práctica social, pero siempre estaban en tensión con la persistencia del racismo y de la jerarquía social que también era evidente en dicha práctica. La bibliografía histórica antes citada demuestra que esos ideólogos artífices de la nación, por mucho que elogiaron el mestizaje, a menudo dejaban en claro su desprecio por las poblaciones negras e indígenas propiamente dichas (o al menos sus reservas en relación con ellas), a las que veían como incivilizadas y atrasadas. Con frecuencia, estos autores no veían razón para ocultar una preferencia por los inmigrantes europeos, que a su juicio mejorarían la nación mediante el “blanqueamiento”, no solo en lo concerniente a la “sangre”, sino también en materia de cultura. El blanqueamiento fue especialmente poderoso en Brasil, ya que entre las décadas de 1870 y 1930 el país logró atraer a más de cuatro millones de inmigrantes europeos, con el resultado de crear una sociedad en la que alrededor de la mitad de la población se identificaba como “blanca”

<sup>5</sup> Véanse también Burke y Pallares-Burke (2008), Bethencourt y Pearce (2012).

en los censos, y en la que la blancura pasó a ser un valor dominante pese a la representación oficial de la nación como una mezcla (Hofbauer, 2006; Simpson, 1993). México y Colombia no generaron una afluencia similar de europeos, lo cual no significa que la blancura sea menos valorada en esos países (Moreno Figueroa, 2010; Sue, 2013; Wade, 1993).

Una consecuencia de la fuerte influencia que ejercía el atractivo magnético de la blancura en el valor de la mezcla fue la menor visibilidad histórica que obtuvieron otros mestizajes, como las combinaciones de negros e indígenas. Tanto en los tiempos de la colonia como en los de las repúblicas, esta mezcla –que produjo mestizos a veces rotulados como “zambos”– se despreciaba como creadora de individuos especialmente recalcitrantes y “tipos” raciales inferiores, además de considerarse desventajosa para los grupos indígenas. Si en general se consideraba que estos grupos necesitaban protección contra los blancos y los mestizos dispuestos a usurpar sus tierras, socavar sus culturas, diluir su “sangre” originaria y, de no encontrar resistencia, terminar por destruirlos, la amenaza que presentaban los negros se veía como aún mayor en este sentido. La mezcla con los blancos y los mestizos podía destruir las culturas indígenas, pero al menos los grupos en cuestión terminarían como mestizos. La mezcla con los negros traería la destrucción sin la compensación de integrarse en la mayoría mestiza. A pesar de estas actitudes (y, en los tiempos coloniales, de las políticas orientadas a impedir este tipo de cruzamientos), la mezcla afroindígena alcanzó una amplia difusión, sobre todo en el noreste de Brasil, el norte de Colombia y la región mexicana de Costa Chica.<sup>6</sup>

De acuerdo con la bibliografía histórica, el mestizaje incorporó en sus propios cimientos un profundo sesgo sexista, en cuyo marco los hombres de alto estatus y piel clara podían permitirse amoríos

<sup>6</sup> Costa Chica abarca las regiones costeras del Pacífico de los estados sureños de Oaxaca y Guerrero. Sobre este y otros ejemplos de mezcla afroindígena, sumados a un panorama general del tema, véase Wade (2018).

con mujeres negras, indígenas y mestizas de clase baja, percibidas como disponibles desde el punto de vista sexual (y económico), así como exentas de honor o respetabilidad, mientras que las mujeres pertenecientes a la misma clase social de esos hombres no estaban libres para hacer lo mismo (Caulfield, 2000; Goldstein, 2003; Martínez Alier [Stolcke], 1989 [1974]; Smith, 1997; Wade, 2009, 2013a).

El mestizaje se reveló así como un conjunto de discursos y prácticas sumamente ambivalentes, en la medida en que promovió y facilitó las interacciones entre diferentes estratos jerárquicos de raza, clase y género, pero a la vez reforzó esas jerarquías mediante la adjudicación de un valor más alto a algunas interacciones (las que parecían avanzar hacia la blancura, codificadas como masculinas) y un valor más bajo a otras (las que se percibían como tendientes a la negrura o la indigeneidad, codificadas como femeninas). La interacción en una sociedad jerárquica rara vez puede ser de valor neutral, tal como implicaría una concepción del mestizaje como un proceso abstracto que solo se capta *a posteriori*, mediante la simple existencia de mestizos y de culturas mestizas, o bien como mezcla consensuada y poco problemática entre adultos que en cierto modo escapan a las limitaciones del mundo real. Lejos de ello, el mestizaje estaba hondamente modulado por percepciones imbuidas de poder y motivos situados en jerarquías ineludibles.

## **Mestizaje, multiculturalismo y convivialidad**

Los años noventa trajeron consigo un cambio fundamental en los discursos y los debates relacionados con el mestizaje, en el marco de un desplazamiento de alcance regional hacia el multiculturalismo. Esto fue prefigurado por un rápido crecimiento, a partir de los años sesenta, de los movimientos sociales indígenas –y más tarde negros– abocados a defender derechos culturales y territoriales, así como a promover fuertes identidades étnicas y solidaridades políticas en torno a lo indígena y lo negro/africano. Estos movimientos

se apoyaron en tradiciones duraderas de resistencia y protesta indígena y negra, que se remontaban a las prácticas coloniales de rebelión, fuga, petición a las autoridades, defensa de cierto grado de autonomía comunitaria, etc. En el siglo XX, las organizaciones negras de Brasil buscaban la integración, la igualdad de derechos y la liberación respecto de la discriminación racial, mientras que los pueblos indígenas tendían a luchar por la defensa de sus tierras. Pero estas iniciativas adquirieron un nuevo ímpetu a partir de los años sesenta, alimentadas por varios acontecimientos internacionales de posguerra, tales como la descolonización, el antirracismo global, los desafíos a la autoridad occidental en materia de política y epistemología, la mejora de las comunicaciones globales y los crecientes niveles de educación en América Latina (Wade, 2010, pp. 112-116). En toda América Latina, comenzando por la reforma constitucional brasileña de 1988, los gobiernos comenzaron a introducir cambios legislativos que otorgaban nuevos (o mayores) derechos a los grupos indígenas y, en algunos casos, a las comunidades negras o “afrodescendientes”.<sup>7</sup> En lo que concierne a los afrodescendientes, Brasil y Colombia se han colocado a la vanguardia, mientras que México ha mantenido un perfil mucho más bajo (Hoffmann y Rodríguez, 2007; Paschel, 2016; Van Cott, 2000; Wade, 2010, 2013b).

Estas corrientes de movilización étnica –y la correspondiente literatura académica asociada– en general ven el mestizaje, primeramente o incluso de manera exclusiva, desde el punto de vista de su inherente racismo: como una mera ideología de blanqueamiento que borra las identidades negras e indígenas hasta el punto del genocidio, escudándose en una retórica inclusiva (Gould, 1998; Rahier, 2014; Stutzman, 1981). Como mínimo, el mestizaje se identifica con un proceso y una ideología que socavan la solidaridad política –e incluso la identidad– de la gente negra, en la medida en que ofrecen a los

<sup>7</sup> El término *afrodescendiente* suele adjudicarse a la feminista brasileña negra Sueli Carneiro. Comenzó a usarse en Brasil a fines de los años noventa y adquirió popularidad en 2001, con la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas contra el Racismo, celebrada en Durban.

individuos la posibilidad de negar la identidad “negra” en favor de la “morena”, es decir, de la identidad mezclada (Hanchard, 1994; Toplin, 1981; Winant, 1994). El mismo argumento funciona en relación con los pueblos indígenas, pero el énfasis tiende a colocarse menos en la elección personal que en la asimilación forzosa a la mayoría mestiza: cuando, por ejemplo, los indígenas se mudan a entornos urbanos, quebrantando un vínculo crucial entre territorio e identidad (Del Popolo *et al.*, 2007; Radcliffe, 1990; Warren, 2001), e imponiendo un proceso de lo que Bonfil Batalla (1996), con referencia a México, ha denominado “desindianización”. En ambos casos, se considera que el discurso general del mestizaje arroja una luz muy negativa sobre lo negro y lo indígena, hasta el punto de dificultar la identificación positiva con esas locaciones sociales.

Con la renuncia a la promesa de convivialidad que contiene el mestizaje –completamente falsa desde este punto de vista–, estas corrientes aspiran a nuevas formas de convivialidad, basadas en el respeto a la diferencia en lugar de la borradura de la diferencia que implica la mestización homogénea. Una importante manzana de la discordia en los debates públicos sobre este multiculturalismo (tanto en América Latina como más en general) es el grado hasta el cual la consolidación de las diferencias que deben ser respetadas –por ejemplo, mediante la promoción de la autonomía, el uso del lenguaje, los derechos territoriales, el acceso preferencial a la educación pública, etc., sobre una base étnica– pueden en verdad reducir las posibilidades de convivialidad mediante la erección y/o el refuerzo de fronteras, así como el incremento de su contenido racializado, aun cuando se hayan reducido las estructuras jerárquicas (Bocarejo y Restrepo, 2011; Lehmann, 2016). Esto ocupa el centro de los debates brasileños sobre los aciertos y los errores de la acción afirmativa racial en lo concerniente al ingreso universitario y el empleo federal (Fry *et al.*, 2007; Guimarães, 1999; Htun, 2004; Lehmann, 2018). Tal como en el caso del mestizaje, aquí también se presume que el multiculturalismo puede pasar a ser –¿o fue desde el principio?– un proyecto verticalista que el Estado puede cooptar sin dificultades para servir a sus

propios intereses en materia de gobernanza y desarrollo neoliberal. Hay quienes argumentan que los gobiernos pueden beneficiarse con la creación de sujetos colectivos –en áreas a menudo periféricas a las redes de control estatal– para atarlos al Estado por medio de políticas multiculturalistas capaces de limitar sus acciones en la misma medida en que las liberan (Gros, 1997; Hale, 2002; Speed, 2005; Wade, 2002). En un proceso que apunta a fomentar la convivialidad mediante el incremento de la igualdad, reemergen una vez más las jerarquías racializadas de poder.

## **La resiliencia del mestizaje**

En el marco del giro multicultural y sus correspondientes procesos de movilización étnica, aún queda por ver hasta qué punto estos acontecimientos han derribado efectivamente los discursos y las prácticas del mestizaje. Esta es en parte una cuestión de apreciar el grado de cooptación corporativista que han sufrido las políticas y el activismo de la gente negra e indígena (Agudelo, 2005; French, 2009; Jaramillo Salazar, 2014; Paschel, 2016; Rahier, 2012), con el resultado de mitigar su poder de disrupción y transformación. Y también es una cuestión de reevaluar el mestizaje en sí mismo. Ello requiere ahondar en el modo en que el proyecto del mestizaje no solo apunta a producir homogeneidad, sino que también se propone reconocer la diversidad racializada de la que depende la propia idea del mestizo: el mestizo es inimaginable sin los negros, los blancos y los indígenas (Wade, 2005). Incluso en contextos donde la gente negra e indígena se excluye en cierto modo de la nacionalidad – como ocurre con lo negro en Ecuador, de acuerdo con Rahier (2014), o como suele decirse de lo negro y lo indígena en Argentina, donde la masiva inmigración europea ha dominado las definiciones de la nación–, estas poblaciones están necesariamente allí como una presencia ausente: el exterior/frontera que constituye relacionalmente el interior/centro. Esto sale a la luz en el extenso trabajo de Rahier sobre Ecuador, así como

en recientes reevaluaciones de la historia argentina que revelan la presencia de la no-blancura en el imaginario nacional (Aguiló, 2018; Alberto y Elena, 2016).

También hay un sentido en el cual es importante comprender que el mestizaje no funciona solo como un conjunto de mentiras y falsedades que se entretujan en una mera retórica de inclusión. No cabe duda de que el mestizaje puede contener esa retórica, pero, como ya nos han enseñado muy bien los enfoques gramscianos del poder, los discursos hegemónicos solo son exitosos cuando aprovechan elementos de la realidad social que resuenan con las experiencias y percepciones vitales de la gente (incluso si estas están configuradas en parte por esas mismas ideologías hegemónicas). Tal como nos ha enseñado Stuart Hall (Grossberg, 1996; Hall, 1996a, 1996b), las ideas hegemónicas funcionan mediante la articulación (en el doble sentido de entramado y expresión) de diversos símbolos, ideas, conceptos, términos, imágenes y sentimientos en relatos convincentes. Así como no son totalmente reales (¿qué podría serlo?), tampoco son enteramente falsas.

Los relatos positivos sobre los aspectos conviviales del mestizaje resuenan con las vivencias de muchas personas, aun cuando estas también experimenten sus aspectos jerárquicos y racistas (Wade, 2005); de más está decir que el posicionamiento social de cada persona determinará los aspectos que resuenen con mayor fuerza. En su descripción de un vecindario pobre de El Salvador, Brasil, Sansone (2003, pp. 52-53) dice que “el color se considera importante para la orientación de las relaciones sociales de poder en algunos lugares y momentos, mientras que se ve como irrelevante en otros”. Los residentes locales perciben un área “blanda” de las relaciones sociales (las esquinas de las calles, las fiestas, el barrio, los deportes y la religión), paralelamente a un área “dura” (las interacciones con la policía, el ámbito laboral, el mundo del matrimonio y el noviazgo). Telles (2004) también caracterizó a Brasil en general con referencia a la coexistencia y la tensión en el marco de lo que él denomina “relaciones sociales horizontales y verticales”. De acuerdo con

sus observaciones, los terrenos de la amistad, la familia y el barrio estaban marcados por la fuerte presencia de relaciones horizontales o conviviales de interacción, mezcla e intercambio más o menos igualitario. En contraste, las relaciones verticales de jerarquía y desigualdad eran más obvias en los dominios del trabajo, la educación, la salud, la vivienda y la política.

Los estudios recientes tienden a modificar la idea según la cual la familia es un ámbito de convivialidad simple. Sansone identificó el mundo del matrimonio y el noviazgo como un área “difícil”, y es bien sabido que las distinciones y jerarquías sociales –incluidas las de raza– desempeñan un papel vital en la elección de la pareja, ya sea para el matrimonio o para una relación más temporaria. En Río de Janeiro, hay mujeres de clase trabajadora y piel oscura que recurren a la imagen de la mulata sexy para seducir a un *coroa* (literalmente, “corona”; figurativamente, caballero de armadura reluciente): un hombre maduro, blanco y rico, dispuesto a darles dinero, e incluso a pagarles una vivienda, a cambio de relaciones sexuales (Goldstein, 2003). En Cuba, las relaciones amorosas entre negros y blancos se evalúan con respecto a estereotipos racistas de la negritud (Fernández, 2010); esto deriva de costumbres decimonónicas de acuerdo con las cuales el color era un elemento clave en la evaluación de los posibles cónyuges para los jóvenes de la elite (Martínez-Alier [Stolcke], 1989 [1974]). En Bogotá, Colombia, las parejas de negros y blancos se ven sometidas a ideas racializadas y racistas sobre la hipersexualidad masculina y femenina de los negros (Viveros Vigoya, 2002, 2008).

De aquí se deduce que las familias, una vez formadas, no se libran con facilidad de las preocupaciones pertinentes a las relaciones conyugales en las que se basan. De hecho, Moreno Figueroa (2018, 2012) en relación con México, y Hordge-Freeman (2015) en relación con Brasil –así como, en menor detalle, Wade (1993) en relación con Colombia–, demuestran que las familias pueden ser locaciones primordiales para el funcionamiento de la jerarquía racial, en la medida en que el proceso de gestar hijos deviene en un sitio de preocupación por la apariencia racializada, y se marcan distinciones, e

incluso se establecen diferencias de trato, entre los hermanos más claros o más oscuros. Los estudios sobre la reproducción asistida también describen la preocupación de las familias por el color y la apariencia racializada de las donantes de óvulos (Roberts, 2012). Estos resultados no son sorprendentes cuando se considera en mayor amplitud la intersección de la raza con el género (o con el sexo, para ser más exactos) (Collins, 2000; Nagel, 2003; Wade, 2009). Así como las ideas racializadas sobre la pertenencia están mediadas en parte por la herencia física, también están necesariamente mediadas por ideas sobre el sexo, y por ende también, a menudo, sobre el género. Si la raza y el sexo/género suelen estar imbricados, esto ocurre aún más en el caso del mestizaje, que si bien es en parte un discurso sobre las interacciones culturales, también es explícitamente un discurso sobre el sexo entre personas percibidas como racialmente distintas, y sobre los hijos que llegan como resultado.

Si hasta la familia puede ser un sitio para la articulación de la jerarquía racial a la par de la convivialidad, entonces, en lugar de dividir la vida social en dominios distintos, ya sea que estén gobernados por relaciones horizontales/blandas o relaciones verticales/duras, haríamos mejor en reflexionar sobre la tensión entre la convivialidad racial y la jerarquía racial como una dinámica constitutiva que opera variablemente en todos los dominios sociales. La familia puede pensarse como un ámbito más dominado por la convivialidad, mientras que las formas muy mercantilizadas de turismo sexual pueden verse como un ámbito en el que la jerarquía racial y el racismo se articulan fuertemente, solo modulados de manera muy marginal por la convivialidad de las relaciones a más largo plazo entre turistas y trabajadores sexuales, que tienen lugar en formas menos mercantilizadas del intercambio, y cada tanto resultan en matrimonios de una índole típicamente precaria (Brennan, 2004; O'Connell Davidson y Sánchez Taylor, 1999).

Las matanzas sistemáticas de personas negras e indígenas – ya sean perpetradas por la policía en Río de Janeiro, o por fuerzas paramilitares en las zonas indígenas de Brasil y en la costa colombiana

del Pacífico– pueden pensarse como un ámbito en el cual la convivialidad está totalmente eclipsada por el racismo (Almarío, 2004; Oslender, 2016; Pacheco de Oliveira, 2016; Vargas, 2018). Este racismo va aparejado a dinámicas de clase social, en la medida en que la violencia a menudo gira en torno al control de la tierra o de otros recursos (minerales, productos forestales) y mercados primarios, y está aliado al sexismo en la medida en que la violencia suele ser de tono masculinista, ya se dirija a hombres o a mujeres. El racismo implicado en estas corrientes de violencia está ofuscado por el mestizaje, en el sentido de que el ensamblaje de elementos discursivos y performativos permite elaborar relatos que reformulan la violencia como “antisubversiva” o como una simple “limpieza” de la sociedad para librarla de presencias “antisociales” que fomentan el delito o bloquean el “progreso”. Pero ello no debería cegarnos a la presencia real de procesos conviviales, que coexisten con la violencia asesina y racista. Esta coexistencia del racismo y la convivialidad es precisamente el elemento central del mestizaje.

## **Mestizaje y genómica**

Un reciente giro en la cuestión de los desafíos que enfrenta el mestizaje, así como de su resiliencia, ha conducido a lo que quizá sea un destino inesperado: la ciencia genómica. Pero esto no es tan inesperado una vez que recordamos la larga historia del interés científico por la raza (y por la mezcla racial). De más está decir que la ciencia actual ha luchado con todas sus fuerzas contra su homóloga racista del siglo XIX y principios del XX, y ha desempeñado un papel clave en el gradual desplazamiento del mundo hacia el antirracismo a partir de los años veinte. Sin embargo, el cuestionamiento al estatus biológico del concepto de raza no ha implicado un abandono del interés científico por la diversidad biológica de los seres humanos, incluidas las dimensiones continentales de lo que antes se llamaba “racial” (Reardon, 2005). En América Latina, el interés por medir los grados

de mezcla se remonta a la década de 1940, poco después de que se fusionaran las primeras técnicas científicas para medir los grados de “mezcla racial” (Ottensouer, 1944), y no se ha interrumpido desde ese momento (Wade *et al.*, 2014). Tanto entonces como ahora, el método consiste en usar muestras de poblaciones de África Occidental, Europa y las comunidades amerindias como referencia o base para calcular las proporciones de ascendencia genética africana, europea e indígena en las poblaciones mestizas de América Latina. Dos aspectos de esta ciencia sobresalen en relación con lo que nos interesa aquí (véanse detalles en Wade, 2017; Wade *et al.*, 2014).

En primer lugar, la preocupación por medir los grados de mezcla parece casi obsesiva. Hay un fundamento médico genético que la justifica, relacionado con la capacidad de controlar la variable de la ascendencia en la comparación de “casos” (personas que padecen una determinada enfermedad) con “grupos testigo” (personas sanas). Si nos proponemos rastrear variantes genéticas que consideramos causalmente ligadas a cierta enfermedad porque se manifiestan con mayor frecuencia en las personas que la padecen, queremos estar seguros de no estar a la caza de variantes que en verdad no están ligadas a la enfermedad, sino que simplemente aparecen con mayor frecuencia en las personas que la padecen porque, de casualidad, por un accidente de la muestra, tienen, por ejemplo, una mayor ascendencia europea que los individuos del grupo testigo. El cotejo de la ascendencia entre los casos y los testigos reduce este efecto de confusión. Los genetistas latinoamericanos se interesan especialmente por demostrar que las muestras rotuladas como “hispanas”, “latinas” o “latinoamericanas –etiquetas muy comunes en los laboratorios de Estados Unidos y otros lugares– son en verdad sumamente diversas en materia de ascendencia genética: de ahí el interés por medir los grados de mezcla en muchas poblaciones de América Latina. Sin embargo, está claro que la atención a la mezcla va más allá de este fundamento, sobre todo cuando los científicos difunden sus resultados entre el público general, o los divulgadores científicos los usan para sacar conclusiones.

Estos estudios genómicos presentan una tensión entre los conceptos de pureza y mezcla, análoga a la tensión entre el racismo y la convivencia que caracteriza al mestizaje. Por un lado, la investigación genómica de América Latina subraya de manera sistemática el hecho de que todos están mezclados: hasta las personas que se ven a sí mismas y son vistas por otros como blancas, negras, indígenas, etc., tienen una mezcla genética. Los avances recientes de la tecnología genética permiten examinar minuciosamente diversas partes del genoma, incluido el ADN mitocondrial, que se hereda de la madre sin cambios (es decir, la secuencia de ADN no se recombina ni se “baraja” en el proceso de reproducción sexual, en contraste con el ADN autosómico, que mezcla ADN de ambos progenitores). Un examen del ADN mitocondrial en mestizos y “blancos” revela la presencia de marcadores amerindios y/o africanos que se originan en un ancestro femenino olvidado hace mucho tiempo. La mezcla está generalizada.

Por otra parte, los estudios genómicos identifican habitualmente a ciertas poblaciones como “negras” o “afrodescendientes” y “amerindias”, que se clasifican como diferentes de las “mestizas” (o “blancas”) y están relativamente menos mezcladas. Esto ocurre especialmente con las comunidades indígenas de Brasil, Colombia y México, que son las fuentes de las muestras usadas como referencia básica de la ascendencia amerindia, y por ende deben representar el cien por ciento de esa ascendencia, al menos en teoría.<sup>8</sup> En Colombia, esta diferenciación también es común para las poblaciones negras; es menos común en Brasil, donde una importante rama de la investigación genómica insiste en el alto grado de mezcla que caracteriza a la ascendencia genética de las poblaciones “negras”; y es aún menos común en México, donde el interés por la composición genética de

<sup>8</sup> Las muestras de referencia no equivalen a las comunidades de origen. Por lo general, solo se eligen ciertos individuos indígenas para la correspondiente muestra de referencia; por ejemplo, aquellos cuyos abuelos, o incluso bisabuelos, nacieron en la misma comunidad o localidad donde viven esos individuos, o aquellos cuyos abuelos o bisabuelos hablaban una lengua indígena. En otras palabras, los genetistas tratan de seleccionar a individuos relativamente exentos de mezcla.

las poblaciones afromexicanas ha sido muy pequeño en comparación con el foco abrumador en sus homólogas mestizas e indígenas.

En resumen, la genómica refuerza las visiones multiculturalistas de la nación, que destacan e identifican como diferentes a las minorías negras e indígenas, pero a la vez insiste en el carácter mestizo de la nación, tendencia que va a contrapelo del multiculturalismo y reinscribe versiones más antiguas de la mezcla como esencia del pueblo, a menudo trazando una comparación explícita o implícita con naciones que se consideran menos mezcladas, como Estados Unidos o muchos países europeos (sobre todo nórdicos). En mi concepción, el mensaje general que transmiten los estudios genómicos gira en torno a la mezcla.

El segundo tema que sobresale –y que apoya esta concepción– es el uso que se ha hecho de los datos genéticos en los debates públicos de Brasil sobre la acción afirmativa en materia de admisiones universitarias (Kent, Santos y Wade, 2014; Kent y Wade, 2015). Los estudios genómicos que “probaban” la ascendencia realmente mezclada de las poblaciones negras se usaron para atacar políticas gubernamentales diseñadas para incluir a las personas autoidentificadas como “negras” en los cupos universitarios basados en la raza. Un prominente genetista sugirió que la política social debería guiarse por el hecho de que las razas no existen desde el punto de vista biológico, y que la conciencia de este hecho “cumple con el deseo utópico de una sociedad no racia lista, ‘ciega a los colores’, que valora y celebra la singularidad del individuo” (Pena y Birchall, 2006, p. 20). Es decir, los datos genéticos se usaron para apoyar la idea de una sociedad convivial, que también era una sociedad mezclada. El mismo genetista especuló que, “si los numerosos brasileños blancos que tienen ADN mitocondrial amerindio o africano estuvieran al tanto de esto, valorarían más la exuberante diversidad genética de nuestro pueblo y, tal vez, construirían una sociedad más justa y armoniosa en el siglo XXI” (Pena *et al.*, p. 25). Desde este punto de vista, la mezcla fomenta la convivencia, mientras que la conciencia y las políticas basadas en la raza crean discordia y división.

## Conclusión

El mestizaje se ha visto a menudo como un proceso verticalista que borra la diferencia étnica desde arriba. También, en tiempos más recientes, se ha reconsiderado como un proceso que cuestiona desde abajo esa homogenización, celebrando la diversidad generada por la mezcla como algo que hace del mestizo una figura híbrida, disruptiva y transfronteriza (Anzaldúa, 1987; Klor de Alva, 1995; Mallon, 1996). Desde entonces, los críticos han puesto en tela de juicio esta concepción de la hibridez como necesariamente disruptiva, en la medida en que la idea de hibridez puede acarrear consigo la noción de los orígenes y las purezas que la constituyen, así como, con mayor importancia, las jerarquías que ordenan dichos orígenes (Hale, 1999; Wade, 2004; Young, 1995). Yo abogo por una concepción del mestizaje que lo vea como inherentemente contradictorio, formado por discursos y prácticas de la convivialidad que coexisten con discursos y prácticas de la diferencia racial y el racismo. La convivialidad se usa para ofuscar el racismo y distraer la atención de él, pero también existe por derecho propio, como algo más que una mera cortina de humo. Esto aumenta el poder de sus ofuscaciones y distracciones, pero también crea una formación racial *sui generis* que puede abrir puertas y dar asidero a las acciones antirracistas. Por ejemplo, por mucho que el mestizaje desde arriba haya intentado dividir a las poblaciones negras e indígenas para controlarlas, también ha creado la posibilidad de forjar alianzas entre esas categorías, aun cuando gran parte de la política multiculturalista actual apunte a reforzar las distinciones entre ellas (Wade, 2018). O bien, una vez más, el mestizaje ha ayudado a crear una sociedad en cuyo marco las desigualdades de raza y las desigualdades de clase a menudo se viven juntas de una manera integrada que podría ayudar a resolver el viejo dilema de la oposición entre la política del reconocimiento y la política de la distribución. En resumen, tal vez sea posible leer el mestizaje a

contrapelo, con el fin de explotar sus contradicciones y tensiones en direcciones positivas.

## **Bibliografía**

Adloff, Frank (2018): *Practices of Conviviality and the Social and Political Theory of Convivialism, Mecila Working Paper Series*, San Pablo, The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Agudelo, Carlos E. (2005): *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*, Medellín, La Carreta Editores, Institut de recherche pour le développement, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Aguiló, Ignacio (2018): *The Darkening Nation: Race, Neoliberalism and Crisis in Argentina*, University of Wales Press.

Alberto, Paulina y Eduardo Elena (eds.) (2016): *Rethinking Race in Modern Argentina*, Nueva York, Cambridge University Press.

Almario, Oscar (2004): “Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas, y ‘multiculturalismo’ de estado e indolencia nacional”, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.): *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 73– 120.

Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.

Appelbaum, Nancy P. (2016): *Mapping the Country of Regions: The Chorographic Commission of Nineteenth-Century Colombia*, Chapel Hill (Carolina del Norte), University of North Carolina Press.

Appelbaum, Nancy P., Anne S. Macpherson y Karin A. Roseblatt (eds.) (2003): *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Basave Benítez, Agustín Francisco (1992): *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bethencourt, Francisco, y Adrian Pearce (eds.) (2012): *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, Oxford, Oxford University Press, British Academy.

Bocarejo, Diana, y Eduardo Restrepo (2011): "Introducción: hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47, No. 2, pp. 7-13

Bonfil Batalla, Guillermo (1996): *México Profundo: Reclaiming a Civilization*, traducido por Philip A. Dennis, Austin, University of Texas Press.

Brading, David (1988): "Manuel Gamio and Official Indigenismo", en *Bulletin of Latin American Research* Vol. 7, No. 1, pp. 75-90.

Brennan, Denise (2004): *What's Love Got to Do with It? Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*, Durham, Duke University Press.

Burke, Peter y Maria Lúcia G. Pallares-Burke (2008): *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics*, Oxford, Peter Lang.

Caulfield, Sueann (2000): *In Defense of Honor: Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth-Century Brazil*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Chance, John (1978): *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press.

Collins, Patricia Hill (2000): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, 2a ed., Nueva York, Routledge.

Cope, R. Douglas (1994): *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press.

Deans-Smith, Susan (2005): "Creating the Colonial Subject: Casta Paintings, Collectors, and Critics in Eighteenth-Century Mexico and Spain", en *Colonial Latin American Review* Vol. 14, No. 2, pp. 169-204.

Del Popolo, Fabiana, Ana María Oyarce, Bruno Ribotta *et al.* (2007): *Indigenous Peoples and Urban Settlements: Spatial Distribution, Internal Migration and Living Conditions*, Santiago de Chile, CEPAL.

Fernández, Nadine T. (2010): *Revolutionizing Romance: Interracial Couples in Contemporary Cuba*, New Brunswick (Carolina del Norte), Rutgers University Press.

FitzGerald, David Scott y David Cook-Martín (2014): *Culling the Masses: The Democratic Origins of Racist Immigration Policy in the Americas*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

French, Jan Hoffman (2009): *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Freyre, Gilberto (1986): *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*, Berkeley (California), University of California Press.

Fry, Peter, Maggie, Maio Yvonne y Marcos Chor, *et al.* (eds.) (2007): *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Gamio, Manuel (1916): *Forjando patria*, México, Librería de Porrúa Hermanos.

Gilroy, Paul (2004): *After Empire: Melancholia or Convivial Culture*, Londres, Routledge [*Después del imperio. ¿Melancolía o cultura de la convivialidad?*, Barcelona, Tusquets, 2008].

Goldstein, Donna M. (2003): *Laughter out of Place: Race, Class, Violence and Sexuality in a Rio Shantytown*, Berkeley, University of California Press.

Gotkowitz, Laura (ed.) (2011): *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Gould, Jeffrey L. (1998): *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*, Durham: Duke University Press.

Graham, Richard (ed.) (1990): *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin, (Texas), University of Austin Press.

Gros, Christian (1997): “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal”, en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.): *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 15-60.

Grossberg, Lawrence (1996): “On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall”, en Morley, David and Chen,

Kuan-Hsing (eds.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, pp. 131-150.

Guimarães, Antonio Sérgio (1999): *Racismo e anti-racismo no Brasil*, San Pablo, Editora 34.

— (2007): “Racial Democracy”, en Jessé Souza y Valter Sinder (eds.): *Imagining Brazil*, Lanham (Maryland), Lexington Books, pp. 119-140.

Gutiérrez, Ramón (1991): *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press.

Hale, Charles R. (1999): “Travel Warning: Elite Appropriations of Hybridity, Mestizaje, Antiracism, Equality, and Other Progressive-Sounding Discourses in Highland Guatemala”, en *The Journal of American Folklore*, Vol. 112, No. 445, pp. 297-315.

— (2002): “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, No. 34, pp. 485– 524.

Hall, Stuart (1996a): “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity”, en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, pp. 411-440.

— (1996b): “The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees”, en David Morley y Kuan-Hsing (eds.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, pp. 25-46.

Hanchard, Michael (1994): *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio De Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton, Princeton University Press.

Hofbauer, Andreas (2006): *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, San Pablo, Editora UNESP.

Hoffmann, Odile y María Teresa Rodríguez (eds.) (2007): *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Institut de Recherche pour le Développement (IRD), Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Publicaciones de la Casa Chata.

Hordge-Freeman, Elizabeth (2015): *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families*, Austin (Texas), University of Texas Press.

Htun, Mala (2004): "From "Racial Democracy" to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil", en *Latin American Research Review*, Vol. 39, No. 1, pp. 60-89.

Jaramillo Salazar, Pablo (2014): *Etnicidad y victimización. genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*, Bogotá, Uniandes.

Johnson, Lyman L., y Sonya Lipsett-Rivera (eds.) (1998): *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Katzew, Ilona (2004): *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven, Yale University Press.

Katzew, Ilona, y Susan Deans-Smith (eds.) (2009), *Race and Classification: The Case of Mexican America*, Stanford, Stanford University Press.

Kent, Michael, Ricardo Ventura Santos y Peter Wade (2014): "Negotiating Imagined Genetic Communities: Unity and Diversity in

Brazilian Science and Society”, en *American Anthropologist*, Vol. 116, No. 4, pp. 1-13.

Kent, Michael, y Peter Wade (2015): “Genetics against Race: Science, Politics and Affirmative Action in Brazil”, en *Social Studies of Science*, Vol. 45, No. 6, pp. 816-838.

Klor de Alva, J. Jorge (1995): “The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of ‘Colonialism’, ‘Postcolonialism’ and ‘Mestizajes’”, en Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, pp. 241-275.

Leal, Claudia, y Carl Langebaek, (2010): *Historias de raza y nación en América Latina*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Lehmann, David (2018): *The Prism of Race: The Politics and Ideology of Affirmative Action in Brazil*, Minnesota, University of Michigan Press.

— (ed.) (2016): *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

López-Beltrán, Carlos, y Vivette García Deister (2013): “Aproximaciones científicas al mestizo mexicano”, en *História, Ciências, Saúde- Manguinhos* Vol. 20, No. 2, pp. 391-410.

López de Mesa, Luis (1970 [1934]): *De Cómo se ha formado la nación colombiana*, Medellín, Editorial Bedout.

Mallon, Florencia E. (1996): “Constructing *Mestizaje* in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities”, en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 2, No. 1, pp. 170-181.

Maria Sybilla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in

Latin America (Mecila) (2017): *Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Preliminary Research Programme*, San Pablo, Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Martí, José (1891): “Nuestra América”, en *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 de enero.

Martinez-Alier [Stolcke], Verena (1989 [1974]): *Marriage, Colour and Class in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, 2a ed., Ann Arbor, University of Michigan Press.

Martínez, María Elena (2008): *Genealogical Fictions: Limpieza De Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.

McCaa, Robert (1984): “Calidad, Clase and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90”, en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 64, No. 3, pp. 477-501.

Miller, Marilyn Grace (2004): *Rise and Fall of the Cosmic Race: The Cult of Mestizaje in Latin America*, Austin, University of Texas Press.

Molina Enríquez, Andrés (2004 [1909]): *Los Grandes problemas nacionales*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Moreno Figueroa, Mónica (2008): “Historically-Rooted Transnationalism: Slightedness and the Experience of Racism in Mexican Families”, en *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 29, No. 3, pp. 283-297.

— (2010): “Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism”, en *Ethnicities*, Vol. 10, No. 3, pp. 387-401.

— (2012): “‘Linda Morenita’: Skin Colour, Beauty and the Politics of Mestizaje in Mexico”, en Horrocks, Chris (ed.): *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual*, Oxford, Berghahn Books, pp. 167-180.

Moreno Figueroa, Mónica, y Emiko Saldívar (2015): “‘We Are Not Racists, We Are Mexicans’: Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico”, en *Critical Sociology*, Vol. 42, No. 4-5, pp. 515-533.

Mörner, Magnus (1967): *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little Brown.

Muñoz Rojas, Catalina (ed.) (2011): *Los Problemas de la raza en Colombia. Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y las “dolencias sociales”*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Nagel, Joane (2003): *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*, Oxford, Oxford University Press.

O’Connell Davidson, Julia, y Jacqueline Sanchez Taylor (1999): “Fantasy Islands: Exploring the Demand for Sex Tourism”, en Kempadoo, Kamala (ed.), *Sun, Sex and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*, Lanham (Maryland), Rowman Littlefield, pp. 37-54.

Oslender, Ulrich (2016): *The Geographies of Social Movements: Afro-Colombian Mobilization and the Aquatic Space*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Ottensooser, Friedrich (1944): “Cálculo do grau de mistura racial através dos grupos sanguíneos”, en *Revista Brasileira de Biologia*, No. 4, pp. 531-537.

Pacheco de Oliveira, João (2016): *O Nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, Rio de Janeiro, Contra Capa.

Paschel, Tianna S. (2016): *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*, Princeton, Princeton University Press.

Pena, Sérgio D.J. and Birchal, Telma S. (2006): “A Inexistência biológica versus a existência social de raças humanas: pode a ciência instruir o etos social?”, en *Revista USP*, No. 68, pp. 10-21.

Pena, Sérgio D.J., Denise R. Carvalho-Silva, Juliana Alves-Silva *et al.* (2000), “Retrato molecular do Brasil”, en *Ciência Hoje*, No. 159, pp. 16-25.

Pérez Vejo, Tomás and Yankelevich, Pablo (eds.) (2017): *Raza y política en Hispanoamérica*, México: El Colegio de México, Bonilla y Artigas Editores.

Radcliffe, Sarah (1990): “Ethnicity, Patriarchy and Incorporation into the Nation: Female Migrants as Domestic Servants in Southern Peru”, en *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 8, No. 4, pp. 379-393.

Rahier, Jean Muteba (ed.) (2012): *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

— (2014): *Blackness in the Andes: Ethnographic Vignettes of Cultural Politics in the Time of Multiculturalism*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

Rappaport, Joanne (2014): *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Reardon, Jenny (2005): *Race to the Finish: Identity and Governance in an Age of Genomics*, Princeton, Princeton University Press.

Restrepo, Eduardo (2007): "Imágenes del 'negro' y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX", en *Revista de Estudios Sociales*, No. 27, pp. 46-61.

Roberts, Elizabeth F. S. (2012): *God's Laboratory: Assisted Reproduction in the Andes*, Berkeley (California), University of California Press.

Samper, José María (1861): *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas): con un apéndice sobre la orografía y la población de la Confederación Granadina*, París, Imprenta de E. Thunot y Cia.

Sansone, Livio (2003): *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Seed, Patricia (1982): "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753", en *Hispanic American Historical Review* 62, 4, 569-606.

Seigel, Micol (2009): *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Simpson, Amelia (1993): *Xuxa: The Mega-Marketing of Gender, Race and Modernity*, Philadelphia, Temple University Press.

Skidmore, Thomas (1974): *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*, Nueva York, Oxford University Press.

Smith, Carol A. (1997): "The Symbolics of Blood: Mestizaje in the Americas", en *Identities: Global Studies in Power and Culture*, Vol. 3, No. 4, pp. 495-521.

Speed, Shannon (2005): "Dangerous Discourses: Human Rights and Multiculturalism in Neoliberal Mexico", en *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 28, No. 1, pp. 29-51.

Stepan, Nancy Leys (1991): *"The Hour of Eugenics": Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.

Stocking, George (1982): *Race, Culture and Evolution: Essays on the History of Anthropology*, 2a ed., Chicago, Chicago University Press.

Stutzman, Ronald (1981): "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion", en Norman E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 45-94.

Sue, Christina A. (2013): *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*, Nueva York, Oxford University Press.

Telles, Edward E. (2004): *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton: Princeton University Press.

Toplin, Robert (1981): *Freedom and Prejudice: The Legacy of Slavery in the USA and Brazil*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.

Twinam, Ann (2015): *Purchasing Whiteness: Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*, Stanford, Stanford University Press.

Van Cott, Donna Lee (2000): *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Vargas, João H. Costa (2018): *The Denial of Antiracism: Multiracial Redemption and Black Suffering*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Vasconcelos, José (1925): *La Raza cósmica: misión de la raza iberoamericana. notas de viajes a la América del Sur*, Madrid, Agencia Mundial de Librería.

Villegas Vélez, Alvaro Andrés (2005): “Raza y nación en el pensamiento de Luis López de Mesa: Colombia, 1920-1940”, en *Estudios Políticos*, No. 26, 209-232.

Viveros Vigoya, Mara (2002): “Dionysian Blacks: Sexuality, Body, and Racial Order in Colombia”, en *Latin American Perspectives*, Vol. 29, No. 2, pp. 60-77.

— (2008): “Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá”, en Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros Vigoya (eds.): *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Instituto CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, pp. 247- 278.

Wade, Peter (1993): *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

— (2002): “The Colombian Pacific in Perspective”, en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 7, No. 2, pp. 2-33.

— (2004): “Images of Latin American Mestizaje and the Politics of Comparison”, en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 23, No. 1, pp. 355-366.

— (2005): “Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience”, en *Journal of Latin American Studies*, No. 37, pp. 239-257.

— (2009): *Race and Sex in Latin America*, Londres, Pluto Press.

— (2010): *Race and Ethnicity in Latin America*, 2a ed., Londres, Pluto Press.

— (2013a): “Articulations of Eroticism and Race: Domestic Service in Latin America”, en *Feminist Theory*, Vol. 14, No. 2, pp. 187-202.

— (2013b): “Brazil and Colombia: Comparative Race Relations in South America”, en Francisco Bethencourt y Adrian Pearce (eds.): *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, Oxford, Oxford University Press, British Academy, pp. 35-48.

— (2015): *Race: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2017): *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism, and Race in Latin America*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

— (2018): “Afro-Indigenous Interactions, Relations, and Comparisons”, en George Reid Andrews y Alejandro de la Fuente (eds.), *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 92-129.

Wade, Peter, Carlos López Beltrán, Eduardo Restrepo *et al.* (eds.) (2014), *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Warren, Jonathan W. (2001): *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*, Durham, Duke University Press.

Winant, Howard (1994): *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Young, Robert (1995): *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge.