

Por una economía política racializada Élites, blancura y capitalismo

Hugo Cerón-Anaya

■ DOI: 10.54871/ca25nd11

A las puertas de la votación presidencial del 2020 en Estados Unidos, cuando Donald Trump y John Biden competían ferozmente por hacerse con la presidencia, el premio nobel de economía Paul Krugman ofreció un análisis de las tensiones políticas que vivía este país en un artículo de opinión en el *New York Times*. En él Krugman sostuvo que

[...] la historia central de la política estadounidense de las últimas cuatro décadas es que las élites económicas han utilizado el racismo blanco como arma para ganar poder político, transformando este en políticas que han enriquecido a los ya ricos a costa de los trabajadores. (2 de junio, p. 31)

Este es el único ejemplo que he encontrado en el trabajo del famoso economista en el cual analiza la creciente concentración de riqueza que ha experimentado Estados Unidos en décadas recientes a través de un análisis que da cuenta de estructuras de clase y raciales, vínculo rara vez explorado por las teorías dominantes entre los economistas. El presente capítulo profundiza sobre la relación entre capitalismo, dinámicas raciales y élites económicas en América

Latina. A diferencia del argumento de Krugman, este texto muestra cómo tal vínculo no tiene una duración de unas cuantas décadas. Por el contrario, busco mostrar cómo es que la relación entre estructuras de clase y raciales ha estado presentes desde el inicio del modelo capitalista.

Existe una literatura fascinante sobre el concepto de capitalismo racial, término que analizo más adelante (Dawson et al., 2022; Jodi, 2015; Ralph y Singhal, 2019; Walzer, 2020; Robinson, 2000). Sin embargo, estos autores se han centrado en entender la relación entre negritud y capitalismo, particularmente la manera en que el segundo reproduce prácticas de explotación y condiciones de pobreza entre el primero. Mi trabajo va a contrapelo de esta línea de investigación, no porque la considere imprecisa o equivocada. Por el contrario, los trabajos que abordan el vínculo entre negritud y exploración son una gran inspiración (Mbembe, 2019), sin embargo, deseo entender de forma relacional la contraparte constitutiva de la negritud e indignidad. Por esta razón, mi trabajo utiliza un enfoque “hacia arriba”,¹ invirtiendo el análisis de la exclusión al centrarse en las élites. Entre estos grupos temas sobre negritud o indignidad toman un lugar secundario. En cambio, nociones sobre blancura y blanquitud adquieren un papel central en la constitución de las comunidades altamente privilegiadas (Cerón-Anaya, 2023b).

Por estas razones, el presente capítulo busca mostrar la necesidad de entender la composición y reproducción de las élites en América Latina (y probablemente en otras regiones del mundo) en tanto relaciones de poder basadas en formas de capitalismo racial como también en un conjunto de dinámicas que sitúan a la blancura y la blanquitud como un punto central en la constitución de las élites. Empíricamente, el capítulo da cuenta de investigaciones

¹ El término “hacia arriba” es una traducción de lo que Laura Nader llama “studying up”. Esta perspectiva busca analizar a las comunidades que se benefician de las inequidades sociales más que a los grupos que las padecen (Nader, 1972).

cualitativas e históricas que han demostrado que no es suficiente analizar a las élites económicas desde las estructuras económicas sino también desde las nociones racializadas.

Economía política

El campo de la economía política ha creado fascinantes análisis que muestran cómo el capitalismo es un sistema que se nutre de la acumulación de recursos y de la explotación de gran parte de la población (Mierzwa, 2021). Estos estudios han demostrado que el sistema sitúa los beneficios económicos como una de las características más importantes que definen las interacciones sociales (Harvey, 2018). Marx abrevia la naturaleza del capitalismo señalando que

[...] el aparente absurdo que transforma todas las diversas interrelaciones de los hombres en la única relación de utilidad económica [...] proviene del hecho de que, en la sociedad civil moderna, todas las relaciones están subordinadas en la práctica a la relación abstracta del dinero y la especulación. (Marx, 1986, p. 161)

El campo de la economía política ha continuado los pasos de Marx (Koch y Buch-Hansen, 2021; Silva, 2021), demostrando cómo, a pesar de las transformaciones del modelo económico, con sus particularidades y diferencias regionales, el capitalismo sigue la lógica interna de acumular recursos y privilegiar las ganancias económicas sobre cualquier otra preocupación (Harvey, 2020a; Torres et al., 2021). Al hacerlo, el capitalismo se encuentra en un estado constante de búsqueda de formas creativas de alienar a los individuos y a las comunidades entre sí y de separar a los seres humanos de la naturaleza (Stonich, 2021). Los científicos sociales han demostrado que el capitalismo divide, separa, reagrupa y fragmenta aún más a los individuos en su constante búsqueda de beneficios y acumulación.

Sin embargo, la mayor parte de la literatura sitúa las interacciones económicas como el escenario fundamental en el que el sistema reproduce su lógica. Por ejemplo, los trabajos sobre las élites sitúan las salas de juntas (Heemskerk y Takes, 2016), las asociaciones empresariales profesionales (Salas-Porras y Medina-Hernández, 2023), los debates sobre política económica (Sklair, 2021) y la organización económica más amplia del Estado (Salas Porras, 2021) como los escenarios clave para examinar cómo los estratos altos reproducen su privilegio económico. La escasa bibliografía sobre los deportes de élite también se centra en las dimensiones de clase para entender a las elites (Rick y Li, 2023). Sin negar la relevancia e importancia de estos análisis, la mayoría de estos estudios no reconocen la composición racializada de los entornos y las interacciones sociales que rodean a las élites económicas (Cerón-Anaya, 2023c). Este argumento no sugiere que abandonemos la sólida tradición del análisis de clase en favor de una perspectiva exclusivamente “racial” (Cerón-Anaya et al., 2023). Hacerlo sería un terrible error porque abriría la puerta a un giro hacia un enfoque de “política identitaria”, una perspectiva que tiende a aislar —incluso “proteger”— la noción de “raza”, fomentando estudios que ignoran por completo las consecuencias materiales que producen las lógicas racializadas.

Antes de continuar es necesario definir qué es lo que entiendo por raza y racialización. Primero, es preciso señalar que la idea de raza no existe como una realidad científica. El término se comenzó a utilizar antes que el método científico mismo fuera inventado (Arendt, 1944). Por ello, es más preciso hablar de racialización. Este término refiere al proceso histórico que ha ido desarrollando ideas, percepciones y argumentos sobre las supuestas diferencias inherentes entre grupos humanos. Las afirmaciones racializadas recurren a un universo de marcadores fenotípicos —lo que Fanon llama el esquema epidérmico, como son el color de piel, la textura del pelo, la forma de la nariz y labios y la grasa corporal (2008, p. 84)— para justificar, implícita o explícitamente, relaciones sociales de

subordinación; para un análisis extenso del término, ver (Saldívar, 2014; Omi y Winant, 2014; Loveman, 2014; Goldberg, 2008).

Este trabajo no busca situar a las estructuras racializadas y de clase en una forma jerárquica, lo que comúnmente supedita la primera a la segunda. En contraposición, deseo mostrar cómo es que los procesos de racialización operan de forma coconstitutiva con las estructuras económicas. Por otro lado, la relación entre estas estructuras no opera de forma universal, sino que varía según los contextos históricos, las dinámicas regionales y las situaciones específicas. De allí proviene la complejidad para entender la relación entre dinámicas de clase y racializadas. Estas dos formas de dominación están en constante movilidad, incluso dentro de las relaciones de clase de un mismo espacio geográfico (Cerón-Anaya, 2023c). Para abonar a la complejidad y haciendo uso del famoso título del libro de Sovik, cómo es posible pensar en términos como blancura en América Latina cuando en esta región “nadie es blanco” (2009). Para contestar estas preguntas, el capítulo hace uso del argumento de capitalismo racial de Robinson (2000) y de la idea de blancura de Echeverría (2014). Estos dos pensadores ofrecen una sólida perspectiva teórica para examinar la relación entre elites, blancura y capitalismo en América Latina.

Capitalismo racial

La comprensión tradicional del capitalismo ha identificado la apropiación del trabajo, la tierra y los recursos como los mecanismos críticos de la acumulación de capital (Harvey, 2020b). En América Latina, la mayoría de los investigadores han ampliado esta perspectiva analítica, ofreciendo sobresalientes estudios para comprender la reproducción y acumulación de recursos (Burchardt et al., 2021; Bull y Robles Rivera, 2020). Sin embargo, la mayor parte de la literatura sobre disparidades económicas ha ignorado la fuerte asociación que las estructuras de clase y las dinámicas raciales

mantienen en la región. Por ejemplo, el trabajo de Roncador, analizando el Brasil de principios de siglo XX, demuestra cómo los brasileños veían la blancura como una condición incompatible con las duras condiciones de trabajo, como algo antitético a la extracción de mano de obra, incluso cuando los sujetos en cuestión poseyeran una condición estructural de clase trabajadora. En tanto, la negritud era percibida como una característica propicia para coexistir con arduas situaciones laborales. La blancura era una condición que se tenía que proteger económicamente, en tanto que la negritud era apta para la explotación laboral (2023). En el Brasil de principios del siglo pasado, las dinámicas de clase no se pueden entender cabalmente sin examinar su vínculo con las estructuras racializadas.

En su afamado estudio de la sociedad nicaragüense en la década de 1990, el antropólogo estadounidense Roger Lancaster encontró una estrecha relación entre percepciones raciales y estructuras económicas (1991). Los nicaragüenses tendían a referirse a los barrios pobres como zonas “negras”, al tiempo que describían los barrios ricos como espacios “blancos”. La asociación iba más allá de las simples referencias geográficas. Lancaster señala que los nicaragüenses parecían entender la riqueza y la blancura como bienes de extraordinario valor simbólico y material, aunque de gran escasez en esta nación. Por el contrario, la pobreza y la negritud eran entendidas como elementos sin valor, pero de gran abundancia en este país centroamericano. El vínculo entre percepciones racializadas y económicas parece también estar presente en el caso argentino reciente. Este es un país que construyó una identidad nacional a partir de la inmigración europea que llegó a este territorio a principios del siglo XX. Argentina se veía a sí misma como una nación blanca (Loveman, 2014; Geler y Ghidoli, 2019). Sin embargo, el trabajo de Aguiló muestra como los recientes períodos de crisis económica y el aumento en los niveles de pobreza han ido modificando la percepción nacional sobre la composición racial de este país. Tras la crisis económica de principios del siglo XXI, Argentina

se convirtió en una nación “más oscura” a los ojos de los propios argentinos (2018).

En las últimas dos décadas, han ido en aumento el número de trabajos que muestran cómo los recursos (tanto materiales como simbólicos) se han tendido a acumular en torno a elementos, prácticas, espacios e instituciones asociadas con la blancura, mientras que lo contrario parece cierto para la precariedad y las percepciones sobre negritud e indigeneidad en América Latina (ver sobre Colombia: Ariza Aguilar, 2023; Pinzón Alvarado, 2023; Viveros Vigoya, 2015, 2022), Cuba (Speakman, 2023), Puerto Rico (Rebollo Gil, 2023), Ecuador (Martínez, Novo 2018), Chile (Bonhomme, 2023; Amigo Dürre, 2023; Rodríguez y Archer 2022), México (Blizzard 2023; Krozer y Gómez 2023; Cerón-Anaya 2019, 2023a; Cerón-Anaya, 2023c), Costa Rica (Gayles y Muñoz-Muñoz, 2023), Brasil (Maia, 2019; Ramos-Zayas, 2023) y Argentina (Dicenta, 2023; Marini, 2023). Dicho esto, el vínculo entre capital y percepciones raciales no puede examinarse utilizando concepciones comunes sobre clase. Bajo esta lógica, la exclusión racial es producto de las estructuras de clase y, por lo tanto, la eliminación de las últimas abolirá las primeras. Sin embargo, todos los trabajos anteriores dan muestra de una relación harto más compleja que una simple subordinación de la super estructura (ideología racial) a la infraestructura (condiciones materiales objetivas). Un análisis tradicional de economía política no nos permite explorar cómo y por qué las dinámicas económicas están estrechamente relacionadas con las ideas racializadas en la región.

El concepto de capitalismo racial de Cedric Robinson ofrece la posibilidad de integrar una lente marxista a un análisis de dinámicas racializadas. Robinson desarrolla el término capitalismo racial para describir cómo “el desarrollo, la organización y la expansión de la sociedad capitalista persiguieron direcciones esencialmente raciales, al igual que la ideología social. Como fuerza material, cabía esperar que el racialismo impregnara inevitablemente las estructuras sociales surgidas del capitalismo” (2000, p. 2). Este concepto no

asume la dimensión racial como una fase del sistema que desaparece con el tiempo, como cuando se abolió la esclavitud. Por el contrario, Robinson argumenta que el aspecto racial del capitalismo es uno de sus principios básicos. La subyugación racial es una composición universal del modelo, no un momento en el tiempo (Jenkins y Leroy, 2021). Si bien la abolición de la esclavitud eliminó una forma terriblemente violenta de extracción de recursos, el elemento racial no desapareció, sino que se transformó y adaptó a una nueva serie de características políticas y geográficas. Este es el mismo argumento que Marx enarbola cuando sostiene que en el capitalismo la extracción de excedentes y la acumulación de recursos es un proceso cambiante que invariablemente desarrollando versiones regionales con características históricas.

Vale señalar que, para Marx, el capitalismo representa una ruptura radical con el pasado. Este modelo económico, junto con el proceso de modernidad concomitante, operó como una tabla rasa sobre el cual surgieron dinámicas sociales y económicas completamente nuevas. Sin embargo, según Robinson, el capitalismo nunca rompió del todo con el sistema feudal que le precedió. Por el contrario, el capitalismo se inspira en nociones feudales pre-nacionales que ya habían convertido a judíos, romaníes, eslavos y otros grupos étnicos en los irreconciliables “otros” que podían y debían producir la mano de obra necesaria para expandir el sistema. Estas comunidades experimentaron formas tempranas de desposesión, colonialismo y explotación económica bajo el supuesto de que su naturaleza racializada las hacía intrínsecamente diferentes. Estas ideas acabaron generando una jerarquía interna europea que “naturalmente” desarrolló “la dominación de unos europeos por otros europeos” (Robinson, 2000, p. 27). El proceso se reprodujo simultáneamente dentro de fronteras étnicas y pre-nacionales. Al principio, los grupos dominantes no establecían diferencias entre ellos y las masas de trabajadores porque estas aún no se habían creado. En su lugar, la diferenciación inicial se basaba en “particularidades tribales, lingüísticas y regionales”, que separaban a los

grupos dominantes de los sujetos comunes (Robinson, 2000, p. 10). Se asumió que tales diferencias eran intrínsecas a los individuos, lo que transformó a ciertos grupos en elites y a otros en masas de forma natural a lo largo del tiempo. Estas suposiciones formaron las condiciones materiales de la dominación al tiempo que sentaron las bases del pensamiento racial moderno. El capitalismo dividió y esclavizó a los grupos no por una naturaleza conspirativa, sino porque estaba impregnado de nociones feudales racializadas sobre la supuesta superioridad de unos grupos sobre otros (Kelley, 2017).

Con la expansión del orden colonial, el sistema transportó, recreó y modificó la lógica racializada en nuevos destinos adaptándose a las especificidades locales. En cada momento y nueva ubicación, el capitalismo reprodujo una lógica de diferenciación para continuar su expansión. “La tendencia de la civilización europea a través del capitalismo no fue, pues, homogeneizar sino diferenciar, exagerar las diferencias regionales, subculturales y dialécticas hasta convertirlas en ‘raciales’” (Robinson, 2000, p. 26). El capitalismo no se encontró con grupos raciales en el sentido moderno, sino que los creó, allanando el camino para el justificable proceso de desposesión vía supuestos argumentos civilizatorios. Una vez iniciado este proceso, las ideas racializadas permitieron la naturalización de las desigualdades creadas por el capitalismo, condonando y racionalizando la distribución desigual de los recursos materiales y simbólicos. El proceso no operó en línea recta, sino que se desplegó sobre situaciones y condiciones maleables. En algunos casos, aplicó métodos de explotación y destrucción directa, como en el caso de la trata de esclavos o los genocidios sucedidos con diversos grupos indígenas en el Caribe, América del Norte y el Cono Sur. En otros, cooptó a los grupos dirigentes locales, asimilando parte de los “otros” como sus pares raciales, como lo fue durante la conquista española en Mesoamérica (Nutini, 2004). El análisis de Robinson no considera la noción de raza como un elemento biológico, ni mucho menos científico. Por el contrario, esta idea es un proceso que cambia según los contextos históricos y geográficos.

Por lo tanto, para Robinson la raza no es más que un conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas. De este modo, el concepto de capitalismo racial capta la condición relacional tanto de la noción de raza cómo de las dinámicas de clase y la reproducción del capital.

Existe un sólido corpus de trabajos que examinan cómo el capitalismo racial ha situado la negritud y la indigenidad como los sustentos sobre los que han evolucionado diversas formas de apropiación, desposesión y explotación. Sobre Estados Unidos, por ejemplo, Burden-Stelly afirma:

La negritud es una categoría de gran capacidad de extracción de plusvalía esencial para una serie de funciones político-económicas, como la acumulación, la desacumulación, la deuda, la obsolescencia planificada y la absorción de las cargas de las crisis económicas. Al mismo tiempo, la negritud es la condición por excelencia de la desechabilidad, la prescindibilidad y la desvalorización. (2020, pp. 12-13)

Siguiendo el argumento relacional presente tanto en el modelo original de Marx como en el añadido teórico de Robinson, si la negritud —también podríamos agregar la indigenidad— es la condición por excelencia de la desechabilidad, debe existir un opuesto que funcione como su contrapartida. La construcción de la otredad requiere de su opuesto “normal”, de una imagen de la acumulación, valorización, generación de excedente, renovación de valor, etcétera. Aquí es donde es necesario entender la blancura, y la blanquitud, como conceptos necesarios para dar cuenta de los procesos de reproducción de las élites en América Latina.

Blancura y blanquitud

En su influyente libro *Modernidad y blanquitud* (2014), el filósofo marxista Bolívar Echeverría propone una nueva forma de entender cómo el capitalismo, las dinámicas de clase, la modernidad y las

percepciones racializadas han estado profundamente conectados entre sí. Para arrojar luz sobre esta relación, Echeverría utiliza la interpretación de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo, retomando un argumento racializado presente en el análisis de Weber, pero que ha sido pasado por alto. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2002), Weber sostiene que los orígenes del capitalismo están ligados a las transformaciones culturales y sociales que el protestantismo, en particular el calvinismo, introdujeron en el norte de Europa. Esta identidad religiosa transformó radicalmente el modo en que la gente percibía el trabajo y el tiempo, convirtiendo la labranza, la productividad racional y un estilo de vida ahorrativo en poderosos símbolos de una existencia recta y piadosa. Con el tiempo, la conducta frugal y la ferviente devoción al trabajo dieron lugar a nuevas formas de entender las relaciones sociales y económicas. A través de múltiples generaciones, esto generó una naturaleza social que buscaba compulsivamente ampliar los recursos financieros individuales a toda costa, primero como signo del llamado de Dios —casi como una forma de comunicación directa con el mundo divino— y más tarde como parte integral de la racionalidad del sujeto capitalista moderno.

El “espíritu del capitalismo” consiste en la demanda o petición que hace la vida práctica moderna, basada en la organización capitalista de la producción de la riqueza social, de un modo especial de comportamiento humano y de un tipo especial de humanidad, capaz de adaptarse a las exigencias de mejorar cada vez más el funcionamiento de la vida capitalista. (Weber, 2002 [1930], p. 38)

De una manera simplificada, esta es la forma en que Weber traza los orígenes históricos del capitalismo. Echeverría retoma este análisis, pero hace una relectura señalando que el mismo Weber insinuó una conexión entre el capitalismo y la identidad racializada de aquellos sujetos del norte de Europa que produjeron el sistema.

En la nota preliminar a su *Sociología de la religión*, Weber sugiere que la capacidad de corresponder a la exigencia ética de la modernidad capitalista, la capacidad de asumir la práctica ética del protestantismo puritano, puede haber tenido un fundamento étnico y estar relacionada con ciertas características raciales. (Echeverría, 2019, p. 39)

Es esta pista la que lleva a Echeverría a proponer una nueva comprensión sobre los orígenes y la condición del capitalismo. Las comunidades que crearon este sistema económico se percibían a sí mismas como constitutivas del sistema. En otras palabras, el capitalismo no podría prosperar y expandirse genuinamente sin los cuerpos que lo crearon; la existencia del sistema dependía de los sujetos que le dieron forma y viceversa. Al mismo tiempo, estos sujetos se veían étnicamente diferentes al resto de Europa, dando nacimiento a una forma de proto-blancura étnica. Con el tiempo —particularmente con la expansión del capitalismo dentro y fuera de las fronteras europeas— el fuerte componente étnico / racial de la relación —el esquema epidérmico blanco— se sublimó en un espíritu, el espíritu de la blanquitud. Esta seguía manteniendo una sobredeterminación en sus orígenes etnoraciales, pero su nueva condición no fenotípica abrió la posibilidad de que aquellos sujetos que no obstante carecieran de un esquema epidérmico blanco pudieran adquirirlo a través de prácticas capitalistas modernas. Es este proceso el que transformó la dependencia excesiva del esquema epidérmico blanco en una condición cultural y social alcanzable. “Podemos referirnos a la ‘blanquitud’ como el aspecto visible de la identidad ética capitalista en la medida en que está sobredeterminada por la blancura racial, una blancura racial que se relativiza a sí misma cuando ejerce esa sobredeterminación” (Echeverría, 2019, p. 42).

De las anteriores ideas se desprende que la blancura y la blanquitud no son lo mismo. La primera es una serie de elementos fenotípicos asociado con un universo de condiciones benignas y deseables, es una condición de origen étnico. La idea de la blancura

de Echeverría se asemeja al concepto del esquema epidérmico de Fanon, en tanto que las características superficiales externas de los individuos son vistas como a) evidencia de una supuesta afinidad biológica y b) como el origen mismo de características de corte moral y cognitivo. Para Echeverría, la blancura es tanto una supuesta magnificencia corporal como una condición favorable del ser. Por otro lado, la idea de blanquitud hace referencia a la forma en que la blancura se sublima, creando un espíritu accesible a cualquier sujeto que decida aceptar la presunta condición civilizatoria de la blancura. De esta forma, la blanquitud se convierte en una identidad social obtenible que permite a los sujetos no blancos reclamar una existencia capitalista moderna. La blanquitud se expresa en las prácticas, posturas, disposiciones y visiones del mundo que los sujetos interiorizan y manifiestan en la vida cotidiana. La blanquitud moldea rutinas, perspectivas, subjetividades y afectos.

La blanquitud sigue la misma postura presente en el capitalismo, en el cual todo mundo es bienvenido mientras se acepten las premisas del sistema. Por ello, la sublimación del esquema epidérmico blanco genera un grado de apertura. No obstante, esta supuesta democracia, la blanquitud opera como

[...] un racismo identitario, promotor de la blanquitud civilizatoria, que no de la blancura étnica —es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionalmente) un buen número de rasgos raciales y “culturales” alien, “ajenos” o “extranjeros”—, es constitutivo del tipo de ser humano moderno-capitalista. Sin embargo, por más “abierto” que sea, este racismo identitario-civilizatorio no deja de ser un racismo, y puede fácilmente, en situaciones de excepción, readoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento. (Echeverría, 2019, p. 42)

El racismo intrínseco de la blanquitud no opera necesariamente a través del esquema epidérmico, sino más bien a través de actitudes, apariencias y visiones del mundo. Aquellos que demuestran en su vida diaria que han aceptado los fundamentos de la blanquitud

adquieren un cierto grado de aceptación. Es relevante tomar el caso de las pinturas de castas del periodo colonial tardío en la Nueva España para dar un ejemplo preciso (Katzew, 2005). Estas pinturas son conjuntos de cuadros que representan diversas familias nucleares. Además de las parejas y su descendencia, los cuadros incluyen elementos descriptores, así como la categoría racial de cada uno de los sujetos incluidos en la obra, quienes normalmente son de diverso origen racializado. Los cuadros intentan sistematizar a los múltiples grupos racializados existentes en el momento (Goldberg, 2009). Estas imágenes dan cuenta de un modelo con cierto grado de fluidez en donde formas de protoblancura se ubicaban en lo más alto de la jerarquía (como son las categorías, español, castizo o criollo), al mismo tiempo que a menor blancura y blanquitud crece la deficiencia moral, la falta de recursos materiales y la distinción social de las familias e individuos. Por ejemplo, a menor blancura más animalesco o cómico es el nombre que adquiere la descendencia (como son el caso de las categorías “Saltapatras” o “Tente en el aire”). Resulta interesante notar que todas las combinaciones raciales son más o menos mezclables entre sí; aunque a menor blancura mayores son los recursos necesarios para volver a los sujetos mezclables. Solo hay una categoría que no aparece mezclable, la de “indios remisos”. Estos últimos representaban a los indígenas, principalmente nómadas, del norte del reino de la Nueva España, quienes hasta el momento no habían podido ser sometidos por las autoridades virreinales. Claramente, los indios remisos rechazaban los presupuestos tanto políticos, económicos, sociales o religiosos de la supremacía europea. Tal rechazo los volvía sujetos irreconciliables. El surgimiento del Estado nación no modificó la relación, si algo ha caracterizado la forma en que el moderno estado se ha comportado con estos mismos grupos es precisamente su deseo explícito o implícito de aniquilación (Lerma Rodríguez, 2014; Moreno, 2015).

Retomando a Echeverría, el autor indica que el racismo intrínseco de la blancura suele atenuarse vía una supuesta condición civilizadora. Sin embargo,

[...] el racismo étnico de la blancura, aparentemente superado por y en el racismo civilizatorio o ético de la blanquitud, se encuentra siempre listo a retomar su protagonismo tendencialmente discriminador y eliminador del otro, siempre dispuesto a reavivar su programa genocida. Los mass media no se cansan de recordar, de manera solapadamente amenazante, el hecho de que la blancura acecha por debajo de la blanquitud. (Echeverría, 2019, p. 44)

Echeverría da cuenta de la veracidad de su argumento analizando el caso de la Alemania Nazi (2014). Sin embargo, América Latina, entre otras regiones, ofrece una gran variedad de casos históricos para entender cómo es que la blancura y la blanquitud operan en casos menos extremos. Particularmente, el análisis de las elites latinoamericanas ofrece una abundante cantidad de material empírico para repensar la manera en que las dinámicas raciales y el capitalismo operan en conjunto, formando una economía política racializada.

Capitalismo racial y blancura

Mi trabajo sobre la historia del golf en México ofrece importantes pistas para pensar en los vínculos entre las anteriores ideas (2024). El golf fue un deporte que llegó a este país de la mano de acaudalados inmigrantes ingleses a finales del siglo XIX. Para la primera década del siglo XX, ya era posible hacer un mapa de dónde eran los enclaves económicos más importantes en este país a través de la existencia de clubes de golf (Cerón-Anaya, 2010). Por ejemplo, los campos de golf iban de la mano de fructíferos campos petrolíferos, minas o campos algodoneiros ligados al capital angloamericano. La recepción de bienvenida del primer secretario de Estado

del Gobierno norteamericano que visitó México tuvo lugar en el Mexico City Country Club, hecho que denotaba la gran distinción del sitio y el papel que el deporte jugaba en él. La Revolución Mexicana (1910-1921) trastocó la relación momentáneamente. Para la década de los treinta, el vínculo estaba en pie nuevamente. En estos primeros años, los clubes de golf eran sitios sumamente exclusivos que acogían a la más distinguida clientela de inmigrantes ingleses y estadounidenses, en tanto que solo un puñado de mexicanos de la más alta sociedad eran bienvenidos en estos clubes. Cuando se rastrea la iconografía que usaban la Mexico Golf Association —que no Mexican Golf Association, porque el número de socios locales era una ínfima minoría— para promover eventos deportivos o sociales, es posible notar una clara distinción entre el mundo blanco, moderno y capitalista del golf frente al premoderno, no-blanco y no-capitalista del entorno local. Por ejemplo, el papel membretado de la asociación incluía una ilustración en donde nociones de modernidad, control y movilidad se vinculaban a blancos jugadores de golf, los cuales aparecían dominando escenarios naturales. En oposición, los trabajadores, reconocibles por su vestimenta indígena, eran asociados con nociones de docilidad, pasividad, obediencia, además de carencia de cualquier cualidad moderna. En diversas imágenes, los jugadores siempre están en primer plano, en tanto que los trabajadores aparecen en segundo plano, en el mismo sitio que la naturaleza, como los magueyes y los burros. Siguiendo narrativas coloniales, los sujetos no blancos pertenecían a un plano premoderno, inmóvil, estático, condenados por su carencia de blancura. Los posters que promovían importantes torneos mantenían la misma lógica, había una distinción considerable entre los modernos, pulcros, rectos y blancos jugadores y los arcaicos, desaliñados, infantiles y no-blancos trabajadores nativos (Cerón-Anaya, 2024).

La Segunda Guerra Mundial transformó la relación de enclave colonial de los campos de golf. La guerra hizo que un número importante de empresas anglosajonas dejaran el país lo que menguó

considerablemente el número de socios de los clubes. En ese momento, la burguesía mexicana corrió a habitar estos espacios. Vale la pena preguntarse ¿por qué un número importante de miembros de las clases medias altas y altas decidieron abrazar con entusiasmo un deporte que unos cuantos años atrás los había excluido abiertamente? Parte de la respuesta tiene que ver con la forma en que este deporte se había construido como un espacio moderno, capitalista y blanco. La blanquitud estaba presente en la manera en que la arquitectura de los espacios internos emulaban las casas aristocráticas inglesas, en el pasto mismo y la forma en que materializaba una de las nociones angloamericanas por excelencia de lo que significaba la distinción social, en la búsqueda por transformar radicalmente el ecosistema local para recrear copia “fidedignas” de la campiña inglesa, así como en la constante narrativa en las historias institucionales por enfatizar la condición moderna de los clubes, en oposición del entorno premoderno, y, por extensión, no blanco que los rodeaba. Con estos ejemplos no busco reducir el tema de la blancura y la blanquitud a un asunto de simple orden estético. Por el contrario, estos temas tienen que ver con acceso a recursos, oportunidades, ascenso social y todo el universo de condiciones favorables que van de la mano de tales posibilidades.

Durante el trabajo etnográfico de esta investigación encontré un número importante de *caddies* —los trabajadores que ayudan a los golfistas durante el juego, cargando palos, asesorando sobre estrategia, encontrando pelotas perdidas, entre otras actividades— que poseían un gran nivel de juego, lo que en otros países les podría permitir volverse jugadores profesionales. Sin embargo, salvo contadas excepciones, los *caddies* rara vez intentaban buscar el camino del profesionalismo; el cual ofrece algunos de los contratos monetarios más altos dentro del mundo de los deportes profesionales (Cerón-Anaya, 2024). Ante la pregunta de por qué los *caddies* no buscaban volverse jugadores profesionales, la mayoría de los golfistas entrevistados solía ofrecer una respuesta un tanto ambigua, en la cual la culpa era compartida entre las autoridades deportivas y

clubes por ofrecer limitadas oportunidades, como por los mismos *caddies* por carecer de ambición o nivel educativo suficiente para triunfar en este deporte. Sin embargo, en una ocasión la respuesta que encontré fue más directa y compleja.

La entrevista sucedió en un café ubicado en un barrio de clase alta al norte de la ciudad de México. El entrevistado era Juan, un hombre de casi cuarenta años que trabajaba para una consultora estadounidense y quien solía jugar frecuentemente al golf con sus clientes. Como en casi todas las demás entrevistas, le pregunté a Juan por qué, dado el gran número de *caddies* que había en México, solo un puñado se habían convertido en jugadores profesionales. Mientras la grabadora registraba nuestra conversación, Juan sostuvo el argumento habitual que los *caddies* carecían de ambición y que el apoyo de los clubes era limitado. Después de terminar con las preguntas planeadas, paré la grabación, pero continué la conversación, sabiendo que algunos entrevistados se sentían más cómodos hablando sin la grabadora de por medio.² Al cabo de unos diez minutos, Juan volteó a sus espaldas para ver quién estaba sentado cerca de nosotros, bajó la voz y dijo:

Antes me preguntaste por qué los clubes y la federación no apoyaban a los *caddies* para volverse profesionales]. *Off the record*, te diré lo que pienso. Creo que la mayoría de los golfistas no apoyan a los *caddies*, aunque algunos sean jugadores muy buenos, porque los *caddies* se parecen a sus empleados domésticos. Los *caddies* les recuerdan a los golfistas a sus criadas y a sus chóferes.

Tras el comentario, Juan comenzó a dar ejemplos concretos de la manera en que la federación y los clubes habían saboteado diversos intentos para apoyar el desarrollo de los *caddies* rumbo al mudo del profesionalismo. Este entrevistado fue el único que expresó abiertamente un argumento basado en una noción de capitalismo

² Para una discusión metodológica sobre el tema ver el capítulo 8 de El privilegio en juego, “Apéndice Metodológico” (Cerón-Anaya, 2024).

racial, en donde la clase social (trabajo doméstico y chofer) y la apariencia física (semejanza entre choferes, servidumbre y *caddies*) se entrecruzaban para entender la marginalización de los *caddies*. Ningún otro jugador reconoció (por lo menos al hablar conmigo) que las oportunidades económicas de los *caddies* estuvieran condicionadas también por dinámicas racializadas. Juan realizó sus estudios universitarios en Estados Unidos y vivió algunos años en este país antes de regresar a México, situación que pudo haber influenciado su manera de entender el capitalismo racial mexicano. Este ejemplo podría pensarse como un caso aislado que no refleja la realidad mexicana. Sin embargo, en años recientes ha crecido el número de investigaciones que muestra la estrecha relación que el capitalismo racial, la blancura y las capas altas mantienen entre sí en América Latina (Cerón-Anaya, 2023c).

Sobre Colombia, el trabajo de Ariza Aguilar da cuenta de la manera en que las élites políticas hicieron a un lado al único presidente colombiano que no solo no poseía un esquema epidérmico blanco, sino que también carecía de elementos que lo acercaran a la blanquitud (2023). En la misma línea, el trabajo de López Rodríguez muestra cómo es que las elites bogotanas del siglo XIX construyeron una legitimidad política para gobernar al país sobre su supuesta blancura y blanquitud, excluyendo a todos aquellos grupos políticos regionales que aparentemente carecían de este recurso (2019). En la actualidad colombiana, el trabajo de Vivieron Vigoya muestra la dificultad que enfrentan los sujetos negros de clases medias y medias altas por integrarse a procesos de distinción y movilidad social. Su carencia de blancura les demanda un proceso constante por demostrar su blanquitud vía prácticas de consumo y disociación de la cultura “negra” (2015, 2022). En una misma línea, aunque en diferente contexto nacional, el trabajo de Maia muestra cómo personas negras de clase media alta en Salvador de Bahía, Brasil, enfrentan una vigilancia particularmente meticulosa sobre sus comportamientos y actitudes. La carencia de blancura de estos

individuos les restringe significativamente la posibilidad de ascenso y aceptación social entre las elites bahianas (2019).

Por su parte, la investigación de Ramos-Zayas sobre Río de Janeiro, Brasil, y San Juan, Puerto Rico, igualmente ilustra cómo es que la blancura y la blanquitud operan como formas de espiritualidad que son implícitamente utilizadas para establecer los límites de los estratos de clase media alta y alta en estos dos lugares (Ramos-Zayas, 2023). Para el caso chileno, el trabajo de Rodríguez y Archer muestra la forma en que la blancura, la clase y el género se entremezclan en las universidades de élite en Santiago (2022). Esta investigación ilustra cómo las mujeres de clase alta son las encargadas de vigilar y mantener las rígidas barreras racializadas al interior de la elite, excluyendo a los contados casos de mujeres en condición de ascenso social que no poseen la blancura necesaria para pertenecer al grupo (sobre la relación entre blancura y género ver Krozer y Gómez, 2023; Mattos y Accioly, 2023; Viveros Vigoya, 2013; Blizzard, 2023; Pinho, 2009).

A pesar de los diversos contextos nacionales y momentos históricos, todos estos trabajos mantienen un hilo común en donde dinámicas de blanquitud y nociones de blancura están íntimamente ligadas con procesos de modernidad y reproducción de capital. En este contexto, el comentario de Juan sobre las razones que limitan las posibilidades de ascenso social de los *caddies* no parece un hecho aislado, sino una constatación de cómo es que las clases altas latinoamericanas reproducen su posición privilegiada sobre la base de relaciones materiales de clase, así como de nociones racializadas en donde la blancura y blanquitud ocupan un lugar fundamental.

Conclusión

El presente capítulo ha mostrado evidencia para sostener que el capitalismo ha operado desde un inicio como un proyecto simultáneamente económico y racial. El vínculo entre estos dos procesos

no tiene una naturaleza conspirativa, sino que emana de la necesidad imperiosa por buscar recursos y bienes apropiables además de mano de obra explotable bajo supuestos patrones civilizatorios, morales o benignos. La noción de capitalismo racial no presupone la existencia de la raza como un concepto científico o inmutable. Por el contrario, el elemento racial del modelo opera como un conjunto de relaciones cambiantes con relación a patrones históricos y geográficos determinados. La perspectiva de capitalismo racial ha generado extraordinarios análisis sobre la condición de desechabilidad que ha tenido la negritud en el mundo moderno. Sin negar la gran valía de estos trabajos, el análisis de las elites en cualquier esfera social precisa de situar a la blancura y la blanquitud como ejes centrales en la organización de las comunidades privilegiadas.

En narrativas populares, las discusiones sobre la blancura o la blanquitud tienden a entenderse como asuntos de un mero carácter estético individual. Sin duda, estos temas están vinculados a nociones sobre belleza, pero el tema no se limita a esta esfera y mucho menos tiene un carácter simplemente individual. Tomando un punto de partida genuinamente relacional, la blancura y la blanquitud son dinámicas que han estado vinculados con la expansión del capitalismo como un proyecto global; de ahí las semejanzas que aparecen en diversos contextos latinoamericanos. Por ello, estos temas no se pueden reducir a discusiones banales sobre quién es supuestamente bello y quién no lo es. La blancura o la blanquitud son asuntos que tiene que ver con percepciones sobre importancia, valía, distinción, protección y resguardo. Es en esta medida que estos temas están ligados a discusiones más amplias sobre derechos, autonomía y recursos. Esta es la importancia de introducir la dimensión racial a la economía política y de analizar el papel que la blancura y la blanquitud juegan en la composición de las elites. No podemos perder de vista que, en su forma más básica, la blancura y sus componentes ideológicos, son abstracciones discursivas sobre quién debe de vivir y quién no.

Bibliografía

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

Amigo Dürre, Ricardo. (2023). Branquidades chilenas: elementos para um debate. *Tabula Rasa* (45), 91-115.

Arendt, Hannah. (1944). Race-Thinking Before Racism. *The Review of Politics*, 6 (1), 36-73.

Ariza Aguilar, Ada Margarita. (2023). Juan José Nieto Gil, Artistic Practices and the Genealogy of Coloniality in Colombia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 345-357. doi: 10.1080/17442222.2022.2144198

Blizzard, Mónica García. (2023). Whiteness Wars in Las niñas bien. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 256-268. doi: 10.1080/17442222.2021.1944483

Bonhomme, Macarena. (2023). “We’re A Bit Browner But We Still Belong To The White Race”: Making Whiteness In The Context Of South-South Migration In Chile. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 227-243. doi: 10.1080/17442222.2022.2099170

Bull, Benedicte, y Francisco Robles Rivera. (2020). El COVID-19, las élites y el futuro de la economía política de la reducción de la desigualdad en América Latina. *Revista CEPAL*, 132 (diciembre), 79-94.

Burchardt, Hans-Jürgen, Kristina Dietz, y Hannes Warnecke-Berger. (2021). Dependency, Rent, And The Failure Of Neo-Extractivism. *Dependent Capitalisms In Contemporary Latin America and Europe*, 207-229.

Burden-Stelly, Charisse. (2020). Modern US Racial Capitalism: Some Theoretical Insights. *Monthly Review*, 72 (3), 8-20.

Cerón-Anaya, Hugo. (2010). Golf, habitus y elites: la historia del golf en México (1900-1980). *Esport e Sociedade*, 5 (15), 1-27.

Cerón-Anaya, Hugo. (2019). *Privilege at Play: Class, Race, Gender, and Golf in Mexico*. New York: Oxford University Press.

Cerón-Anaya, Hugo. (2023a). How does it Feel to be a Solution?: The Relationship Between Wealth and Whiteness in Latin America. En Hans J. Burchardt e Irene Lungo (eds.), *Wealth, Development, and Social Inequalities in Latin America* (pp. 191-211). New York: Routledge.

Cerón-Anaya, Hugo. (2023b). Color de piel humilde, color de piel privilegiado elites y blancura en América Latina. *Nueva Sociedad*, (303), 50-63.

Cerón-Anaya, Hugo. (2023c). Wealth and Whiteness in Latin America. *Economic Sociology. Perspectives and Conversations*, 25 (1), 28-35.

Cerón-Anaya, Hugo. (2024). *El privilegio en juego. Clase, raza, género y golf en México*. Buenos Aires: CALAS / CLACSO.

Cerón-Anaya, Hugo; Patricia de Santana Pinho, y Ana Ramos-Zayas. (2023). A conceptual roadmap for the study of whiteness in Latin America. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 177-199.

Dawson, Michael; Ruth Wilson Gilmore; Brian Jordan Jefferson, y Jodi Melamed. (2022). Racial Capitalism Now: A Conversation with Michael Dawson and Ruth Wilson Gilmore. En Brian Jordan Jefferson, Susan Koshy, Lisa Marie Cacho y Jodi A. Byrd (eds.), *Colonial Racial Capitalism* (pp. 311-332). Durham: Duke University Press.

Da Silva, José Fernando Siqueira. (2021). América Latina: capital e devastação social. *Revista Katálisis*, 24, 7-19.

De Santana Pinho, Patricia. (2009). White But Not Quite: Tones and Overtones of Whiteness in Brazil. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, 13 (2), 39-56.

Dicenta, Mara. (2023). White Animals: Racializing Sheep and Beavers in the Argentinian Tierra del Fuego. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 308-329.

Echeverría, Bolívar. (2014). *Modernidad y blanquitud*. Mexico D. F.: Ediciones Era.

Fanon, Frantz. (2008). *Black Skin, White Masks*. [Traducido por Richard Philcox]. New York: Grove Press.

Gayles, Prisca, y Marianela Muñoz-Muñoz. (2023). Unveiling Latin American White Multiculturalism: Black Women's Politics in Argentina and Costa Rica. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 200-216. doi: 10.1080/17442222.2022.2058443

Geler, Lea, y María de Lourdes Ghidoli. (2019). Falucho, paradojas de un héroe negro en una nación blanca: raza, clase y género en Argentina (1875-1930). *Avances del CESOR*, 16 (20), 1-27.

Goldberg, David Theo. (2009). *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Nueva York: John Wiley & Sons.

Goldberg, Theo. (2008). *The Racial State*. New York: Wiley.

Harvey, David. (2018). *The Limits to Capital*. London: Verso.

Harvey, David (2020a). *The Anti-Capitalist Chronicles*. London: Pluto Press London.

Harvey, David (2020b). Universal Alienation. En *How Capitalism Forms Our Lives*, (pp. 33-46). Abingdon / New York: Routledge.

Heemskerk, Eelke M., y Frank W. Takes. (2016). The Corporate Elite Community Structure of Global Capitalism. *New Political Economy*, 21 (1), 90-118. doi: 10.1080/13563467.2015.1041483

Jenkins, Destin, y Justin Leroy. (2021). Introduction: The Old History of Capitalism. En Destin Jenkins y Justin Leroy (eds.), *Histories of Racial Capitalism* (pp. 1-26). New York: Columbia University Press.

Jodi, Melamed. (2015). Racial Capitalism. *Critical Ethnic Studies*, 1 (1), pp. 76-85. doi: 10.5749/jcritethnstud.1.1.0076

Katzew, Ilona. (2005). *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven: Yale University Press.

Kelley, Robin D. G. (2017). What did Cedric Robinson Mean By Racial Capitalism? *Boston Review*, 12.

Koch, Max, y Hubert Buch-Hansen. (2021). In Search of a Political Economy of the Postgrowth Era. *Globalizations*, 18 (7), 1219-1229. doi: 10.1080/14747731.2020.1807837

Krozer, Alice, y Andrea Gómez. (2023). Not in the Eye of the Beholder: Racialization, Whiteness, and Beauty Standards in Mexico. *Latin American Research Review*, 58 (2), 422-439.

Lancaster, Roger N. (1991). Skin Color, Race, and Racism in Nicaragua. *Ethnology*, 30 (4), 339-353.

Lerma Rodríguez, Enriqueta. (2014). Notas para el análisis de la resistencia yaqui en contra del Acueducto Independencia. *Sociológica (México)*, 29 (82), 255-271.

López Rodríguez, Mercedes. (2019). *Blancura y otras ficciones raciales en los Andes colombianos del siglo XIX*. Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.

Loveman, Mara. (2014). *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America*. New York: Oxford University Press.

Maia, Suzana Moura. (2019). Espaços de branquitude: segregação racial entre as classes médias em Salvador, Bahia. *Seculo XXI*, 9 (1), 253-282.

Marini, Daniela Ayelén. (2023). White Spatial Politics in Mainstream Agroecology Activism in Argentina. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 282-295. doi: 10.1080/17442222.2022.2099168

Martínez Novo, Carmen. (2018). Ventriloquism, Racism and the Politics of Decoloniality in Ecuador. *Cultural Studies*, 32 (3), 389-413.

Marx, Karl. (1986). *Karl Marx: a Reader*. [Edited by Jon Elster]. London: Cambridge University Press.

Mattos, Geísa, y Izabel Accioly. (2023). “Tornar-se negra, tornar-se branca” e os riscos do “antirracismo de fachada” no Brasil contemporâneo. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 244-255. doi: 10.1080/17442222.2021.2015950

Mbembe, Achille. (2019). *Necropolitics. Theory in Forms*. [Translated by Steve Corcoran]. Durham: Duke University Press.

Mierzwa, Zbigniew. (2021). Camera Obscura or the Way Things Appear: Some Remarks About Marx’s Economic Writings. *Review of Business and Economics Studies*, 9 (2), 63-76. doi: 10.26794/2308-944x-2021-9-2-63-73

Moreno, José Luis. (2015). La lucha por el agua de los yaquis. *Diario de Campo*, 2 (8), 13-19.

Nader, Laura. (1972). Up The Anthropologist: Perspectives Gained From Studying Up. En Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, (pp. 284-311). New York: Vintage Books.

Nutini, Hugo G. (2004). *The Mexican Aristocracy: An Expressive Ethnography, 1910-2000*. Austin: University of Texas Press.

Omi, Michael, y Howard Winant. (2014). *Racial Formation In The United States*. New York: Routledge.

Pinzón Alvarado, Santiago. (2023). Bárbaros de portas para dentro: uma etnografia sobre o selvagem em um colégio tradicional das classes altas bogotanas. *Tabula Rasa*, (45):165-190.

Ralph, Michael, y Maya Singhal. (2019). Racial capitalism. *Theory and Society*, 48 (6), 851-881. doi: 10.1007/s11186-019-09367-z

Ramos-Zayas, Ana Y. (2023). *Crianza de imperios: clase, blanquitud y la economía moral del privilegio en América Latina*. Buenos Aires / Guadalajara: CLACSO / CALAS.

Rebollo Gil, Guillermo. (2023). Privileged Whites and White Privilege in Puerto Rico. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 296-307. doi: 10.1080/17442222.2022.2097821

Rick, Oliver James Collard, y Longxi Li. (2023). Tennis Culture and the Booming Urban Middle Class. En Oliver Rick y Longxi Li (eds.), *Global Sports and Contemporary China: Sport Policy, International Relations and New Class Identities in the People's Republic* (pp. 179-204). Cham: Springer International Publishing.

Robinson, Cedric J. (2000). *Black Marxism: The Making Of The Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Rodríguez, Paulina, Y Louise Archer. (2022). Reproducing Privilege Through Whiteness And Beauty: An Intersectional

Analysis Of Elite Chilean University Students' Practices. *British Journal of Sociology of Education*, 43 (5), 804-822. doi: 10.1080/01425692.2022.2060186

Roncador, Sonia. (2023). White Criadas and the "Servant Crisis" in Pre-Abolition Rio de Janeiro. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 330-344. doi: 10.1080/17442222.2022.2104067

Salas-Porras, Alejandra, y Martí Medina-Hernández. (2023). Transnationalization of the Mexican Corporate Elite: Looking Beyond Cross-Border Corporate Networks. *Review of International Political Economy*, 30 (1), 43-69.

Salas Porras, Alejandra. (2021). Transnational State Elites and the Neoliberal Project in Mexico. *New Global Studies*, 15 (1), 23-46.

Saldívar, Emiko. (2014). "It's Not Race, it's Culture": Untangling Racial Politics in Mexico. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 9 (1), 89-108.

Sklair, Jessica. (2021). *Brazilian Elites and Their Philanthropy: Wealth at the Service of Development*. Reino Unido: Routledge.

Sovik, Liv Rebecca. (2009). *Aqui ninguém é branco*. Brasil: Aeroplano Editora E Consultoria.

Speakman, Maile. (2023). Little Wynwood: Whiteness, Tourism, and Gentrification in Havana's San Isidro Neighborhood. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18 (2), 358-368. doi: 10.1080/0907676X.2022.2045884

Stonich, Susan C. (2021). *I am Destroying the Land!: The Political Ecology of Poverty and Environmental Destruction in Honduras*. New York: Routledge.

Torres, Pedro Henrique Campello; Daniele Tubino Pante Souza; Vanessa Lucena Empinotti, y Pedro Roberto Jacobi. (2021). Green

gentrification and contemporary capitalist production of space: notes from Brazil. *Cahiers des Amériques latines*, 97. [En línea].

Viveros Vigoya, Mara. (2013). Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia. *Maguaré*, 27 (1), 71-104.

Viveros Vigoya, Mara. (2015). Social Mobility, Whiteness, and Whitening in Colombia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20 (3), 496-512.

Viveros Vigoya, Mara. (2022). *El oxímoron de las clases medias negras: Movilidad social e interseccionalidad en Colombia*. Guadalajara / México: CALAS / CLACSO Universidad de Bielefeld y Universidad de Guadalajara.

Walzer, Michael. (2020). A Note on Racial Capitalism. *Dissent*.

Weber, Max. (2002). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. [3rd Roxbury ed.]. Los Angeles: Roxbury Pub. Co.

