



Branquitudes/Blanquitudes **Diálogos latinoamericanos sobre** **convivialidad y desigualdad**

Mário Augusto Medeiros da Silva, Patricia de Santana Pinho,
Roosbelinda Cárdenas y Hugo Ceron-Anaya (eds.)

Branquitudes/Blanquitudes

Diálogos latinoamericanos sobre convivencia
y desigualdad



Con el apoyo de:



**Federal Ministry
of Research, Technology
and Space**

El proyecto en el que se basa esta publicación fue financiado por el Ministerio Federal Alemán de Investigación, Tecnología y Espacio con el código de financiación 01UK2023B. La responsabilidad del contenido de esta publicación es de los editores de la misma.

Branquitudes/Blanquitudes: diálogos latinoamericanos sobre
convivialidad y desigualdad / Patrícia Martins Marcos...
[et al.]; Coordinación general de Mário Augusto Medeiros
da Silva... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires: CLACSO; San Pablo: Mecila, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-308-140-0

1. Desigualdad. 2. Racismo. 3. Clases Sociales. I. Martins
Marcos, Patrícia
II. Medeiros da Silva, Mário Augusto, coord.
CDD 320.56

Corrección: Rosario Sofia

Diseño de interior y maquetado: Santiago Basso

Diseño de tapa: Ezequiel Cafaro

Imagen de tapa: Esteban Jiménez Guerra, "Retrato familiar" (2025).

Branquitudes/Blanquitudes

Diálogos latinoamericanos sobre
convivialidad y desigualdad

**Mário Augusto Medeiros da Silva,
Patricia de Santana Pinho,
Roosbelinda Cárdenas y Hugo Ceron-Anaya**
(Coordinadores)

BIBLIOTECA MECILA-CLACSO VOL. 6

Mecila:

 **CLACSO**



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Mecila:

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual

Editores de la serie

Gloria Chicote (UNLP)

Laura Flamand (COLMEX)

Gesine Müller (Uzk)

Ramiro Segura (UNLP)

Editor académico

Joaquim Toledo Jr.



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Branquitudes/Blanquitudes: Diálogos latinoamericanos sobre convivialidad y desigualdad (Buenos Aires: CLACSO / Mecila, octubre de 2025).

ISBN 978-631-308-140-0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Índice

Agradecimientos	9
Presentación	11
<i>Peter Wade</i>	
Introducción	13
<i>Mário Augusto M. da Silva, Patrícia de Santana Pinho, Roosbelinda Cárdenas y Hugo Ceron-Anaya</i>	
Blanquitud antes del concepto. Anacronismo y precedentes históricos a través del estudio de caso del colonialismo portugués	35
<i>Patrícia Martins Marcos</i>	
La presencia de los ausentes. La construcción de la crítica a la idea de <i>branquitude</i> en el pensamiento social brasileño (1945-2000).....	67
<i>Mário Augusto M. da Silva</i>	
<i>Branquitude</i> . Origen, definiciones y adjetivaciones del concepto en Brasil (2000-2025)	99
<i>Patrícia de Santana Pinho</i>	
(Re)lecturas de la blanquitud. Los “Whiteness Studies” y sus trayectorias críticas desde América Latina	131
<i>Verónica Cortés Sánchez</i>	
Blanquigrafías hemisféricas. Una propuesta metodológica.....	165
<i>Roosbelinda Cárdenas</i>	

Educación de las emociones (de los blancos ricos). Aprendizaje socioemocional y “liquidez psicológica” en Brasil	199
--	-----

Ana Y. Ramos-Zayas

Fachadas de la blanquitud. Una aproximación psicogeográfica al blanqueamiento por despojo	235
---	-----

Christian O. Grimaldo-Rodríguez

Blancura y blanquitud en México. Clase, racialización y género en un contexto mestizo.....	269
--	-----

Hugo Ceron-Anaya

Convivialidad, homosocialidad, blanquitud y blanquitud en las hermandades académicas de tradición alemana en Chile.....	305
---	-----

Ricardo Amigo Dürre

Sobre las autoras y los autores.....	331
--------------------------------------	-----

Agradecimientos

Este libro es producto del esfuerzo de muchas personas a quienes queremos agradecer.

En primer lugar, a nuestros financiadores, la Fundación Wenner Gren, quienes apoyaron el taller internacional que se sostuvo en Bogotá en junio del 2024 y al cual tuvimos la fortuna de poder hacer coincidir con el Congreso de LASA que se llevó a cabo en ese mismo lugar, antes del taller.

Los participantes alimentaron la idea original de la que nació este libro. Todos los autores y editores de este volumen participaron del taller, y además estuvieron allí presentes Ana Gutiérrez Garza (University of St Andrews, Scotland), Teresa Garzón (Cesmeca-Unicach, México), Santiago Pinzón Alvarado (Universidad de los Andes, Colombia), Sindy Holanda (doctoranda de la Universidade Federal do Ceará, Brazil), Fabio Macedo (doctorando de la Universidade Federal do Ceará, Brazil), Geisa Mattos (Universidade Federal do Ceará, Brazil) y Aidaluz Sánchez (Universidad Santo Tomás, Colombia). Estamos especialmente agradecidos con Mara Viveros Vigoya por todo su apoyo en la concepción del taller.

Contamos también con la participación de Peter Wade (University of Manchester, UK), Mónica Moreno (Cambridge University, UK), Emiko Saldívar (UCSB, USA) y Hettie Malcomson (University of Southampton, UK) como comentaristas y coparticipantes, quienes nos

ofrecieron sus generosas reflexiones sobre las vicisitudes de hacer trabajo comparativo y transnacional antirracista en América Latina.

Los compañeros del Instituto Pensar de la Javeriana no solo nos recibieron con una generosidad incomparable, sino que también participaron en el taller, haciendo grandes aportes desde sus respectivas experticias. En el Instituto Pensar queremos agradecer de manera muy especial a Julio Arias y a Daniel Rey por su incansable trabajo organizativo y el cariño con el que nos recibieron, así como a Oscar Hernández por abrirnos las puertas del instituto y a Stefania Ibáñez y Claudia Naranjo por todas las gestiones administrativas. Nuestros intérpretes Luis Eduardo Bustos Chamuceros y Larissa Ruiz Torga fueron piezas claves para facilitar el diálogo interlatinoamericano que con tanto ahínco buscamos fortalecer.

Tilmann Heil (Universidad de Colonia / Mecila) nos impulsó a presentar el proyecto del libro a la serie Mecila-CLACSO, y queremos agradecerle a él y a Joaquim Toledo Jr., editor de la serie, por todo el apoyo brindado durante el proceso, así como al artista Esteban Jiménez Guerra por el diseño de portada, que refleja de manera excepcional la idea de nuestro libro.

Sin duda los aciertos de este libro son gracias al esfuerzo de todas estas personas, colegas y compañeros de luchas. Los errores son todos nuestros.

Presentación

*Peter Wade*¹

Los latinoamericanistas han estado a la vanguardia de los estudios sobre la blanquitud, en tanto que las exploraciones de las formaciones raciales en que las ideologías y prácticas de “mezcla” desempeñan un papel estructurante han incluido con frecuencia un enfoque en el blanqueamiento. Si bien los estudios del blanqueamiento no son coextensivos con los estudios de la blanquitud, necesariamente abordan la idea de que la blanquitud ha sido y sigue siendo considerada valiosa: física, moral, estética y culturalmente. Esto es evidente al nivel individual de trayectorias y genealogías personales, y al nivel colectivo de barrios y regiones dentro de un país, o de naciones en el contexto global.

Este libro continúa esta tendencia de forma innovadora, forjando una perspectiva específicamente latinoamericana sobre la blanquitud, analizando su interrelación con la idea de convivencia y combinando la investigación lusófona e hispanófona para desafiar el predominio de la literatura anglosajona sobre la blanquitud. Algunos capítulos exploran el blanqueamiento de maneras novedosas y diversas; por ejemplo, analizando las políticas urbanas que vinculan la mejora con el blanqueamiento moral y estético, lo que conduce a la segregación racial; o rastreando la valoración de la blanquitud

¹ Universidad de Manchester.

como un hilo conductor que conecta el Brasil colonial, imperial y republicano, una preocupación que también ha sido una preocupación de larga data para los intelectuales negros; o mapear la co-constitución de jerarquías raciales y de clase, que impulsa estructuralmente el blanqueamiento. Otros capítulos profundizan en la blanquitud misma, el corolario menos examinado del blanqueamiento. Revelan brillantemente la rica diversidad de significados asociados a la blanquitud (branquitude, blanquidad), tanto históricamente como en la actualidad. Igualmente importante es un enfoque hemisférico relacional que evite las oposiciones excepcionalistas entre el norte y el sur. Los estudios basados en la sensibilización emocional exploran los mecanismos afectivos que fomentan el privilegio de la blanquitud, ya sea a través de pedagogías terapéuticas o de la convivialidad homosocial, y también instan a las personas blancas a revisar autorreflexivamente sus propias trayectorias y posicionamientos.

Este libro es de lectura obligatoria para todos los estudiantes y académicos que buscan comprender los panoramas cambiantes de la blanquitud y la racialización en América Latina y más allá.

Introducción

*Mário Augusto M. da Silva, Patrícia de Santana Pinho,
Roosbelinda Cárdenas y Hugo Ceron-Anaya*

Este libro nació de una reunión en Bogotá en junio de 2024, donde investigadores de Colombia, Brasil, México, Puerto Rico, Chile, Portugal y el Reino Unido se reunieron para discutir la blanquitud en América Latina. Nuestro encuentro, Taller sobre Blanquitud en América Latina: Diálogos Interdisciplinarios, Transregionales e Intergeracionales, fue motivado por el deseo de ampliar y profundizar los estudios sobre blanquitud en la región a partir de investigaciones producidas por expertos de América Latina o que se enfocan en la región. Entre nuestros objetivos más concretos estaban fortalecer las asociaciones y redes de investigación existentes, así como crear nuevas colaboraciones; identificar problemas y soluciones en los estudios sobre la blanquitud en América Latina; discutir los temas, teorías y métodos que han predominado en estos estudios, y crear un semillero de propuestas, con diferentes enfoques y escalas (por ejemplo, colaboraciones para escribir artículos, cursos, proyectos de investigación, etcétera) que ayuden a avanzar los estudios sobre la blanquitud en América Latina. Así, este libro es una de las semillas que, junto con varias otras, brotaron de este encuentro.

Además de generar debates muy productivos, el taller también reveló la necesidad de profundizar y consolidar los diálogos entre investigadores lusófonos e hispanohablantes. Nos dimos cuenta de

que las diferencias lingüísticas crean brechas en nuestros estudios, a pesar de las enormes similitudes históricas, culturales y sociales que legitiman la formación de un campo latinoamericano de investigaciones sobre blanquitud. Reflejando la lógica de la geopolítica del conocimiento donde impera el sur global (Mignolo, 2002), los investigadores latinoamericanos a menudo nos involucramos más con la producción académica en lengua inglesa, aparte de la producida en nuestros respectivos países, que con las publicaciones de nuestros vecinos latinoamericanos. Este libro pretende reducir las barreras idiomáticas para así profundizar un diálogo latinoamericano que amplíe y fortalezca el campo de estudios sobre la blanquitud en la región, y de esta forma multiplicar las vías de difusión del conocimiento desafiando la primacía del sur global. Para ello, hemos decidido publicar esta edición del libro enteramente en español, mientras que otra edición, de idéntico contenido, se publicará en portugués más adelante.

Delimitación del campo: retos y necesidades

Entre los desafíos ya conocidos por quienes estudian la blanquitud en los países latinoamericanos se encuentran: la dificultad de nombrar la blanquitud debido a su (supuesta) neutralidad y (discutible) invisibilidad e incluso el cuestionamiento de su propia existencia; el poder y la durabilidad de los discursos nacionales basados en el mestizaje / *mestiçagem*; el énfasis en los análisis sobre clase en detrimento de la raza (que es más común en algunos países, como México, que en otros, como Brasil); así como la noción, más hegemónica en algunos países que en otros, de que el concepto de blanquitud es una “importación” del sur global. Además, a pesar de las similitudes y de las historias coloniales, hasta cierto punto compartidas de los diferentes países de América Latina, la blanquitud también es heterogénea en sus prácticas. De ahí nuestra elección de utilizar el término

en plural: blanquitudes, que son analizadas en este libro desde sus múltiples contextos.

Si existen obstáculos para estudiar la blanquitud en los países latinoamericanos, estudiarla en la región, ya sea de forma comparativa o relacional, es aún más desafiante. Estos desafíos incluyen la diversidad interna de la zona, además de las diferencias dentro de cada país; las diferencias lingüísticas y políticas descritas anteriormente, y las variaciones en las manifestaciones del mestizaje, donde en algunos casos la alteridad se define como negra y en otros como indígena, aunque siempre manteniendo la blanquitud como elemento implícito y dominante de la mezcla. Al analizar la historia de las ideas, sus prácticas y experiencias, es importante considerar el contexto en el que se despliegan. Si asumimos que la blanquitud es una noción y una práctica heterogénea, la dificultad para hacer análisis comparativos radica primero en particularizar lo que ocurre en un contexto histórico regional determinado. Y, después, en comparar las experiencias, las políticas y las consecuencias del ejercicio de poder, la producción de jerarquías y las formas de subalternización. En este libro, más que optar por el método comparativo, nos inclinamos por un enfoque relacional, aunque algunos de los estudios aquí presentados sin duda podrían servir de base para futuras comparaciones.

A pesar de estos desafíos, estudiar las blanquitudes en América Latina resulta fundamental para comprender los procesos de producción y reproducción de las desigualdades. La pluralidad de blanquitudes en la región no borra sus muchos puntos en común, entre ellos la historia de colonización y las marcas de esclavitud indígena y africana; los procesos de independencia que muchas veces coexistieron con el mantenimiento de la esclavitud; la continuidad en la raza, clase y género de los representantes de las elites en el poder; las desigualdades sociales en el período republicano de cada país, transversales a los derechos civiles, sociales y políticos; la propia idea e idealización de una “América Latina”, como deseo de nuestras élites de rememorar un período clásico europeo (Bethel, 1985 y 1986); las

políticas migratorias destinadas a blanquear la región importando sujetos de Europa Occidental; la impronta de los diversos golpes de Estado que tanto afectaron a nuestras sociedades, en particular a los llamados “condenados de la tierra” (Fanon, 1961); y la condición de las élites latinoamericanas como socios minoritarios en las redes del capitalismo mundial. Los ajustes económicos en estas periferias del capitalismo (desde el neoliberalismo hasta la informalidad laboral) tornan la situación de los no blancos, divididos por género y clase, cada vez peor. Cuando hablamos de blanquitudes, hablamos de identificaciones, racializaciones, privilegios, jerarquías y ejercicios de poder, desplegándose en el tiempo y en el espacio social.

En términos generales, los estudios sobre raza y racismo en América Latina han investigado la experiencia de las poblaciones social y racialmente subordinadas mucho más que la de los grupos que se benefician de las jerarquías sociales y raciales. Hasta hace poco, se había prestado poca atención académica a la blanquitud dentro de las ciencias sociales latinoamericanas, a pesar de que los procesos de blanqueamiento, a través del mestizaje, o los estudios sobre la “blanquitud” han sido descritos en el Pensamiento Social Latinoamericano desde principios del siglo XX (Vasconcelos, 1929; Freyre, 1933; Guerreiro Ramos, 1955). Apenas desde principios de la década de 2000, los estudios sobre blanquitud en América Latina se han ido ampliando de manera consistente y sistemática. Una lista incompleta de estos estudios incluye Bento (2002), Piza (2000), Casaus (2000), Sovik (2009), Cardoso (2008), Viveros Vigoya (2013), Godreau (2015), Ceron-Anaya (2019), Ramos-Zayas (2020), Pinho (2009, 2021a y 2021b), así como los artículos reunidos en el dossier “Whiteness in Latin America: Perspectives on Racial Privilege in Everyday Life” en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* (Cerón-Anaya et al., 2023) y en el dossier titulado “Blanquitud y privilegios raciales: apuntes conceptuales” de la revista colombiana *Tábula Rasa* (Cortés y Restrepo, 2023).

Aunque existen múltiples enfoques en los análisis sobre la blanquitud en América Latina y la investigación sobre el tema es más

voluminosa en algunos países que en otros, en términos generales la literatura sobre el tema sigue siendo insuficiente para dar cuenta del poder de la blanquitud en la región. También es importante recalcar que los estudios sobre blanquitud en América Latina no son un simple derivado de los llamados *Whiteness Studies* en Estados Unidos. Por el contrario, este campo surgió de la necesidad de abordar y analizar las formas específicas de racismo y privilegio racial arraigadas en las experiencias cotidianas de las sociedades latinoamericanas, reconociendo al mismo tiempo que la blanquitud en nuestra región es parte de un proyecto global más amplio (Du Bois, 1925; Goldberg 2009).

América Latina es una de las regiones más desiguales del mundo. Aun así, las narrativas nacionales dominantes en la mayoría de nuestros países celebran nociones irreales de coexistencia armoniosa entre diferentes clases sociales y grupos raciales. En Brasil, por ejemplo, el mito de la democracia racial, que prevaleció durante muchas décadas como representación hegemónica de la nación, giraba en torno a la idea de que la intimidad entre los esclavizadores y los esclavizados supuestamente superaba los antagonismos sociales y producía un tipo especial de convivencia entre blancos, negros e indígenas. También en México y Colombia surgieron narrativas nacionales basadas en proyectos de *mestizaje* y que intentaban ocultar las desigualdades raciales y sociales bajo el manto de la convivencia. En los países del Cono Sur, imaginados como totalmente blancos, los discursos sobre la nación han girado más en torno a la idea de convivencia entre descendientes de europeos, ya que los negros y los indígenas supuestamente han desaparecido. Aunque se trata de sociedades diferentes, todas están atravesadas por el colonialismo y el capitalismo y tienen en común la persistencia de desigualdades sociales y económicas que se retroalimentan por procesos de discriminación interseccional (género, raza, clase).

Estas narrativas de una supuesta convivialidad nacional son constantemente disputadas por las memorias traumáticas de procesos sociales violentos y trágicos. Las sociedades con pasado esclavista

han creado discursos sobre la inexistencia del racismo, la desaparición y asimilación de la población negra e indígena, la práctica de la democracia racial y la supuesta convivencia armónica entre razas para negar los prejuicios raciales, las actitudes discriminatorias y el racismo estructural, aunque estas prácticas de poder sigan produciendo desigualdades vinculadas al género, la raza y la clase, y mantengan obstáculos a los derechos civiles, sociales y políticos. Sin embargo, al mismo tiempo que la clase dominante blanca ha buscado crear estas narrativas como un mecanismo de poder dedicado a preservar sus propios privilegios, los diferentes movimientos negros, indígenas y antirracistas las han confrontado continuamente con una agenda orientada a los derechos y emancipadora de las sociedades latinoamericanas. Esto ha ocurrido tanto a nivel local como en organizaciones solidarias transnacionales, evidenciando la permanencia y reproducción de las desigualdades estructurales, a pesar de la ilusión de convivialidad social. Es importante destacar que el estudio de las blanquitudes no es una curiosidad intelectual superficial, sino una cuestión profundamente política, en la que no solo están en juego elementos simbólicos, sino también realidades concretas, como la distribución de recursos, las condiciones de trabajo, la calidad de vida, así como el propio derecho a vivir.

Aportaciones del libro

Este libro hace cinco contribuciones principales a los estudios sobre blanquitudes en América Latina: 1) la producción de conocimiento desde la propia región; 2) la producción de dos tipos de genealogías (de la blanquitud misma, así como de los estudios sobre la blanquitud en la región); 3) la sistematización del campo, que incluye tanto la revisión de conceptos centrales como la producción de nuevos conceptos; 4) el avance del campo en nuevas direcciones; y, 5) el desarrollo del diálogo entre los estudios sobre blanquitudes y los estudios sobre la convivialidad y desigualdad en América Latina.

El esfuerzo por compilar un volumen que estudie las blanquitudes latinoamericanas desde la propia región es algo más que un gesto políticamente correcto o un intento de “llenar” lagunas geográficas en la literatura existente. Se trata más bien de una intervención deliberada en la política de producción de conocimiento. Este volumen, organizado por académicos latinoamericanos que viven tanto en América Latina como en Estados Unidos, propone que la propia América Latina —sus realidades y sus pensadores— ofrece nuevos marcos para pensar la raza, el racismo y el antirracismo. En este sentido, nos unimos a aquellos académicos que buscan revertir las tendencias que “posicionan al sur global como una zona de informantes locales y notas al pie” (Amar, 2024, p. 2), para colocar a estos llamados lugares periféricos en el centro de las preocupaciones globales. Los conceptos y análisis que surgen de estas realidades latinoamericanas tienen el potencial de generar modelos itinerantes que no se limitan a explicar América Latina. Por ejemplo, la noción de “blanquitud aspiracional” que propone Pinho puede arrojar luz sobre la política racial del reciente giro electoral hacia la extrema derecha en Europa y Estados Unidos, contribuyendo así a la creación de respuestas políticas capaces de hacer frente al fascismo y a la supremacía blanca en estas partes del mundo. En este sentido, al documentar y analizar fenómenos endémicos a Latinoamérica desde voces locales, estamos escribiendo no solo para nosotros mismos, sino para un público global.

La decisión de publicar este libro íntegramente en español y posteriormente en portugués forma parte del esfuerzo por promover, tanto en la región como a nivel mundial, una comprensión más profunda de las realidades y de la producción de conocimiento latinoamericanas. Si bien esto ciertamente presenta desafíos, estamos comprometidos con la tarea de fortalecer un diálogo transnacional e interdisciplinario de nuestra región. Nuestro objetivo es enfocarnos en la región entera sin perder de vista los contextos nacionales y locales; y entendiendo que las particularidades de estos contextos no son reflejo de diferencias esenciales sino producto de relaciones con

sus otros. Esperamos que este enfoque relacional y anclado en Latinoamérica sea capaz de interrumpir excepcionalismos nacionales, descentralizar la primacía de los Estados Unidos y hacer hincapié en las conexiones hemisféricas y mundiales.

En lo que respecta a la bibliografía en portugués, creemos que este libro es una contribución importante por su potencial comparativo. El campo de los estudios sobre la blanquitud en Brasil se ha ido consolidando en las últimas tres décadas con trabajos que se han centrado sobre todo en el contexto nacional y en las realidades brasileñas. Esto ha permitido el afianzamiento de un campo de investigación sólido que ha reposicionado los estudios académicos y el debate público sobre las relaciones étnico-raciales en el país. Además, el debate sobre la blanquitud ha ido más allá de la investigación académica y ha entrado también en la esfera pública, alcanzando discusiones en los medios de comunicación tradicionales como la televisión (con temas como la subrepresentación de los negros en noticieros, telenovelas, anuncios, etcétera); o incluso con los cambios sociales protagonizados por los movimientos negros a lo largo de la década de 1990 y principios de la década de 2000, que llevaron a un aumento del debate sobre acciones afirmativas en el servicio público en general, en el servicio diplomático en particular y en la enseñanza superior pública federal y estatal a partir de 2002. Los estudios sobre la blanquitud en Brasil reseñados en este libro siguen avanzando, en diálogo con las profundas transformaciones que ha experimentado el país desde comienzos del siglo XXI. La posibilidad de poner en diálogo las distintas realidades nacionales y verificar el potencial comparativo entre ellas es uno de los objetivos de esta publicación.

Investigar la historia de las ideas sobre la blanquitud, así como su circulación, es importante para este debate. Al titular el libro en plural (*Blanquitudes* / *Branquitudes*) y en las dos lenguas dominantes en nuestra región, destacamos que las ideas tienen historias y puntos de partida múltiples, con desarrollo en diversos procesos sociales y políticos. En el contexto brasileño, por ejemplo, *branquitude*, *branquidade*, *brancura* y *branqueamento* son conceptos con diversos

usos y significados que han organizado el debate intelectual y público, articulando fuerzas sociales progresistas que pretenden generar cambios sociales en las relaciones raciales prácticamente monolíticas de Brasil (Fernandes, 1964), así como fuerzas conservadoras, interesadas en mantener el *statu quo*, tanto en el debate académico como en la formulación de políticas estatales. Al investigar la genealogía y la circulación de las ideas, como señalan autores como Edward Said (1982) o Pierre Bourdieu (2002), verificar su tránsito implica tanto analizar la aclimatación de dichas ideas en los contextos en que se utilizan, como hacer un análisis de poder, verificando quién las utiliza, cómo y con qué finalidad.

El libro también contribuye a la sistematización y consolidación del campo a través de la revisión y aplicación de conceptos existentes y de la creación de nuevos conceptos necesarios para tratar las especificidades de las blanquitudes en la región. Entre los conceptos existentes explorados en el libro se encuentran blanquitud, blanquidad, blancura y blanqueamiento, en sus versiones en español y portugués, y se analizan sus convergencias y divergencias mutuas. Algunos autores priorizan el concepto de blanquidad sobre el de blanquitud, pero no hay consenso al respecto, lo que añade riqueza conceptual al libro. También hay conceptos que, aunque no necesariamente nuevos, se utilizan de forma innovadora y revelan tanto su utilidad como su subutilización en este campo. Algunos ejemplos son el uso que hace Cárdenas del concepto de blanquigrafía, el uso que hace Grimaldo de los conceptos de geografías morales y blanqueamiento por despojo, el uso que hace Amigo Durre del concepto de homosocialidad y el concepto de matriz epistémica utilizado por Cortés. Además, conceptos como interseccionalidad, colonialidad y decolonialidad también ocupan un lugar central en los capítulos. Entre los nuevos conceptos propuestos por los autores aquí reunidos se encuentran la racialización de la clase (Cerón-Anaya), la raza confesional (Marcos), la blanquitud colonial (Cárdenas), las fachadas blancas (Grimaldo), la vulnerabilidad blanca producida en conjunción con la liquidez psicológica de los sujetos blancos (Ramos-Zayas)

y la blanquitud extraordinaria (Pinho), que se destaca en relación a la blanquitud cotidiana.

El estudio de las blanquitudes pretende, en última instancia, comprender el funcionamiento del racismo y la reproducción de las desigualdades raciales. El racismo es una relación social de ejercicio de poder que permite la violación sistemática de los derechos de las poblaciones no blancas, especialmente negros e indígenas; la cual es confirmada por datos oficiales de homicidios y feminicidios desglosados por color de piel, la mortalidad violenta de jóvenes negros, la masacre de pueblos indígenas, negros y *quilombolas* en la lucha por sus tierras y el acceso desigual al derecho a la educación, a la salud, a la vivienda digna y a los sistemas de justicia (Telles, 2014). La hipótesis planteada por Sergio Costa sobre la idea de convivialidad y figuración también es útil para pensar las negociaciones del conflicto del racismo en la actualidad (Costa, 2022, p. 56). Costa apunta a la posibilidad de analizar, de acuerdo con las proposiciones sociológicas de Norbert Elias, lo que llama *figuraciones convivenciales* (o figuraciones de la convivialidad). Podemos entonces pensar que la convivialidad racista está impregnada de *dimensiones estructurales* (contexto político, jurídico y económico); de *negociaciones* (cooperación, conflicto, violencia); y, por último, de *representaciones* (cómo los seres humanos representan la convivencia o la vida en común). Los capítulos de este libro exploran estas diversas dimensiones del debate.

Estudiar la blanquitud en América Latina desde las intersecciones entre desigualdad y convivialidad es significativo por razones políticas, culturales, históricas y socioeconómicas. Este concepto, nos ayuda a entender, por ejemplo, el continuo estatus colonial racializado de Puerto Rico y la complejidad de su relación imperial con los Estados Unidos (Ramos-Zayas, 2020). Así, el análisis de la blanquitud proporciona nuevas herramientas analíticas que también contribuyen a un análisis más profundo y matizado de las recientes victorias electorales en América Latina. Nos permiten entender, por ejemplo, cómo tanto la “blanquitud aspiracional” como la “blanquitud vilipendiada” fueron claves para la elección de Bolsonaro en

Brasil (Pinho, 2021b), o cómo los Gobiernos emergentes de izquierda, como el de AMLO en México, no han desafiado la narrativa nacional del *mestizaje* ni enfrentado la “racialización de la clase” que garantiza la reproducción del privilegio blanco (Ceron-Anaya, 2019). En el caso de Colombia, la victoria de la izquierda a nivel nacional, que llevó al poder a la primera vicepresidenta negra, Francia Márquez, a través de una apasionada campaña política, evidenció la virulencia con que las estructuras de poder colonial blanco del país despliegan el racismo para proteger sus privilegios (Viveros Vigoya, 2013; Cárdenas, 2024). En el caso de Chile, el giro a la izquierda también se ha enfrentado a la resistencia ultraconservadora y no ha conducido necesariamente a una revisión de la comprensión de la blanquitud como base de la nacionalidad chilena.

Los capítulos del libro también muestran que, más allá de cuestiones macro como las disputas electorales, las estructuras institucionales y las narrativas nacionales, la blanquitud en América Latina opera también en escala micro, organizando discursos, prácticas, perspectivas, subjetividades, rutinas, materialidades, espacios y afectos de manera cotidiana, incluso aquellos que no siempre son explícitamente raciales. Analizando las intersecciones entre desigualdad y convivencia, el libro aborda la blanquitud en América Latina como identidad racial, condición social, prácticas culturales, posición dominante de privilegio y como ideal hipervalorado dentro de sociedades marcadas por el legado del colonialismo ibérico y la esclavitud de africanos y afrodescendientes.

Antes de ofrecer un resumen sucinto de cada uno de los capítulos, nos gustaría resaltar algunos de las ideas centrales que los textos abordan. Este ejercicio nos permite enfatizar algunas de las líneas en común, así como resaltar divergencias teóricas y de perspectivas que los diversos autores desarrollan. El lector podrá encontrar textos que toman la blanquitud como lente de análisis en tanto que otros que analizan el concepto mismo. Incluso, uno de los autores pugna por la utilización del concepto de blanquitud en estudios históricos aún antes de la existencia formal de dicho término. Asimismo, la diversidad

de argumentos queda de manifiesto en el hecho de que algunos autores utilizan el concepto de *blanquitud* en tanto que otros el de *blanquidad*. Siguiendo en términos teóricos, uno de los capítulos introduce el concepto de racialización de clase que, aunque desarrollado para estudiar la blanquitud resbaladiza del mestizaje mexicano, resulta muy prometedor para el estudio de la temática en otras partes de América Latina, donde las narrativas del mestizaje también intentan ocultar las desigualdades raciales detrás de las de clase. Los capítulos analizan las conexiones entre blanquitud y poder, pero también examinan las relaciones entre esta y vulnerabilidad, ejemplificadas en las ansiedades parentales y monetizadas a través de la industria terapéutica. Los temas también incluyen cómo se reproduce la blanquitud en contextos urbanos, tanto en relación con la segregación de los mercados inmobiliarios como en los imaginarios y las prácticas discursivas, culturales y arquitectónicas del supuesto “mejoramiento urbano”. Los capítulos investigan la blanquitud como capital social, cultural, político y psicológico. La blanquitud se estudia aquí en los ámbitos del pensamiento social, la educación, la inmigración, el espacio urbano y los conflictos sociales y políticos, las formaciones nacionales y sus intersecciones con la clase, el género, la sexualidad, la nación y las movilidades geográficas

Este libro abre nuevas fronteras en el estudio de la identidad blanca y sus repercusiones simbólicas y materiales en América Latina. El primer capítulo presenta un argumento innovador sobre la blanquitud y su vínculo con las nociones raciales en el período colonial brasileño, sugiriendo que es posible rastrear sus efectos incluso antes de que tales conceptos sean formalmente nombrados. Desde esta perspectiva, Marcos nos invita a reflexionar sobre la genealogía del propio concepto de blanquitud. Los capítulos dos y tres desarrollan y destacan el lento proceso por el que Brasil empezó a hacer visibles tanto a los sujetos blancos como a la blanquitud, en el contexto de la llamada “democracia racial”. En el segundo capítulo, Silva destaca el papel crucial que los intelectuales negros han desempeñado en esta tarea, mientras que, en el tercero, Pinho traza una

genealogía del concepto de blanquitud, identificando tres etapas clave en la consolidación académica de este campo de estudio. Ambos capítulos muestran los enfoques adoptados en Brasil para analizar sujetos y mecanismos históricamente elusivos y opacos. Los capítulos cuarto y quinto comparten una preocupación común, aunque ofrecen perspectivas diferentes. Cortés, en el cuarto capítulo, toma el hemisferio como punto de partida para destacar las discontinuidades territoriales entre el norte y el sur, subrayando cómo los autores latinoamericanos y las especificidades regionales han contribuido a desarrollar nuevas formas de pensar la blanquitud. Por el contrario, Cárdenas, en el quinto capítulo, hace hincapié en las continuidades hemisféricas en los procesos de racialización y propone un enfoque que unifica el continente como territorio conformado por procesos compartidos de colonización por asentamiento y capitalismo global.

Los cuatro últimos capítulos dan un giro, explorando cómo la blanquitud se entrelaza con las múltiples formas de capital, las diferencias de género y a través de distintos procesos urbanos. En el capítulo seis, Ramos-Zayas plantea la necesidad de repensar las relaciones entre neoliberalismo, blanquitud y las formas de capital apuntando a la manera en que estos tres elementos se entrelazan vía la reproducción tradicional de clase como de narrativas supuestamente progresistas. El capítulo siete, de Grimaldo-Rodríguez, retoma los procesos territoriales y psicosociales para analizar la gentrificación, proponiendo tomar la blanquitud como punto de partida para entender con mayor precisión quiénes son los sujetos desplazados y quiénes son los sujetos que desplazan. En el capítulo octavo, Cerrón-Anaya muestra cómo las estructuras socioeconómicas y de género están estrechamente ligadas a la blanquitud, señalando que no es posible entender quién es blanco sin tener en cuenta estas tres dinámicas en tándem. Finalmente, el noveno capítulo, de Amigo Durre, profundiza la perspectiva interseccional, explorando cómo las relaciones homosociales, las estructuras de clase y la blanquitud forman una tríada clave para entender la construcción de una identidad blanca de clase alta. La variedad de temas, contextos y enfoques

de los capítulos contribuye a una comprensión amplia, profunda e interconectada de la blanquitud y sus reverberaciones en América Latina.

Los autores son científicos sociales e historiadores en diferentes etapas de sus carreras, desde investigadores recién doctorados hasta profesores titulares. La mitad de ellos viven y trabajan en países latinoamericanos, mientras que la otra mitad son mayoritariamente latinoamericanos que viven y trabajan en Estados Unidos. Todos los capítulos son de carácter interdisciplinario y los autores escriben desde la antropología, la sociología y la historia, así como desde los estudios culturales, los estudios decoloniales, el pensamiento social y los estudios latinoamericanos. Hay una variedad de métodos adoptados en los diferentes capítulos, incluyendo una inmersión en el pensamiento social afrobrasileño, investigación de archivo, análisis del discurso, métodos psicogeográficos y etnográficos, incluyendo la autoetnografía. Destacamos el uso de la llamada *blaquigrafía* como una lente necesaria para el análisis de los sujetos blancos en muchos de nuestros países. Los países estudiados en los capítulos incluyen Brasil, México, Colombia y Chile. Portugal también es objeto de investigación, ya que en uno de los capítulos se analiza la centralidad del colonialismo portugués para entender la blanquitud en Brasil, y los Estados Unidos figuran de forma implícita en la repetida comparación que se hace del país del norte con América Latina, y en las discusiones del desarrollo del campo de los *Whiteness Studies* que allí se ha consolidado.

Resúmenes de los capítulos

Como indica el título, el capítulo de Patricia Martins Marcos, “Blanquitud antes del concepto. Anacronismo y precedentes históricos a través del estudio de caso del colonialismo portugués”, examina la existencia de la blanquitud incluso antes de que fuera nombrada. Rechazando la premisa de que una realidad solo puede existir a partir

del momento en que se la nombra, la autora sostiene que la blanquitud, “la primacía tácita y explícita del valor simbólico de la cultura, la corporalidad y la racialidad blancas, puede estudiarse antes de su efectiva aparición conceptual en las ciencias sociales”. Su análisis historiza las prácticas coloniales portuguesas de blanqueamiento, cómo el pronatalismo, el mestizaje, la expulsión y el desplazamiento forzado impregnan el proyecto nacional brasileño hasta nuestros días, preservando y actualizando las intersecciones entre patriarcado, raza y clase que funcionan como pilar central de la blanquitud.

Aunque analizando un período mucho más reciente, el capítulo de Mário Medeiros da Silva, “La presencia de los ausentes. La construcción de la crítica a la idea de *branquitude*¹ en el pensamiento social brasileño (1945-2000)”, ofrece una genealogía de los estudios sobre la blanquitud, destacando el papel central del pensamiento social negro brasileño en la identificación del “problema blanco” como objeto de estudio incluso antes de que existiera el concepto de blanquitud. El capítulo ofrece una cronología detallada de la invisibilidad blanca en los estudios sobre raza y relaciones raciales en Brasil, donde los objetos de estudio de las relaciones raciales siempre han sido las personas negras y la negritud. El autor muestra cómo el pensamiento social negro formuló análisis críticos de lo que hoy se denomina blanquitud en el período posterior a 1945, a partir de un antiguo debate entre los intelectuales negros acerca de la necesidad de reposicionar los estudios sobre las relaciones raciales para investigar el polo blanco.

Analizando el período desde 2000 hasta la actualidad, el capítulo de Patricia Pinho, “*Branquitude*. Origen, definiciones y adjetivaciones del concepto en Brasil (2000-2025)” hace un balance de las más recientes contribuciones teóricas en este campo, analizando más específicamente el origen y las definiciones del concepto central de *branquitude*. El capítulo identifica tres grandes conjuntos

¹ Para mantener una mayor fidelidad, se utiliza el término *branquitude* del original en portugués en todo el capítulo.

de publicaciones sobre la blanquitud en Brasil: 1) textos que, desde principios de la década de 2000, han contribuido a la sistematización y legitimación de estos estudios, y que han sido publicados en portugués; 2) textos publicados en inglés o en el extranjero sobre los estudios de la blanquitud en Brasil, que han aparecido a partir de la década de 2010; y 3) textos y dosieres más recientes, publicados en portugués, español e inglés, que reflejan un giro latinoamericano en los estudios sobre la blanquitud en Brasil y en el continente, y que son principalmente el resultado del diálogo con los estudios sobre *blanquitud* y *blanquidad* desarrollados en México y Colombia, respectivamente.

El capítulo de Verónica Cortés Sánchez, “(Re)lecturas de la blanquidad. Los *Whiteness Studies* y sus trayectorias críticas desde América Latina”, también examina la genealogía de los estudios sobre blanquitud, pero aquellos producidos en el mundo anglosajón, principalmente en Estados Unidos, los llamados *Critical Whiteness Studies*. La autora identifica cuatro olas históricas en estos estudios, examinando cómo diferentes conceptualizaciones de *whiteness* han sido recibidas, adaptadas y transformadas en el campo latinoamericano con el objetivo de pensar a partir de las condiciones históricas y sociales que configuran la racialización en la región. Este enfoque reconoce el valor de los *Whiteness Studies* como un campo importante, pero sugiere la necesidad de explorar sus límites a la hora de comprender las formas de poder racial en contextos marcados por el mestizaje, la colonialidad y los regímenes de ciudadanía diferenciada como los de Latinoamérica. Se trata de un análisis que privilegia los desplazamientos, resignificaciones y fricciones que surgen en el tránsito Norte-Sur de estos marcos conceptuales.

También analizando la blanquitud de forma hemisférica, pero centrándose en las continuidades más que en las rupturas, el capítulo de Roosbelinda Cárdenas, “Blanquigrafías hemisféricas. Una propuesta metodológica”, propone un enfoque etnográfico y autorreflexivo, destacando la “blanquigrafía” (Sánchez Contreras, 2023) y el análisis transnacional / hemisférico como particularmente

prometedores para revelar los mecanismos de preservación de privilegios blancos y de procesos de racialización blanca en todo el continente. Haciendo un análisis crítico del método comparativo que ha primado en los estudios de las formaciones raciales en Latinoamérica, la autora opta por un enfoque en los estudios de colonialismo de asentamiento para destacar las similitudes y continuidades en los procesos de racialización que se dan en toda América, norte y sur. El argumento central de Cárdenas de que hay más continuidad que ruptura entre la blanquitud latinoamericana y la estadounidense / europea nos ayuda a evidenciar más claramente los privilegios de la blanquitud latinoamericana que tanto se rehúsa a reconocerse. Cárdenas muestra cómo mediante una estrategia comparativa que le permite distinguirse y desmarcarse de la idea de una “verdadera” blanquitud del Norte, la blanquitud latinoamericana se borra y se absuelve a sí misma de su participación activa en el racismo estructural.

El capítulo de Ana Ramos-Zayas, “Educar las emociones (de los blancos ricos). Aprendizaje socioemocional y ‘liquidez psicológica’ en Brasil”, amplía los estudios sobre la blanquitud en una nueva dirección al examinar la enseñanza de la “inteligencia emocional” en las escuelas de élite como mecanismo a través del cual se produce una “liquidez psicológica” que exime a los estudiantes ricos de responsabilidad en situaciones de racismo. La liquidez psicológica funciona así como un modo de conversión de capital, en el que las competencias emocionales se enseñan, adquieren y aprovechan para valorizar la “vulnerabilidad blanca” a expensas del sufrimiento de los demás, justificando y protegiendo los privilegios raciales y de clase de los brasileños blancos ricos y reproduciendo la profunda desigualdad de Brasil.

También centrado en la dimensión afectiva de las élites latinoamericanas, el capítulo de Christian Grimaldo-Rodríguez, “Fachadas de la blanquitud. Una aproximación psicogeográfica al blanqueamiento por despojo”, propone una estrategia metodológica basada en la psicogeografía para estudiar el “blanqueamiento por despojo” (Gaytán, 2021). El capítulo examina la articulación de valores

estéticos, éticos y simbólicos asociados a la blanquitud que justifican la expulsión de las poblaciones racializadas como no blancos y con menor poder adquisitivo de los espacios urbanos asociados a las élites. Analizando el Área Metropolitana de Guadalajara (AMG), México, el autor muestra que la ética de la blanquitud se materializa en discursos del supuesto mejoramiento urbano, generando dinámicas de segregación y exclusión a través de un orden estético que sirve para segregar y moralizar los cuerpos y sus prácticas.

El capítulo de Hugo Cerón-Anaya, “Blancura y blanquitud en México. Clase, racialización y género en un contexto mestizo”, examina, desde una perspectiva interseccional que articula clase, racialización y género, cómo operan la blancura y la blanquitud en México, un contexto marcado por la narrativa nacional del mestizaje. El autor demuestra que las desigualdades sociales en México no pueden entenderse plenamente sin considerar cómo las estructuras de clase se entrelazan con las dinámicas raciales y de género. Examinando las columnas sociales del periódico *El Informador* de Guadalajara (1950-2020), el capítulo desarrolla tres argumentos centrales: (1) la necesidad de estudiar las clases altas para demostrar los límites de la supuesta inclusión del modelo mestizo; (2) la coconstitución de las nociones de blancura (atributos físicos) y blanquitud (prácticas culturales asociadas a la modernidad capitalista); y (3) la forma en que estas dinámicas son atravesadas por estructuras de género que operan de manera diferente entre hombres y mujeres.

La interseccionalidad de raza, género y clase también guía el capítulo de Ricardo Amigo Dürre, “Convivialidad, homosocialidad, blanquitud y blanquitud en las hermandades académicas de tradición alemana en Chile”. Fundadas por descendientes de inmigrantes alemanes a finales del siglo XIX, las hermandades académicas de tradición alemana en Chile tenían como objetivo declarado mantener la lengua y la cultura alemanas en el país, así como contribuir a la formación intelectual, moral y física de sus miembros. El capítulo analiza la relación entre las prácticas de socialización íntimas —y excluyentes— desarrolladas en el seno de las hermandades académicas de

tradición alemana en Chile, caracterizadas por fomentar la creación de vínculos homosociales entre sus miembros, y la (re)producción discursiva y relacional de su pretensión de privilegio dentro de la sociedad chilena. A diferencia de otros países latinoamericanos donde la blanquitud se esconde detrás de narrativas de mestizaje, la blanquitud chileno-alemana se sitúa explícitamente, construyéndose como pura y superior y otorgándose derechos de dominación sobre el territorio chileno en base a narrativas de pertenencia nacional.

Además de sus aportes específicos, los capítulos contribuyen a la consolidación del campo de estudios sobre la blanquitud en América Latina. Los organizadores de esta publicación somos conscientes de las lagunas de este libro, especialmente en lo que se refiere a debates más específicos y a la ausencia de varios países y regiones como Centroamérica y el Caribe. Por otro lado, estas tareas pendientes nos alientan a continuar fortaleciendo y, en cuanto sea posible, ampliando la red de investigación que dio origen a esta obra, alojada en la serie Mecila-CLACSO.. Esperamos que este empeño común, con la colaboración de los autores aquí reunidos, sea valorado. Escribimos desde el sur global o investigamos en él, conscientes de la geopolítica y las desigualdades del conocimiento. Publicar este libro en español y portugués supone una necesidad política, pues muestra la pluralidad de los problemas que como latinoamericanos nos atañen y que debemos enfrentar. Esta es nuestra contribución al debate académico y público sobre el tema.

Bibliografía

- Amar, Paul (2024). Introduction: methods and concepts for a new generation. En Paul Amar (coord.), *Rio as method: collective resistance for a new generation* (pp. 1-22). Durham: Duke University Press.
- Bento, Maria Aparecida (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. En Iray Carone y Maria Aparecida Silva Bento (orgs.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Petrópolis: Editora Vozes.
- Bethell, Leslie (coord.) (1985). *The Cambridge history of Latin America. Volume 3. From Independence to c. 1870*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bethell, Leslie (coord.) (1986). *The Cambridge history of Latin America. Volume 4. C. 1870-1930*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145(5), 3-8.
- Cárdenas, Roosbelinda (2024). *Raising two fists: struggles for black citizenship in multicultural Colombia*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Cardoso, Lourenço (2008). *O branco "invisível": um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (1957-2007)*. [Tesis de maestría]. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Casaus, Marta (2000). La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala. *Nueva Antropología*, 17(58), 27-72.
- Cerón-Anaya, Hugo (2019). *Privilege at play: class, race, gender, and Golf in Mexico*. Oxford: Oxford University Press.
- Cerón-Anaya, Hugo; De Santana Pinho, Patricia, y Ramos-Zayas, Ana (2023). Whiteness in Latin America: perspectives on racial privilege in everyday life. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 177-199.
- Cortés, Verónica, y Restrepo, Eduardo (2023). Blanquidad y privilegios raciales: apuntes conceptuales. *Tabula Rasa*, 45, 13-21.
- Costa, Sérgio (2022). Convivialidad-desigualdad: en busca del nexo perdido. En Mecila (coord.), *Convivialidad-desigualdad: explorando los nexos entre*

- lo que nos une y lo que nos separa* (pp. 31-61). Buenos Aires / São Paulo: CLACSO / Mecila.
- Du Bois, William Edward Burghardt (1925). *Worlds of color. Foreign Affairs*, 3(3), 423-444.
- Fanon, Frantz (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions Maspero.
- Fernandes, Florestan (1978 [1964]). *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. São Paulo: Ática.
- Freyre, Gilberto (2001 [1933]). *Casa grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: Record.
- Godreau, Isar P. (2015). *Scripts of Blackness: Race, Cultural Nationalism, and U.S. Colonialism in Puerto Rico*. Champaign: University of Illinois Press.
- Goldberg, David T. (2009). *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Hoboken: Wiley.
- Guerreiro Ramos, Alberto (1992 [1955]). Patologia social do “branco” brasileiro. En *Introdução crítica à sociologia brasileira* (pp. 215-240). Rio de Janeiro: UFRJ.
- Pinho, Patricia de Santana (2009). White but not quite: tones and overtones of whiteness in Brazil. *Small axe: a caribbean journal of criticism*, 29(13/2), 39-56.
- Pinho, Patricia de Santana (2021a). Whiteness has come out of the closet and intensified Brazil’s reactionary wave. En Benjamin Junge, Sean Mitchell, Álvaro Jarrín y Lucia Cantero, (orgs.), *Precarious democracy: ethnographies of hope, despair, and resistance in Brazil*, (pp. 62-75). New Brunswick: Rutgers University Press.
- Pinho, Patricia de Santana (2021b). “A casa grande surta quando a senzala aprende a ler”: resistência antirracista e o desvendamento da branquitude injuriada no Brasil. *Confluente*, 13(1), 32-55.
- Piza, Edith (2000). Branco no Brasil? Ninguém sabe ninguém viu. En Antonio Sérgio Alfredo Guimarães y Lynn Huntley (orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil* (pp. 97-125). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Ramos-Zayas, Ana (2020). *Parenting empires. class, whiteness, and the moral economy of privilege in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Said, Edward (1982). Traveling theory. *Raritan: a quarterly review*, 1(3), 41-67.
- Sánchez, Josefa (2023). La estrella maya de Pusilha. En Selva Almada, Rita Indiana, Josefa Sánchez Contreras, Philippe Sands, Juan Gabriel Vásquez y Gabriela Wiener (coords.), *Exploradores, soñadores y ladrones* (pp. 49-74). Barcelona: Anagrama.
- Sovik, Liv (2009). *Aqui ninguém é branco*. Río de Janeiro: Aeroplano.
- Telles, Edward (2014a). *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Vasconcelos, José (1948 [1925]). *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. Ciudad de México: Espasa-Calpe.
- Viveros Vigoya, Mara (2013). Género, raza y nación: los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia. *Maguaré*, 27(1), 71-104.

Blanquitud antes del concepto

Anacronismo y precedentes históricos a través del estudio de caso del colonialismo portugués

Patrícia Martins Marcos

Introducción

¿Puede un fenómeno preceder a su denominación? Considerado el pecado capital de la praxis histórica, el anacronismo —del griego *anakhronismós*, que significa “contra el tiempo”— constituye un pilar metodológico central de la disciplina histórica. A primera vista, la advertencia de no imponer conceptos del presente (en el que tiene lugar la escritura de la historia) al pasado analizado parece tan prudente como intuitiva. Sin embargo, esta idea se complica rápidamente cuando se enfrentan los diversos problemas que plantea la praxis historiográfica. Al centrarse en los fenómenos y prácticas que naturalizaron la primacía sociorracial, cultural y política de los sujetos definidos como blancos, este texto propone el uso de las categorías analíticas blancura y blanqueamiento en el caso del imperia-lismo portugués, defendiendo su relevancia para el estudio del Brasil colonial.

De este modo, se ponen de relieve las raíces coloniales de las estructuras de discriminación racial que siguen guiando el racismo contra los negros en Brasil y Portugal. Metodológicamente, se invierte el enfoque del problema de la formulación y el uso de categorías para favorecer acciones y momentos en los que podemos vislumbrar el trabajo de la blancura en acción (Wade, 2014).¹ Centrándonos en prácticas como la expulsión o persecución de personas con raza/“*com raça*”, la asimilación forzada, la regulación de la reproducción, la promoción de matrimonios mixtos, la “importación” de colonos blancos, la naturalización de extranjeros europeos para diluir la sangre racializada y las políticas pronatalistas adoptadas por el colonialismo portugués, movilizándolo el principio del “vientre libre” en la gobernanza de Brasil y del espacio atlántico, consideramos esas prácticas como “proyectos de blanqueamiento”, inscribiéndolas en la matriz de la blancura.

Mientras que el foco en el anacronismo toma la contemporaneidad de *las categorías* del actor como condición *sine qua non*,² ya el anclaje analítico en momentos en que la categoría blanco fue estratégicamente ampliada para incluir sujetos hasta entonces excluidos de su alcance, permite develar matrices genealógicas, formas de pensamiento y la adopción moderna y colonial de técnicas como el pronatalismo, la asimilación biocultural o el mestizaje, tradicionalmente identificadas con la eugenesia y la construcción nacional brasileña. Por lo tanto, la ausencia de un término que sintetice fenómenos reconocibles por el presente no debe impedir el análisis de estas prácticas. Al recuperar las palabras racializantes y prestar atención a sus implicaciones metafóricas y materiales, es posible, a través de

¹ “Cuando vemos la raza en acción” es la formulación utilizada por Wade en un texto que defiende el análisis racial, incluso cuando la categoría no existe o no se utiliza.

² A grandes rasgos, lo que la historia denomina “categorías actorales” corresponden a lo que en filosofía, antropología y estudios culturales son las categorías *emic*: categorías propias de la cultura analizada. Las categorías *éticas*, por su parte, corresponden a lo que aquí denominaré categorías analíticas.

la historización de la definición de raza³, revelar la lógica moderna y colonial a través de la cual el blanco se constituyó como categoría desracializada y donde se entrelazaron privilegios de clase (aristocracia), género (patriarcado) y sexualidad (heteronormatividad). Así, el blanqueamiento representa una expresión máxima de las estructuras de discriminación racial moldeadas por la blancura. Es decir, sistemas e ideologías que piensan la blancura como el único *telos* de lo humano y la declinación más deseable del ser, que trascienden el color de la piel, aunque puedan simbolizarse en él.

Anacronismo y silenciamiento del pasado

Cualquier postura absolutista frente a la idea de anacronismo se derrumba ante el problema iniciático de la alteridad temporal, inherente a la propia estructura de la disciplina. Esto se debe a que cualquier estudio del pasado presupone intrínsecamente una distancia temporal entre el momento en que ocurrió o se informó del acontecimiento y el momento del análisis histórico, una distancia que implica potencialmente el manejo de términos que, aunque familiares, han adquirido significados total o parcialmente diferentes. Así, aunque el ejercicio de recuperación de las categorías operacionalizadas por los agentes históricos sea esencial para la exactitud de la reconstrucción del pasado, esto no significa que toda narración histórica constituya necesariamente una reproducción de los manierismos e idiosincrasias de los agentes históricos. Hay dos razones para ello. Por un lado, porque el análisis histórico no propone, como la copia monástica medieval, la transliteración palabra por palabra de todos los textos, le está vedado introducir cualquier “mácula” de su propia perspectiva. En segundo lugar, precisamente porque el objetivo del

³ Raza, o *raça*, era, según los estatutos de limpieza de sangre y Raphael Bluteau, algo que se tenía o no se tenía. Cuando una persona «tenía raza», esta determinación la marcaba como alguien que no pertenecía a la fe y a la comunidad cristiana de “sangre limpia”. Véase *Vocabulário Portuguez e Latino* (1728) de Raphael Bluteau.

estudio histórico no es reproducir, sino reconstituir a través de un ejercicio interpretativo, todo estudio histórico implica una curaduría de la base documental. En otras palabras, el proceso de selección y compilación del conjunto de fuentes utilizadas para estructurar la base argumentativa del análisis también está sujeto a impregnaciones procedentes del universo conceptual habitado por el historiador en el presente. Esto ocurre tanto porque la producción del análisis no existe en el vacío, siendo moldeada, entre otros factores, por el surgimiento de nuevas agendas historiográficas y abordajes metodológicos; como porque el propio archivo no ofrece un espacio estéril o “puro”, siendo su taxonomía organizativa resultado de una lógica de agrupamiento extemporánea al momento de la producción de las fuentes, reflejando así la imposición de las categorías heurísticas del Estado nación en la ordenación y clasificación de las fuentes, en un proceso que resulta de la propia creación decimonónica del archivo nacional.

Así pues, cualquier pretensión maniquea de impedir la infiltración de categorías actuales en el análisis del pasado se desmorona rápidamente. En sí mismo, el reconocimiento del papel desempeñado por los factores mencionados no hace que el análisis sea menos cuidadoso o riguroso. Al contrario, lo solidifica dada la elaboración explícita de los parámetros metodológicos que moldean y delimitan el campo de análisis. Porque, como ha argumentado Nick Jardine, la escritura histórica implica una interacción dialéctica entre el recurso a las categorías de los actores y el uso de categorías analíticas, que son el resultado tanto de diálogos intrahistoriográficos como de objetivos propios del estudio en desarrollo. Este equilibrio entre el uso de las categorías del pasado, leyéndolas en su contexto original, para extraer de sus significados primarios perspectivas que permitan desnaturalizar las estructuras tácitas del presente, y los conceptos analíticos que informan y delimitan el análisis, es el eje de este ensayo. En él, se recuperarán las categorías de los actores “raza” y “blanco”, argumentando que la reconstitución de sus significados del siglo XVI permite historizar diversos supuestos latentes en la forma en que la

blancura se define aún hoy en Brasil, Portugal y los espacios sometidos al colonialismo portugués.

Uno de los elementos centrales debatidos por el campo de los estudios sobre la blancura, que tiende a enfocarse en Estados Unidos, y los estudios críticos sobre la blancura, más centrados en América Latina, se refiere a la primacía tácita del blanco como categoría racial neutra. Esta neutralidad supuestamente normal y normativa se sustenta en “la capacidad de construir y enseñar significados raciales blancos *sin que lo parezca*” (Carter, 2007, p. 2. Énfasis original). En este sentido, una de las mayores dificultades con las que se encuentran quienes estudian la blancura reside en su naturaleza evasiva. Esta dificultad se deriva del modo en que, a pesar de su omnipresencia, la blancura se disfraza de configuración estándar, convirtiéndose en una presencia espectral-ausente,⁴ cuyo poder se perpetúa a través de elisiones discursivas. En concreto, la invisibilización de la blancura como neutralidad se produce a través de su sublimación en metonimias como civilización, desarrollo, evolución o población, creando un obstáculo conceptual para la historiografía: estudiar un fenómeno cuyo poder se deriva de la ausencia de su denominación. Esto conduce a la reificación de la normalidad de la heteronormatividad blanca, mientras que la primacía hegemónica de la blancura parece constituir un dominio despolitizado del ser.

Partiendo de este supuesto “espejismo de blancura no marcada” (Frankenberg, 2001), Toni Morrison (1993) criticó la tendencia a reducir el negro al papel de reacción frente al blanco. Esta estructura narrativa, que niega a los sujetos negros toda autonomía de definición, agencia y subjetividad, también acaba circunscribiendo la idea de raza a la antítesis de blanco. Esta configuración negativa da lugar al poder más central de la blancura: producir su invisibilidad a través de su capacidad para definir a los demás. A través de minuciosas declinaciones taxonómicas —esencialistas y fijas para encarnan la divergencia— la disimulación de la blancura, y su supuesta

⁴ “Presencia ausente” en Browne (2015).

desracialización, aparece como el epítome de la neutralidad. Kim Tallbear ha señalado que esta orientación epistemológica, forjada por las “prioridades intelectuales eclipsadas de la mente occidental”, (Tallbear, 2015) persiste porque, parafraseando a Toni Morrison, ya sea en historia o en antropología, la mirada científica (que resulta en la mirada de la blanquitud) se centra en lo divergente y “nunca en sí misma”.⁵

Este “mismo” alude a la marca de la blancura como algo natural; representando algo análogo a una predefinición fabricada que no necesita ser cuestionada. Sylvia Wynter (2003) exploró problemas análogos a la supuesta universalidad de la sobrerrepresentación hegemónica europea, burguesa y masculina a través de la noción de “género dominante del ser humano”.⁶ A pesar de no ser más que un ideal, este “género dominante” se materializa en la corporeidad masculina, burguesa y blanca que a menudo se yuxtapone todavía hoy con el recorte de género, clase y raza de las élites dominantes en Brasil y Portugal (Costa, 2000; Weinstein, 2015; Bento, 2019). Por ello, señala Wynter, este recorte dominante e idealizado de la corporeidad biocéntrica de lo humano simboliza la confluencia entre modernidad y colonialidad. Así, investigar las estructuras a través de las cuales se ha normalizado la primacía “natural” de la blancura revela la blancura como un “complejo colonial”.⁷ En otras palabras, además de constituir un “dispositivo de racialidad”, como sostiene Sueli Carneiro (2023), la blancura reitera formas de poder que reinscriben las relaciones raciales y las dinámicas coloniales en el presente.⁸ Así, a

⁵ “La antropología es el estudio de los pueblos de color del mundo; *no estudian a nadie más*. Los propios estudios sociales fueron financiados por los Mellon y los Carnegie [...] interesados en los desviados que no eran como ellos [...], y *nunca se estudiaron a sí mismos*” (Morrison, 1975, énfasis añadido).

⁶ “El género dominante del ser humano” en Wynter (2003).

⁷ La idea de “complejo colonial” portugués está tomada de Inês Beleza Barreiros (2022). Para la idea de complejo, véase cómo Mirzoeff (2011) lo define como “un “mundo de vida” que hay que “visualizar” y, sobre todo, “habitar” y administrar por la auto-ridad.

⁸ El dispositivo de la racialidad configura un biopoder, operando en la sociedad brasileña “a través de la articulación de múltiples elementos, configurando la racialidad

pesar de los dos siglos transcurridos desde el fin del colonialismo portugués, persisten las estructuras de dominación, expropiación, muerte y transformación de la vida —humana o no— en propiedad.⁹ La pieza central de estas estructuras de poder es la reificación de la blancura como ideal colonial del ser.

Biocentrismo, contemporaneidad y teleologías raciales

En el contexto brasileño, la relación explícita entre blancura, colonialismo y colonialidad es explorada por Cida Bento (2019) en su libro *El pacto de blancura*.¹⁰ En un análisis que señala las raíces de la blancura en el colonialismo europeo, Bento sitúa la genealogía del “hombre universal” en el eurocentrismo responsable de la producción de jerarquías raciales basadas en el color de la piel. Así, el “pagano”, el “salvaje” o el “bárbaro” surgieron en el imaginario europeo para encarnar la alteridad, y Bento sostiene que “el núcleo del proceso de colonización fue la blancura”. Además, Bento añade que el nexo de este proceso fue la creación gradual de una identidad blanca común que “utilizaba a los africanos, los negros, como principal contraste” (Bento, 2019, p. 16). Aquí, a pesar de la consolidación de estructuras de poder basadas en la naturalización de la primacía de lo blanco como epítome de lo humano, el análisis de Bento es un tanto esquemático en exceso; en particular, carece de una lectura más granular del archivo histórico de la raza/*raça* y su anclaje en la ideología colonial portuguesa.

En este sentido, la visión homogeneizadora del blanco para teorizar el origen del poder hegemónico de la blancura requiere el diálogo

como un dominio que produce poderes, saberes y subjetividades a través de la negación e interdicción de poderes, saberes y subjetividades (Carneiro, 2023, p. 1).

⁹ Krenak (2019) cuestiona la hegemonía de lo humano, diciendo que es una invención colonial y occidental, ampliando la red de relaciones y parentescos entre humanos y no humanos. Véase también Castro (2002).

¹⁰ Para un análisis de la colonialidad véase Quijano (2022).

con las fuentes históricas. El cruce dialéctico entre las categorías de los actores y las categorías analíticas produce una recuperación más robusta del pasado. En cuanto a la historización de la blancura —y de la blanquitud— es importante, en primer lugar, no universalizar el paradigma biocéntrico y epidérmico de la raza naturalizado por la contemporaneidad. Esta universalización es problemática por dos razones, porque, como se ha demostrado desde la secuenciación del genoma humano, el concepto de raza carece de sustancia biológica. Sin embargo, la presunción de su existencia ontológica y natural persiste y a menudo se reitera subrepticamente en los estudios sociales sobre la raza mediante la confluencia de raza y color de piel. En este sentido, una mirada a las técnicas del colonialismo atlántico portugués muestra cómo “raza” y “blanco” trascendieron el color de la piel. Uno de los mayores ejemplos de esta plasticidad de la blancura se dio en Cabo Verde, cuando se creó la nomenclatura “blancos de la tierra”. Cuando el eje del comercio se desplazó hacia el Atlántico Sur en el siglo XVII, mantener la ocupación colonial del archipiélago se hizo más difícil (Alencastro, 2000). Así, el acceso a privilegios similares a la condición de blanco se hizo posible para las poblaciones criollas, las élites locales mestizas (incluso los libertos negros) (Olivall, 2001; Cabral, s. f.; Figueirôa-Rêgo y Olivall, 2011; Hespanha, 2019; Cohen, 1989). En segundo lugar, como resultado de este anclaje de la raza al cuerpo (herencia del racismo científico), existe otra tendencia a tratar la raza de forma teleológica y transhistórica. En otras palabras, como un objeto ideológico que existe más allá de cualquier especificidad temporal o espacial.

De ahí se deriva una paradoja esencial de los estudios raciales críticos: al tiempo que exponen la raza como una producción sociocultural, anclan el análisis del presente a una concepción biocéntrica de la raza, identificando así en la biologización de la raza el origen teleológico de las prácticas y estructuras discriminatorias responsables de la naturalización del racismo antinegro. Así, implícitamente, este enfoque analítico acaba reinscribiendo los mismos argumentos biologicistas que han sido criticados, ya que solo considera válida la

definición biocéntrica de “raza” dominante en la modernidad. Sin embargo, no solo las ciencias sociales o los estudios culturales caen en esta paradoja. También los historiadores, incluidos los dedicados al pasado más lejano, suelen definir la raza a partir de la genética y la biología.¹¹ Este tipo de asunción no solo empobrece el análisis, sino que también descuida la alteridad histórica del concepto. Esto tiene dos consecuencias fundamentales. Por un lado, se tiende a ignorar el concepto prebiocéntrico de raza, y esta reticencia se confunde con su inexistencia. Por otro lado, al no abordar términos del pasado, como raza, por miedo a lecturas excesivas a la luz del presente, se higieniza ese pasado, produciendo lo que Tuck y Yang (2012) denominan “movimientos de colonización hacia la inocencia”.

Esto da lugar a otra serie de problemas, como el encuadramiento analítico de ideas o prácticas discriminatorias que, por ser leídas como antecedentes del racismo científico, se codifican como protoraza o protorracismo (Hering Torres 2011a; 2011b).¹² Ahora bien, el concepto de raza no solo existía, sino que fue claramente definido y repetidamente operacionalizado por agentes históricos. Por lo tanto, si la visión moderna se basaba en supuestos ontológicos y epistémicos diferentes, corresponde al análisis histórico contextualizar esas diferencias, explicando las contingencias de sus significados. Por el contrario, la adopción del prefijo “proto” suscribe tácitamente la teleología de la raza biológica como epítome último para concebir la diferenciación humana, tratando las realidades del periodo moderno como antesala de la “verdadera raza”. Todo ello, a pesar de ser este el momento histórico de la colonización de las Américas y de la aparición del tratamiento de las personas esclavizadas.

Así, tomar el paradigma biocéntrico como “el” epítome teleológico de la raza no solo inhibe su historización, sino que, al silenciar los términos del pasado, también alimenta visiones higienizadas del mismo. Es en esta maraña de sensibilidades metodológicas y

¹¹ Por ejemplo, ver Sweet (1997); Schwartz (2020); Hespanha (2010).

¹² Hacia una crítica del protorracismo (Schaub y Sebastiani, 2021).

tensiones epistémicas donde gana terreno la dialéctica de historicidades debatida por Michel-Rolph Trouillot entre “lo que ocurrió y lo que se dice que ocurrió” (1995). En particular, en esta confluencia en la que median las dinámicas de poder que subyacen a la “producción de la historia”, se perpetúan silencios que invisibilizan algunos acontecimientos del pasado, y también la blancura. Especialmente, la naturalización del protagonismo de los “héroes de la nación”, como encarnación total de la historia, acaba despolitizando el poder socioeconómico —aristocrático, masculino y blanco—, confundiendo su hegemonía sociocultural, política y monumental con la propia historia.

Así pues, la producción de silencios sobre el pasado es tan imponderable como indecible. Esto es importante, ya que los límites de lo imaginable en el presente conforman la heurística que informa la visita al archivo, la elección de las fuentes y el tratamiento de los documentos. Por tanto, es reconocer los propios límites del presente en relación con el pasado, porque lo que no se puede imaginar tampoco existe como posibilidad. Este “punto ciego”, a menudo inconsciente, hace que la reevaluación de los supuestos analíticos utilizados para escrutar el pasado sea un ejercicio vital de concienciación conceptual. En el caso de la relación entre contemporaneidad y época moderna, urge reconocer los efectos producidos por la división del conocimiento en distintas jurisdicciones disciplinarias de porosidad variable. Aguas arriba, esta discrecionalidad disciplinar alimenta prácticas de recuperación instrumental en busca de momentos originales o progenitores históricos; aguas abajo, impone al pasado fronteras ontológicas, epistémicas y fenomenológicas que, aunque estructuren actualmente la producción de conocimiento, son ajenas a los sistemas históricos de significación. La falta de atención a estas demarcaciones también genera espacios de silenciamiento. En el plano del estudio de la raza y la blancura, esta influencia se produce de dos formas críticas: el anclaje del pasado en las categorías del Estado nación (imponiendo una cronología política, delineada en función de regímenes que no estructuraron las realidades bajo escrutinio) y

la universalización de una definición estrecha de raza (y blancura), restringiéndola a la biología y al color de la piel, por ser los criterios más legibles para las disciplinas científicas de la modernidad.

Las secciones restantes de este ensayo explorarán formas y métodos de historiar conceptos pasados, haciéndolos legibles hoy - y, sobre todo, demostrando cómo la idea de raza puede, desde su contextualización en el siglo XVII, inscribirse en la *longue durée* de una historia de la blancura analizada más allá del espacio de la nación.

El palimpsesto de la raza y la “detestable mancha del otro”

La historización de la raza, un término definido y operacionalizado en el periodo moderno, demuestra cómo el compromiso con las categorías del pasado ayuda a desnaturalizar el presente. Esta recuperación de significados pasados también se basa en categorías analíticas presentes, ejemplificando el método dialéctico mencionado anteriormente. Las categorías de los actores, por su parte, pueden recuperarse a través de diccionarios, certificados de limpieza de sangre o nombramientos para la corona. En estas fuentes, la raza se atribuía repetidamente como algo que se tenía o no se tenía. Esta dicotomía entre posesión o ausencia se expresa en el diccionario del siglo XVIII de Raphael Bluteau, *Vocabulário Portuguez e Latino* (1728), donde se aclara: “Raza [...] toma siempre mala parte” cuando se “habla de generaciones”. Por lo tanto, “*Tener Raza* (sin otra cosa) es lo mismo que tener Raza de moro, o de judío”. Aclarando que deriva del latín “*radix*” (raíz), Bluteau concluye: “Se buscará que los siervos de la Misericordia *no tengan Raza*”.

La relación entre la posesión de la raza y su transmisión hereditaria (“hablando de generaciones”) demuestra cómo, desde el principio, el blanco es una categoría “*sin raza*”. La pureza, inherente a la desracialización de los cristianos, los situaba en el campo simbólico de lo blanco, de la pureza, la nobleza y la *calidad*. En esta cosmovisión, lo espiritual no solo era inseparable de lo físico, sino que el

cuerpo físico reflejaba somáticamente la pureza del alma cristiana (Teter, 2023, p. 5). Según esta ideología de heteronomía corpórea, el alma eterna estaba jerárquicamente por encima del cuerpo mortal y corruptible (De Wet, 2018). Este principio, responsable de incorporar la esclavitud natural aristotélica al canon de la teología cristiana, también contribuyó a racializar a los judíos en el periodo medieval (Kaplan, 2019; Heng, 2019). Tomados como siervos perpetuos los cristianos (*servitus Judaeorum*), una condición hereditaria, la iconografía del antisemitismo medieval incorporó tropos de deformidad en la representación de los judíos: “defectos” físicos que reflejaban “defectos” invisibles del alma. La circulación de estereotipos como las narices deformes, los olores fétidos, la menstruación masculina o la melancolía —enfermedad producida por un exceso de bilis negra— llevó a los judíos *al topos* de lo negro, cojeándolos iconográficamente a través del color de la piel, la alteridad religiosa, símbolo del pecado, la herejía y lo demoníaco (Kaplan, 2013; Souza, 2019; Teter, 2023). Giuseppe Marcocci, en su trabajo sobre “negritud y gentilismo”, explorando la interconexión entre las teorías de discriminación contra los esclavos amerindios y los negros africanos en el imperio portugués, demostró cómo la racialización estaba indexada a la religión, sirviendo como base ideológica legitimadora de la exclusión de negros, judíos, indígenas, gitanos, musulmanes y mulatos (Marcocci 2016; 2011). Así, negro no se limitaba a los africanos, ni era una categoría puramente epidérmica, lo mismo se aplicaba a los blancos (Kao, 2024). Sin embargo, contrariamente a lo que se suele afirmar, este paradigma racial ya tenía una base natural que puede leerse a la luz de la historia de la ciencia (Nirenberg, 2014). Sin embargo, esta lectura no debería anclar la raza a la biomedicina, sino más bien a la imbricación de la medicina, la jurisprudencia romana, la teología y la filosofía natural utilizada para pensar la diversidad humana basándose en las jerarquías de la creación divina del mundo.

Esta construcción de la racialización por la religión —que yo llamo *raza confesional*— vinculaba a los negros al campo simbólico del gentilismo y la herejía, más al color de su piel africana. De hecho, el

criterio epidérmico no se consolidó hasta el siglo XVIII, cuando la humanidad se reconfiguró en especie (en lugar de sujeto de la creación divina) y se convirtió en objeto de la historia natural (Schiebinger, 2004; Gaukroger, 2016; Doron, 2012; Marcos, 2022). Como muestra la definición de Bluteau, “tener raza” implicaba la presencia de un “defecto” o “mancha” de una “*raça infecta*” en el cuerpo y la sangre de los no cristianos. El blanco, en cambio, invocaba la pureza del alma, el cuerpo y la sangre de los cristianos (Raminelli, 2012; Pastoureau, 2024). Esta comprensividad de los negros se ejemplifica en el caso de los indígenas de Brasil, denominados “negros de la tierra” hasta la segunda mitad del siglo XVIII.¹³ Sin embargo, pensar esta construcción racial desde el punto de vista de la religión también implica no extrapolar las formas contemporáneas de definir la religiosidad. Además de referirse al campo metafísico de la creencia, la religión también se encarnaba, poseía textura, materialidad y era transmisible hereditariamente por la sangre.¹⁴

Aunque la esclavitud judía tenía un carácter simbólico y metafórico, fue sin embargo esencial para consolidar los tres principios fundamentales de la esclavitud transatlántica instituidos por el imperio portugués, el imperio que más personas esclavizó durante más tiempo.¹⁵ Mientras que la esclavitud en el Mediterráneo medieval era transitoria, personal y contingente, la esclavitud en el Atlántico era perpetua, hereditaria y racial (anclada a la raza confesional y a una lectura amplia del negro).¹⁶

¹³ La prohibición coincidió con el Directorio de Indios (1757-1798), que pretendía asimilar a los indígenas mestizándolos y enseñándoles a “vivir como blancos para el negro” (Pastoureau, 2008).

¹⁴ Para una etimología de raza como textura o defecto ver Gómez-Bravo (2020). Véase también Burk (2010).

¹⁵ Como señala Teter (2023), la servidumbre perpetua de los judíos y la esclavitud de los africanos eran fenómenos distintos. Sin embargo, la servidumbre de los primeros fue fundamental para osificar el supuesto perpetuo y hereditario de esclavitud, transmitido matrilinealmente. Véase también Marcocci (2012); Martínez (2008); García-Arenal y Pereda (2021).

¹⁶ Sobre la esclavitud en el Mediterráneo, véase Barker (2019); Rowe (2019).

Así, las perspectivas teóricas que hoy piensan en la neutralidad de los blancos también se ocupan de los efectos materiales de esta estructura de poder y privilegio sociorracial y político, siendo esta la estructura que llamamos blancura. Tal vez la forma tácita en que la modernidad se abstiene de nombrar la primacía otorgada a los blancos, reafirmando la naturalización de su preeminencia jerárquica mediante la invisibilidad y la exención del escrutinio, podría revelar cómo las osificaciones del pasado se reiteran silenciosamente en el presente. Por lo tanto, además de posibilitar la profundización de la producción teórica sobre el colorismo o las jerarquías de racialización, comprometerse con el pasado moderno, pensándolo desde sus propios presupuestos ontológicos y epistémicos, permite recuperar el contexto en el que se produjeron las realidades hoy naturalizadas. Así, la definición de raza de Bluteau ilumina históricamente el vínculo genealógico de la “matriz de raza”: la colusión colonial entre jerarquías de género y raza (Dorlin 2009). Esta “matriz” se centra en la distinción fundamental entre la primacía de la herencia patrilineal, cuya sangre y linaje transmitían honores, propiedades y privilegios, y la herencia matrilineal, consagrada en el principio *partus sequitur ventrem* (“la descendencia sigue al vientre”), responsable de la codificación legal y la legitimación de la esclavitud hereditaria y racial en el comercio transatlántico (Morgan, 2018; Martínez, 2008; Pomata, 1994).

Juntas, estas dinámicas producen la raza como un palimpsesto. Como ya se ha demostrado, lejos de limitarse a cualidades epidérmicas, el concepto de raza entrecruzó desde el principio jerarquías de género, clase, religión, educación, profesión y geografía.¹⁷ Esta visión iterativa, negociada a partir de diversos índices que potenciaban

¹⁷ Según una investigación del Consejo Ultramarino: “Era justo que solo personas de esta calidad [“sin raza” y blancas] fuesen elegidas para servir como concejales y encargarse de su gobierno, porque si la falta de personas capaces hizo necesario al principio tolerar la admisión de mulatos para el ejercicio de esos cargos, hoy esta razón ha cesado, y es indecoroso que sean ocupados por personas con un defecto semejante” AHU, Conselho Ultramarino, Minas Gerais, Cx. 4, doc. 37.

la movilidad social, fue constitutiva de la categoría “blanco” como marcador de acceso a privilegios, honores y libertades (Stovall, 2021). Aunque cada una por sí sola era incapaz de alterar radicalmente el estatus de alguien, la acumulación de varias cualidades permitía subvertir la rigidez de las jerarquías y los órdenes discriminatorios.¹⁸ Como señala Eduardo Paiva França (2015), el concepto moderno de blanco incluía la noción más amplia de “calidad”.¹⁹ A diferencia de las sociedades contemporáneas, regidas por la ideología liberal del sujeto individual, la sociedad del antiguo régimen era intencionadamente desigual, y estas desigualdades eran normales y naturales, correspondiendo al orden jerárquico de la creación divina. Por lo tanto, el sistema jurídico del *ancien régime* “no existía para garantizar las libertades humanas, [...] privadas o públicas, sino para establecer e imponer jerarquías, así como lo que hoy llamamos discriminación y marginación de todo tipo de acuerdo con la religión imperante” (Clavero, 2016, p. 113).²⁰

Dado que el pensamiento jurídico, a través del cual se regulaban los estatutos y el acceso a honores y derechos, no se guiaba por la noción del individuo liberal con derechos innatos, sino que, por el contrario, existía para normalizar las diferencias naturales necesarias para el funcionamiento del cuerpo sociopolítico, la codificación

¹⁸ “Para que unas jerarquías y unas distinciones sociales, comenzándose por la radical de la esclavitud, pudieran sostenerse y reproducirse, había ante todo de excluirse la mera posibilidad de predicación de la persona como sujeto humano de derechos. Dicho de otra forma, no se admitía tal que la configuración de las personas como capacidades conformes a la condición y posición de cada cual en la sociedad” (Clavero, 2016, p. 113).

¹⁹ “En contextos fuertemente marcados por las mezclas biológicas y culturales, como la Península Ibérica antes de 1492 y el Nuevo Mundo después de las conquistas católicas, parece haberse producido una ampliación del significado del término, que pasó a utilizarse para designar el ‘exterior’ de los individuos que no eran ni nobles ni *claretos*. Así, ‘calidad’, como categoría general, pasó a englobar las diversas ‘calidades’ o ‘castas’, cada una basada en características físicas y en los resultados del mestizaje —pero a veces en creencias religiosas, como moros y judíos, y a veces en orígenes, confundiendo en este caso con ‘naciones’, como se verá— de indios, negros, criollos y mestizos” (Paiva 2015).

²⁰ Ver también Hespánha (2010).

de las categorías era vital para la preservación del orden social dominante. En este punto es importante señalar que, contrariamente a los paradigmas sociopolíticos contemporáneos basados en la noción de movilidad social, la sociedad del antiguo régimen era intencionalmente desigual y rígida. En un mundo teleológico, los sujetos existían para cumplir determinados fines en el orden natural y la creación divina del mundo, ocupando posiciones predefinidas correspondientes a su condición a la vez social y funcional. También eran responsables de ejercer los poderes y derechos inherentes a su condición y estatus de nacimiento. Como cada sujeto nacía para desempeñar funciones que le correspondían por destino, en esta sociedad fundada en la “pluralidad del individuo y la unidad de lo colectivo” (Clavero, 2016, p. 113),²¹ cualquier visión del individuo como tal que implicara su atomización en un cuerpo autónomo y estrictamente personal no existía. Por el contrario, el orden social favorecía la pertenencia a los gremios funcionales que constituían el cuerpo político.

En este sentido, cada sujeto se regía por “cualidades”, siendo la raza uno de los vectores considerados en esta estratigrafía iterativa de atributos y aptitudes. En sí, cualidad era un término amplio, que podía referirse tanto a los “accidentes naturales” como a las propiedades físicas de un cuerpo (Paiva, 2015).²² Además, según la filosofía tomista, que sintetizaba la filosofía natural aristotélica con la teología cristiana agustiniana, la calidad también se refería a aspectos morales y metafísicos como la belleza y la virtud del alma.²³ Asumiendo la unión de cuerpo y alma, a pesar de la relativa primacía del primero sobre la segunda en la teología, la calidad podía nombrar

²¹ Ver también Duby (2002).

²² “Las “cualidades” diferenciaban, jerarquizaban y clasificaban a los individuos y grupos sociales a partir de un conjunto de aspectos (ascendencia familiar, origen, formación religiosa, rasgos fenotípicos, [...]) como el color de la piel, el tipo de cabello y la forma de la nariz y de la boca). [...] Cuando esta conjunción no era posible, se recurría a los elementos más aparentes y/o convenientes para hacer la identificación, que [...] variaba de región en región, de época en época” (Paiva, 2015, p. 34).

²³ Véase Saraiva (1998).

la nobleza de los sujetos, la *nobilitas* inherente a un “hombre de calidad”, y el ejercicio del poder patriarcal (*patria potestas*) inherente a figuras como el cabeza de familia, el señor de la plantación o el rey (padre de todo el reino), siendo un marcador de su primacía sobre los demás miembros de la casa.²⁴ Aquí, como señaló França Paiva, la nobleza estaba directamente relacionada con la posesión de un “*genere clarus*”. Es decir, ser “noble, blanco, occidental y cristiano, por oposición a los moros, orientales e infieles, a los que se suponía *sangre infecta*” (Paiva, 2015, p. 33. Énfasis añadido).

El caso de la limpieza de sangre de João Machado de Brito ejemplifica estas intersecciones (Negreiros, 1746). Sospechado de tener la “detestable mancha del otro”, se investigó todo su linaje y filiación. En el transcurso de varias investigaciones con personas de diversa calidad que conocían a Brito y a su familia, descubrimos que, a pesar de haber sido educado por un médico novo-cristiano condenado al exilio en Brasil, Brito era hijo ilegítimo de un señor local y de “una mujer blanca”. Aunque la identidad de esta mujer se mantiene en secreto durante varias páginas, se asegura al lector que su madre era una “mujer *muy* blanca de la provincia de Beira”. (Negreiros, 1746, p. 14). Esta aclaración, que lo liberaba de la carga de “tener raza”, utilizaba el blanco para legitimar a Freire y mantener en secreto la identidad de la mujer. Así, decir que era “una mujer *muy* blanca” garantizaba que Freire no tenía ninguna mancha racial matrilineal o patrilineal.

La relación entre el concepto moderno de raza, nobleza y patriarcado, basado en el concepto de la herencia de la sangre pura “sin raza”, también es subrayada por Schaub y Sebastiani (2021). Curiosamente, y esto demuestra cómo la producción de jerarquías raciales requiere una contextualización en el tiempo y en el espacio, a diferencia del caso ibérico, en la Francia moderna “raza” expresaba

²⁴ El hogar comprendía a todos los miembros con un vínculo consanguíneo directo con el *paterfamilias*, así como a todos los criados, esclavos y empleados del pago (Lauderdale Graham, 1992).

sangre pura y nobleza (Haddad, 2021). Sin embargo, además de los atributos idiosincrásicos de cada caso, el estudio de las formas de concebir y jerarquizar la diferencia humana también permite acceder a un léxico basado en presupuestos epistémicos y ontológicos que, aunque diferentes de los de la contemporaneidad, aún reverberan tácitamente en las formaciones raciales del presente. Por ejemplo, la forma interconectada, casi totalizadora, de entender el ser e integrarlo en un todo construido sobre relaciones de mutualidad (Duby, 2002). Cada individuo, por mucho que pretenda encarnar un sujeto liberal individual, no experimenta una atomización total de la existencia. Más bien, cada sujeto sigue sintetizando diversas cualidades agregadas —como el género, la raza, la sexualidad, la clase o el origen geográfico— que aún hoy actúan como vectores de aproximación a la blancura.²⁵ De hecho, la diferencia entre blanco y blancura surge de esta agregación, reiterando la herencia colonial moderna recuperada por este análisis.

Así que vale la pena pensar en cómo la extrema derecha contemporánea y los supremacistas blancos han anclado sus discursos en la lucha contra las agendas igualitarias en la exaltación de la masculinidad blanca heteronormativa hegemónica. Esta ideología de lucha por mantener el orden sociopolítico colonial del antiguo régimen recapitula la naturaleza compuesta y agregativa de la definición moderna de raza. Hacer hincapié en la acumulación de características alineadas con los principales marcadores jerárquicos del sistema colonial señala cómo la blancura se propone perpetuar las jerarquías del antiguo régimen.²⁶ Así, más que la cuestión metodológica del anacronismo, un abordaje histórico permite ampliar cómo el presente piensa el carácter agregativo y compuesto de la blancura como estructura de poder negociada desde diferentes ejes de privilegio. Sin embargo, en este caso, el análisis histórico tiene la ventaja

²⁵ A este respecto, obsérvese, por ejemplo, el debate en Weinstein (2015).

²⁶ Para un análisis del caso estadounidense véase, por ejemplo, Stern (2019).

de articular explícitamente aquellos vectores de jerarquía que desde entonces han sido sublimados por el presente.

“El poder eugenésico de la raza portuguesa”

En su texto *La fenomenología de la blancura*, Sarah Ahmed se preguntaba: “Si la blancura adquiere poder al no ser notada, ¿qué puede significar notar la blancura?”, haciendo “más visibles las marcas invisibles del privilegio”.²⁷ Para Ahmed, elevar la blancura al papel de protagonista no solo invierte las lógicas analíticas tradicionales, sino que también subvierte la tendencia dominante a “describir lo que hacemos a la blancura [para], a la inversa, describir lo que la blancura puede hacer” en el mundo.²⁸ Además, Cida Bento y Valeria Corossacz han producido importantes estudios sobre la blancura en Brasil, dando cuenta de una sociabilidad y un poder basados en la universalización de un estrecho modelo de lo humano que ambas asocian con un hombre universal (Bento, 2019; Corossacz, 2017). Parte del propósito de este ensayo es utilizar la metodología histórica para articular una genealogía de la normalización de este “hombre-ídolo” de la blancura. A través de la desagregación conceptual de los ejes de poder —cuyo epítome se encarna en la masculinidad blanca, por su capacidad de sintetizar el ideal del patriarca noble, blanco, *pedigüeño* y de sangre pura— aportamos una genealogía de la blancura desde la propia neutralidad inherente a la blancura. Sin embargo, el ejercicio de utilizar el pasado para dotar de mayor precisión a las teorizaciones del presente tiene también otras dimensiones.

²⁷ “Si la blancura se impone al pasar desapercibida, ¿qué significa entonces percibir la blancura?” (Ahmed, 2007, p. 149).

²⁸ “Podríamos decir que cualquier proyecto que pretenda dismantelar o cuestionar las categorías que se hacen invisibles a través del privilegio está obligado a participar en el objeto de su crítica”. [...] Y, sin embargo, podemos quedarnos atascados [...] interminablemente atrapados en describir lo que le estamos haciendo a la blancura, en lugar de lo que la blancura está haciendo” (Ahmed, 2007, pp. 149-150).

Bento clasifica la masculinidad hegemónica que constituye la blancura como “eurocéntrica”. Sin embargo, un enfoque histórico permite una mayor granularidad analítica, porque en el caso brasileño, los estándares eurocéntricos son inseparables de la dinámica colonial. Como ha mostrado la exégesis elaborada a lo largo de este texto sobre las especificidades de la definición de blanco, raza y calidad, una mejor comprensión de los procesos de racialización exige recuperar el contexto de producción de los conceptos en el tiempo y en el espacio. Dado que las dinámicas de racialización no son universales —especialmente el llamado “hombre universal”—, cualquier análisis necesita anclarse en momentos y relacionalidades concretas.²⁹ En este sentido, la teoría social puede verse ayudada, y sus argumentos corroborados, por el empirismo histórico del archivo. Juntos, ambos pueden desarrollar un análisis más concreto de las estructuras que permiten el acceso a los privilegios que proporciona la blancura. Sin embargo, para ello es imprescindible localizar el origen y el móvil de este eurocentrismo en el colonialismo portugués. Nombrar el origen de esta matriz es importante porque nos permite pensar en las formas en que el proyecto nacional brasileño reiteró las estructuras coloniales, a saber, en términos de acceso a los recursos, acumulación de riqueza y distribución de privilegios.

En este sentido, 1822 es una fecha sobredeterminada, suponiendo que la independencia desencadenó rupturas más profundas en la base sociológica del poder de lo que realmente ocurrió. Entre las muchas continuidades señaladas por Emília Viotti da Costa, a saber, la propiedad de la tierra y la acumulación de riqueza, la transición sociopolíticamente conservadora del imperio portugués al brasileño fue tal vez la principal (Costa, 2000). De hecho, diversos proyectos de extinción de los indígenas, excluyendo a los negros del imperio brasileño, repitieron planes implementados por la corona portuguesa,

²⁹ Para un análisis cómo la universalidad reproduce prejuicios y exclusiones históricas, al basarse el concepto de libertad en una concepción blanca de la misma, véase Stovall (2021).

como el Directorio de Indios (Miki, 2018). Sin embargo, los estudios sobre la raza en Brasil continúan no solo guiándose por la categoría de Estado nación, sino que, especialmente en el caso de la historiografía en lengua inglesa, privilegian casi exclusivamente los siglos XIX y XX.

Sin embargo, al tomar una fecha que marca una transformación de régimen para extrapolar transformaciones más amplias en las estructuras de poder y acumulación de capital, olvidamos las especificidades del proceso de independencia brasileño: la metamorfosis de la dinastía Bragança portuguesa en la dinastía Bragança brasileña; el mantenimiento de un régimen imperial cuyo soporte político, social y económico se basaba en la esclavitud; el hecho de que no se trató de un proceso revolucionario radical, como Haití, sino de una transición política desarrollada por la aristocracia para “liberar” a las élites locales de la sujeción a los intereses metropolitanos. En este sentido, la construcción nacional brasileña debe ser tratada como una nueva iteración del proyecto colonial. En consecuencia, analizar la blancura no solo requiere enfrentarse a la colonialidad del presente, sino también a la continuidad del colonialismo. Pues, tanto la organización de sus jerarquías políticas como en la estructura socioprodutiva que permaneció en Brasil —último país en abolir la esclavitud en 1888, precipitando el fin del imperio brasileño en 1889— e incluso en la forma en que se exaltó la contribución portuguesa en el proyecto de blanqueamiento eugenésico y en el mito de la democracia racial, el proyecto nacional recapituló repetidamente los proyectos coloniales.

Aquí, la valorización del elemento portugués —y de la masculinidad blanca dentro del proyecto blanqueador— puede verse en la famosa pintura de Modesto Brocos, *La redención de Cam* (1895), donde el patriarca blanco aparece como el facilitador biocultural de la eliminación gradual del elemento negro en la población. Esta visión de un futuro blanco, anclada en la teoría lamarckiana de la herencia de los rasgos adquiridos, fue adaptada por João Baptista de Lacerda, cuando propuso que, dado el dominio civilizatorio y biológico del

elemento blanco —es decir, del patriarca blanco—, la descendencia “del mestizo se alejaría cada vez más del negro” en favor del blanco (Lacerda, 1911).

Evocaciones similares del poder de los patriarcas blancos coloniales pueden leerse en intelectuales paulistas como Baptista Lacerda. En su libro *O Brasil e a Raça*, Pereira defendía el “potencial eugenésico de la raza portuguesa” como forma de liberar a Brasil del espectro pesimista de la degeneración y del racismo científico (Pereira, 1928, p. 31). Este potencial, Baptista aclara, emanaba de la “maravillosa constancia” de los “cromosomas portugueses en el mestizaje étnico”, dada su capacidad de “prevalecer sobre todos los demás”. Concluyendo así que “el hijo del portugués con cualquier otra raza es portugués”, un hecho que derivaba de la capacidad del “elemento portugués” de predominar siempre al ser capaz de “absorber” a todas las demás razas (Pereira, 1934, p. 288).

Sin embargo, para la intelectualidad brasileña de los años veinte, treinta y cuarenta, la contribución genética y cultural de Portugal a la modernidad brasileña iba más allá. Oliveira Vianna aclaró que el origen de esa superioridad responsable del “eugenismo paulista” se encontraba en la admirable “persistencia de los caracteres mentales de los antiguos paulistas en los paulistas modernos” (1991 [1927], p. 69). Sumergiéndose en las profundidades de las raíces coloniales de São Paulo para construir la narrativa de su excepcionalismo, Viana insistía en que “nada ha cambiado en el carácter de las élites paulistas [...] en casi cuatro siglos”. De este pasaje se desprenden al menos dos ejes de la matriz colonial de privilegios: la raza y la clase. A continuación, Viana subraya la extraordinaria capacidad de supervivencia de las “grandes familias paulistas”, cuyos “grandes troncos genealógicos iniciados en el ciclo de la fiebre del oro”, “casi todos están ahí, vivitos y coleando”, algunos incluso mostrando una “vitalidad en nada inferior a la de sus primeros tiempos” (1991 [1927], p. 71). Tan considerable era su poder que, explica Viana, calcular la continuidad de la riqueza podría ser mucho mayor que estimarla, dado que solo

quedan registros de la herencia por la “rama masculina (1991 [1927], p. 72).

Utilizando el vocabulario de su época, el de la eugenesia y la genética, los signos de vitalidad y fuerza valorados no dejaban de evocar cualidades apreciadas en el antiguo régimen: a saber, la pureza y blancura de linajes “sin raza”, el *pedigrí*, la extracción social aristocrática y la herencia patrilineal. Pero Viana no fue el único que valorizó a los patriarcas blancos y aristocráticos dentro de una teoría del poder y las relaciones sociales en Brasil. Este fue un tema recurrente para Gilberto Freyre durante varias décadas. Esta identificación de la figura patriarcal surge ya desde el subtítulo de *Casa Grande e Senzala* (1933): “Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal” (Freyre, 1933. También Freyre, 1940; 1961a). A partir de este régimen que transformó la vida y la propiedad, Freyre extrapoló una estructura de sentimiento que identificaba el mestizaje como la pieza central de la democracia racial brasileña. Además de este reconocimiento explícito de la figura del patriarca en el seno de la sociedad colonial y esclavista brasileña, más tarde (en las décadas de 1940 y 1950), durante la crisis del colonialismo portugués en África, Freyre contribuyó a sistematizar el lusotropicalismo como método de colonización “antirracista”, en una narrativa esencial para la producción en Portugal de lo que Gloria Wekker denominó “inocencia blanca” (Freyre, 1953).³⁰

Esta visión, totalmente desprovista de un análisis de las relaciones de poder, borró la violencia colonial y sexual, destilándola en la mitificación concepto de mestizaje. Revisar este concepto —así como el de democracia racial— requiere enfrentarse con la blancura, ya que fue a través de la despolitización y el borrado de las asimetrías de poder constitutivas del colonialismo que la blancura se hizo invisible como un “estado natural” del ser. Además, el mestizaje también genera dos problemas clave para la normalización tácita de la

³⁰ Para análisis historiográficos, Bastos (1998); Silva (2019); Schneider (2012); Pinto (2009); Castelo (1998); Wekker (2016).

blancura. Por un lado, la presunción, como hizo João Baptista de Lacerda, de la blancura como destino y declinación humana superior. Así, el mestizaje es asumido como una tecnología para absorber a todos los demás en la blancura, un *telos* que surge de la presunción de su superioridad biocivilizatoria y, en los propios términos de Oliveira Viana, que surge como consecuencia de la “persistencia”, “vitalidad” y “permanencia” de los linajes portugueses que siempre perduran, independientemente de los mestizajes que aún puedan ocurrir. Por lo tanto, el blanqueamiento no solo presupone una jerarquía socio-racial y de género, sino que emerge como una ideología basada, en primer lugar, en definir la alteridad de los otros como divergencia y, a continuación, proponer su extinción dada la superioridad natural de los blancos. En segundo lugar, la codificación del mestizaje como *ethos* nacional produjo un discurso excepcionalista que, al centrar la nación, la comparaba con los segregacionistas Estados Unidos (símbolo de la modernidad al que Brasil quería pertenecer). Fue este término comparativo el que permitió sublimar las raíces coloristas y clasistas coloniales en el Brasil contemporáneo, permitiendo así la perpetuación acrítica de las mismas élites blancas y estructuras de poder.

Conclusión

Puesto que no hay antinegritud sin blanquitud, nos hemos propuesto reconstituir el término raza para ofrecer nuevas perspectivas sobre las categorías del presente. Dado que la blancura se teoriza en la época contemporánea, al igual que el blanco en la Edad Moderna, con fórmulas compuestas que trascienden el color de la piel, hemos intentado demostrar cómo el estudio de las fuentes históricas coloniales nos permite desarrollar una comprensión más profunda de la complejidad de la blancura como ideal plástico capaz de metamorfoarse constantemente. Esta misma plasticidad se pone de relieve a

través del estudio de diversos casos de colonialismo portugués en el Atlántico moderno.

Ya fuera la exigencia de una península ibérica “libre de razas”, mediante la introducción de un estatuto de limpieza de sangre (una “innovación” inexorablemente influida por el concepto de raza desvelado a lo largo de este análisis); o la creación de la categoría “blancos de la tierra” en Cabo Verde; la ley que dictaba que todas las mujeres blancas criminalizadas debían cumplir sus penas en Cabo Verde para “exterminar a la casta *mulata*” a través de sus vientres libres;³¹ o incluso proyectos de asimilación como el Directorio de Indios, demuestran cómo el ámbito de los pueblos abarcados por la blancura se iba alterando para incluir a poblaciones necesarias para sostener el colonialismo portugués. Esta plasticidad, proporcionada por el entrelazamiento de la raza con la clase, el género, la religión y la geografía, demuestra cómo la primacía del blanco (y de la blancura), a lo largo de diversas recalibraciones, fue posible gracias a su anclaje al negro como referente fijo de sumisión. Además, muestra cómo los esfuerzos teóricos actuales, como la interseccionalidad, en realidad remiten a la naturaleza compuesta de las categorías del pasado. Así, entender mejor la blancura requiere una desnaturalización del presente para la que la comprensión moderna de la raza en el colonialismo portugués nos prepara mejor.

Bibliografía

Ahmed, Sara (2007). Una fenomenología de la blancura. *Teoría feminista* 8(2), 149-168.

³¹ Ley de 1620 firmada por Felipe III

- De Alencastro, Luiz Felipe (2000). *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Barker, Hannah (2019). *That most precious merchandise: the mediterranean trade in Black Sea slaves, 1260-1500*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Barreiros, Inês Beleza (2022). La herencia de la influencia portuguesa como borrado: perspectivas críticas sobre la recreación del pasado en el presente. *Estudios literarios y culturales portugueses*, (agosto), 180-216.
- Bastos, Cristiana (1998). Tristes Trópicos e alegres luso-tropicalismos: das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre. *Análise Social* 33(146/147), 415-432.
- Bento, Cida (2019). *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Browne, Simone (2015). *Dark matters: on the surveillance of blackness*. Durham: Duke University Press.
- Burk, Rachel (2010). *Salus erat in sanguine*. Limpieza de sangre y otros discursos sobre la sangre en la España moderna temprana. *Publicly Accessible Penn Dissertations*, 1550. <https://repository.upenn.edu/edissertations/1550>
- Cabral, Iva (s. f.). Origem e evolução da elite caboverdiana: terras, gentes e mestiçagem. <https://core.ac.uk/download/pdf/38680205.pdf>
- Carneiro, Sueli (2023). *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Carter, Julian B. (2007). *The heart of whiteness: normal sexuality and race in America, 1880-1940*. Durham: Duke University Press.
- Castelo, Cláudia (1998). *A forma portuguesa de estar no mundo: luso-tropicalismo e ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Oporto: Edições Afrontamento.
- Clavero, Bartolomé (2016). *Sujeto de derecho entre estado, género y cultura*. Santiago de Chile: Ediciones Olejnik.
- Cohen, Zelinda (1989). El caso del negro que se volvió blanco. *Semanário Tribuna*, diciembre de 1989.

- Corossacz, Valeria Ribeiro (2017). *White middle-class men in Rio de Janeiro: the making of a dominant subject*. Lanham: Lexington Books.
- Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalising the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139-167.
- Da Costa, Emilia Viotti (2000). *The brazilian empire: myths and histories*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Da Silva, Alex Gomes (2019). *Gilberto Freyre no pós-guerra: por um modelo alternativo de civilização*. São Paulo: UNIFESP.
- De Castro, Eduardo Viveiros (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios antropológicos*. São Paulo: Cosac & Naify.
- De Lacerda, João Batista (1911). *Sur les métis au Brésil*. Paris: Premier Congres Universel des Races.
- De Wet, Chris L. (2018). *The unbound god: slavery and the formation of early christian thought*. Londres: Routledge.
- Dorlin, Elsa (2009). *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris: la Découverte.
- Doron, Claude-Olivier (2012). Raza y genealogía. Buffon y la formación del concepto de “Raza”. *Humana.Mente: Revista de Estudios Filosóficos*, 22, 75.
- Duby, Georges (2002). *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa.
- Figueirôa-Rêgo, João, y Fernanda Olival (2011). Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos VXI a XVIII). *Tempo*, 16(30), 115-145.
- Frankenberg, Ruth (2001). El espejismo de una blancura sin marcas. En Birgit Brander Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene J. Nexica y Matt Wray (coords.), *The Making and Unmaking of Whiteness* (pp. 72-96). Durham: Duke University Press.
- Freyre, Gilberto (1933). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt.

Freyre, Gilberto (1940). *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.

Freyre, Gilberto (1953). *Aventura e rotina*. Lisboa: Livros do Brasil.

Freyre, Gilberto (1961a). *O luso e o trópico sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical*. Lisboa: Comitê Executivo para as Comemorações do V Centenário da Morte do Príncipe Henrique o Navegante.

García-Arenal, Mercedes, y Felipe Pereda (coords.) (2021). *De sangre y leche: raza y religión en el mundo ibérico moderno*. Madrid: Marcial Pons.

Gaukroger, Stephen (2016). *The natural and the human: science and the shaping of modernity, 1739-1841*. Oxford: Oxford University Press.

Gómez-Bravo, Ana M. (2020). Los orígenes de “Raza”: la racialización de la diferencia en el castellano antiguo. *Interfaces: A Journal of Medieval European Literatures*, 7, 64-114.

Haddad, Élie (2021). Le terme de race en contexte nobiliaire: une histoire sociale (France, XVIe siècle). *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, 68(2), 131-158.

Heng, Geraldine (2019). *The invention of race in the european middle ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hering Torres, Max S. (2011a). Color, pureza, encaje: la calidad de los sujetos coloniales. En Heraclio Bonilla (coord.), *La cuestión colonial* (pp. 451-70). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Hering Torres, Max S. (2011b). La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos. *Historia Crítica*, 45, 32-55.

Hespanha, António Manuel (2010). *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de antigo regime*. São Paulo / Belo Horizonte: Annablume / UFMG.

Hespanha, António Manuel (2019). *Filhos da terra: Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta da China.

- Kao, Wan-Chuan (2024). *White before Whiteness in the Late Middle Ages*. Manchester University Press.
- Kaplan, M. Lindsay (2013). El cuerpo judío en blanco y negro en la Inglaterra medieval y moderna temprana. *Philological Quarterly*, 92(1), 41-65.
- Kaplan, M. Lindsay (2019). *Figuring racism in medieval christianity*. Nueva York: Oxford University Press.
- Krenak, Ailton (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lauderdale Graham, Sandra (1992). *House and street: the domestic world of servants and masters in nineteenth-century Rio de Janeiro*. Austin: University of Texas Press.
- Marcocci, Giuseppe (2011). Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). *Tempo*, 16(30), 41-70.
- Marcocci, Giuseppe (2012). *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidad de Coimbra.
- Marcocci, Giuseppe (2016). Negritud y paganismo. Color, teología y raza en el mundo portugués, c. 1450-1600. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 43(2), 33-57.
- Marcos, Patrícia Martins (2022). *Configurations of the human: racializing imperial bodies and natural government in the luso-afro-brazilian atlantic 1500-1800s*. [Tesis de doctorado], University of California, San Diego.
- Martínez, María Elena (2008). *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion and gender in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Miki, Yuko (2018). *Frontiers of citizenship: a black and indigenous history of postcolonial Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mirzoeff, Nicholas (2011). *The right to look: a counterhistory of visibility*. Durham: Duke University Press.
- Morgan, Jennifer L. (2018). Partus sequitur ventrem: law, race and reproduction in colonial slavery. *Small Axe*, 22(1), 1-17.

- Morrison, Toni (1975) A humanist view. Black studies center public dialogue, part 2. *Special Collections: Oregon Public Speakers*, 90. <http://archives.pdx.edu/ds/psu/11309>
- Negreiros, João Thomaz (1746). *Allegação jurídica que a favor do doutor João Machado*. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues.
- Nirenberg, David (2014). Was there race before modernity? The example of “jewish” blood in late medieval Spain. En *Neighboring faiths: christianity, islam, and judaism in the middle ages and today*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226169095.003.0009>
- Olival, Fernanda (2001). *As ordens militares e o estado moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar.
- Paiva, Eduardo França (2015). *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Pastoureau, Michel (2008). *Black: the history of a color*. Princeton: Princeton University Press.
- Pastoureau, Michel (2024). *Blanc: histoire d'une couleur*. Paris: Points.
- Pereira, Baptista (1928). *O Brasil e a raça*. São Paulo: Rossetti.
- Pereira, Baptista (1934). *Pelo Brasil maior*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Perry, Keisha-Khan Y., y Sotero, Edilza (2019). Amefricanidade: the black diaspora feminism of Lélia Gonzalez. *LASA Forum*, 50(3), 60-63.
- Pinto, João Alberto da Costa (2009). Gilberto Freyre e a *intelligentsia* salazarista em defesa do império colonial português (1951 - 1974). *História (São Paulo)*, 28(1), 445-482.
- Pomata, Gianna (1994). Legami di sangue, legami di seme. Consanguineità e agnazione nel diritto romano. *Quaderni Storici*, 86(2), 299-334.
- Quijano, Aníbal (2022). Colonialidad, poder, globalización y democracia. *New Directions*, 17(37), 4-28.
- Raminelli, Ronald (2012). Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750. *VARIA HISTORIA*, 28(48), 699-723.

- Rowe, Erin Kathleen (2019). *Black Saints in Early Modern Global Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saraiva, José António (1998). *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva.
- Schaub, Jean-Frédéric y Silvia Sebastiani (2021). *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV-XVIIIe siècle)*. Paris: Albin Michel.
- Schiebinger, Londa L. (2004). *Nature's body: gender in the making of modern science*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Schneider, Alberto Luiz (2012). Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre. *História da historiografia*, 5(10), 75-93.
- Schwartz, Stuart B. (2020). *Blood and boundaries: the limits of religious and racial exclusion in early modern Latin America*. Waltham: Brandeis University Press.
- Souza, Marina de Mello (2019). *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp.
- Stern, Alexandra Minna (2019). *Proud boys and the white ethnostate: how the alt-right is warping the american imagination*. Boston: Beacon Press.
- Stovall, Tyler Edward (2021). *White freedom: the racial history of an idea*. Princeton: Princeton University Press.
- Sweet, James H. (1997). The iberian roots of american racist thought. *The William and Mary Quarterly*, 54(1), 143-166.
- Tallbear, Kim (22 de octubre de 2015). Ciencia y blancura. [Ponencia]. *Symposium DNA and Indigeneity: The Changing Role of Genetics in Indigenous Rights, Tribal Belonging, and Repatriation*. Burnaby: Simon Fraser University.
- Teter, Magda (2023). *Christian supremacy: reckoning with the roots of antisemitism and racism*. Princeton: Princeton University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press.
- Tuck, Eve, y K. Wayne Yang (2012). La descolonización no es una metáfora. *Tabula Rasa*, 38, 61-111.

- Vianna, Oliveira (1991 [1927]). O eugenismo paulista. En *Ensaio inéditos* (pp. 69-72). Campinas: Editora da Unicamp.
- Wade, Peter (2014). Raza, etnia y tecnologías de pertenencia. *Ciencia, tecnología y valores humanos*, 39(4), 587-596.
- Weinstein, Barbara (2015). *The colour of modernity: São Paulo and the making of race and nation in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- Wekker, Gloria (2016). *White innocence: paradoxes of colonialism and race*. Durham: Duke University Press.
- Wynter, Sylvia (2003). Unsettling the colonality of being / power / truth / freedom: towards the human, after man, its overrepresentation: an argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257-337.

La presencia de los ausentes

La construcción de la crítica a la idea de *branquitude* en el pensamiento social brasileño (1945-2000)¹

Mário Augusto M. da Silva

Introducción

Trataré aspectos de los estudios sobre el pensamiento social en Brasil, específicamente en el siglo XX, desarrollado por intelectuales negros. Hay deficiencias en cuanto a la autoría e incluso a la distribución geográfica, teniendo en cuenta las proporciones continentales del país. Sin embargo, los intelectuales que he seleccionado han pensado sobre Brasil, ya sea en el ámbito nacional o en intenso diálogo

¹ El autor decidió mantener el concepto de *branquitude* en portugués a lo largo del capítulo por dos motivos: primero porque el capítulo busca explicar el origen, definiciones y adjetivaciones del concepto en Brasil; y segundo porque uno de los objetivos más amplios de este libro es promover la familiaridad de los estudios y los conceptos acerca de la blanquitud entre los hablantes de español y portugués en Latinoamérica. Para mayor claridad, en este texto, el autor define “blancura” como la descripción o mención del color de la piel, indicando que un sujeto es percibido o afirmado como blanco y que esto tiene un valor determinado. También aparece como un ideal al que aspiran aquellos que no son blancos. En tanto, por “blanquitud” entiendo un proceso social e histórico que organiza jerarquías y distinciones entre los sujetos, discriminando positivamente a aquellos que son privilegiados por su blancura. La blancura es la idea que describe un sistema de poder y distinción.

dentro de la circulación internacional de ideas, y esto es importante destacarlo. Se trata de estudios sobre los derechos de los sujetos y la ciudadanía negra producidos por intelectuales negros, sobre todo en el siglo XX, que crearon una forma negra de pensar el país, interpretándolo en sus aspectos inicuos y fabricándolo a partir de la experiencia social negra.

En la primera parte del capítulo, presentaré un grupo de autores que conformaron el pensamiento social negro brasileño a partir de la década de 1930, centrado en el debate sobre la lucha por los derechos civiles, sociales y políticos. En la segunda parte, discutiré cómo ese pensamiento social negro formuló análisis críticos de lo que hemos llamado *branquitude* en el período posterior a 1945. La articulación de las dos partes nos permite comprender el modo en que el sujeto blanco y su condición han sido temas ineludibles de reflexión, debido a sus prácticas y efectos políticos.

El enfoque que propongo aquí se basa en la selección de temas comunes que una perspectiva intelectual negra ha enfrentado en diferentes momentos, con el fin de dar cuenta de la experiencia negra, afrobrasileña. Esta experiencia tiene que ver con la lucha por los derechos civiles, sociales y políticos y conforma la historia de la ciudadanía brasileña. Hay un pensamiento político negro sobre la insurrección/libertad de los esclavos en Brasil que abarca décadas; hay una discusión de larga data entre los intelectuales negros sobre la necesidad de reposicionar los estudios sobre las relaciones raciales, investigando el polo blanco.

Pensamiento social negro después de 1930

La idea de libertad es una importante fuerza social imaginativa en la agenda del pensamiento social negro brasileño y se fundamenta en experiencias concretas desde el período colonial. La esclavitud no impidió que los africanos esclavizados como súbditos escaparan y crearan sus propias organizaciones en mocambos y quilombos.

Tampoco lo hicieron los procesos de insurrección y revuelta. Estos espacios y sus sujetos aquilombados, rebeldes e insubordinados figuraron en el imaginario político y en las luchas insurreccionales desde finales del siglo XVI hasta el periodo de la Abolición en el siglo XIX. Como señala el historiador Flávio Gomes, este imaginario también encontró lugar en la Constitución Federal de 1988, con operatividad política para pensar los derechos civiles y sociales, los derechos de propiedad de la tierra y el reconocimiento como patrimonio de los descendientes de las comunidades quilombolas de todo el país (Gomes, 2018, pp. 367-377) en la redemocratización política después de la última dictadura cívico-militar.

Este imaginario político de la libertad de los esclavizados y sus descendientes también fue importante a lo largo del siglo XX, inspirando diferentes movimientos negros hasta que, en la década de 1970, el Grupo Palmares, liderado por el poeta Oliveira Silveira, propuso la fecha del 20 de noviembre, en referencia a la muerte de Zumbi dos Palmares, como día alternativo de conmemoración y lucha por la memoria nacional (Alberti y Pereira, 2007). Finalmente, en 2003, como resultado de la acción de los movimientos negros, el Día de la Conciencia Negra fue declarado feriado en diferentes estados y municipios de la federación, en homenaje al 20 de noviembre de 1695. Además, este imaginario ha tenido un gran impacto en términos de publicación para las nuevas generaciones, con premios y traducciones recibidas para libros que lo tematizan (Salette, 2014, 2017).

Este escenario solo fue posible porque, en el contexto del pensamiento social negro del siglo XX, mocambos y quilombos fueron estudiados en trabajos pioneros como los del antropólogo Edison Carneiro (1912-1972) y del historiador y sociólogo Clóvis Moura (1925-2003). Al tratar de la guerra o de la paz quilombola y de sus acuerdos diplomáticos, ya en la primera mitad del siglo, hay un esfuerzo analítico de estos autores por promover una rotación de perspectivas mediante la revisión de fuentes documentales conocidas e inéditas, haciendo de los esclavizados, de los fugitivos, de los aquilombados,

los protagonistas de una historia política de la lucha organizada por la libertad aún en el Brasil colonial.

En 1944, Carneiro finalizó su estudio sobre el Quilombo dos Palmares, que se publicó primero en México y finalmente en Brasil (Carneiro, 1946). La obra se reeditó varias veces, con la adición de documentos y una creciente fortuna crítica. La producción intelectual de Carneiro fue coherente con los estudios sobre la vida negra, orientados hacia el candomblé y el folclore. Fue un sistematizador de datos sobre el tema y un importante colaborador en la investigación de autores nacionales e internacionales como Ruth Landes, Arthur Ramos y Lorenzo Turner, entre otros. Carneiro también fue activo en la divulgación de documentos que permitirían el estudio de la población afrodescendiente en Brasil (Carneiro, 1964, 1988) y trabajó en estudios folclóricos entre 1961 y 1964, hasta que fue destituido por el golpe de estado. Su obra cayó en un relativo silencio, pero ha sido recuperada en los últimos años por autores y editores que demuestran la relevancia e importancia de recuperar su trabajo (Rossi, 2015).

Desde otro ángulo, a partir de 1959, Clóvis Moura, con la publicación de *Rebeliões da Senzala (Rebeliones de la Senzala)*, destaca el protagonismo de la lucha por la libertad a través de la acción política de los esclavizados y fugitivos, construyendo argumentos que buscan abordar diferentes experiencias colectivas de insurrecciones y enfrentamientos contra el poder institucional, pensadas como luchas entre clases sociales opuestas en el modo de producción capitalista basado en la esclavitud colonial. La trayectoria de Moura en los campos de la historia y la sociología brasileñas es más larga. Entre otras obras, Moura publicó estudios sobre las asociaciones negras, una crítica del pensamiento social brasileño en relación con la experiencia negra (Moura, 1988), la historiografía brasileña y la cuestión racial, la prensa negra paulista y, por último, un diccionario de la esclavitud negra en Brasil (Moura, 2004).

Sincrónica a la formulación de obras seminales sobre la libertad de los esclavizados en el pensamiento social negro brasileño fue la producción intelectual y el activismo sobre los escenarios de la

ciudadanía negra en el siglo XX. En 1945, la socióloga Virgínia Leone Bicudo (1910-2003) presentó la primera tesis sobre las relaciones raciales en Brasil, sobre lo que denominó un estudio de las actitudes de negros y mulatos en São Paulo. A través de entrevistas con interlocutores de diferentes estratos sociales, mostró diferentes respuestas a la discriminación racista sufrida por negros y mulatos en los ambientes de trabajo, en la ciudad, en los espacios de sociabilidad, en las relaciones afectivas, en la escuela y en otros ambientes educativos.

Además, Bicudo será pionero en el análisis de una experiencia colectiva contra la discriminación racial, al entrevistar a sus miembros y analizar la formación y las dificultades del Frente Negro Brasileño (1931-1937). La cual fue la principal asociación negra de la primera mitad del siglo XX en Brasil, creada y disuelta bajo un Gobierno autoritario. Debido a ello, cambió el nombre en su investigación:

La “Asociación de Negros Brasileños” representó un intento de los negros conscientes de luchar contra las restricciones de los blancos, despertando la conciencia de grupo, desarrollando un programa definido de reivindicaciones económicas, sociales y políticas. Las dificultades para reunirlos y la indiferencia de negros y mulatos de clases sociales intermedias revelan la intensidad con que los negros habían incorporado los ideales y conceptos blancos. (Bicudo, 2010, p. 161)

Su tesis tardó sesenta y cinco años en publicarse, a pesar de ser una intelectual destacada, profesora de la Universidad de São Paulo y de la Escuela de Sociología y Política, participante en la investigación de la UNESCO sobre las relaciones raciales en la década de 1950, así como una de las primeras psicoanalistas brasileñas (Bicudo, 2010; Gomes, 2013). La producción social de la invisibilidad intelectual negra también es un componente que debe estar presente en los análisis de los estudios afrobrasileños.

Este aspecto acompañará también la trayectoria del sociólogo Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982). Licenciado en Ciencias Sociales, trabajó en el Departamento de Administración del Servicio Federal

(1943-1951). Además de la administración pública, participó en diferentes campos de actividad: en debates sobre el desarrollo nacional; en su activa colaboración con el Teatro Experimental do Negro de Río de Janeiro, formado por Abdias do Nascimento; y también se interesó por las luchas independentistas anticoloniales de países africanos y asiáticos y del tercer mundo, entre los años cincuenta y principios de los sesenta. Guerreiro Ramos produjo un debate crítico sobre los estudios de las relaciones raciales en el país, como sus discusiones sobre “O problema do negro na sociologia” (1954) y “Patologia social do ‘branco’ brasileiro” (1995 [1957]). El primero es una revisión crítica de los estudios sobre el negro brasileño, desde finales del siglo XIX hasta mediados de la década de 1950, señalando puntos negativos en los enfoques de Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Oliveira Vianna, Nina Rodrigues, llegando a sus contemporáneos como Gilberto Freyre, Arthur Ramos y otros. En él, el autor ya anuncia su crítica a la “sociología del negro” en Brasil como “ideología de la blancura”, el tratamiento del negro como mero “tema” de investigación.

El segundo texto implica un reposicionamiento, a partir de ahí, de los estudios de “relaciones raciales” que se centraban en los negros, vistos como un problema o parte de él en Brasil. Guerreiro Ramos sugiere que existía una oposición entre el “negro-tema”, objeto de las ciencias sociales, y el “negro-vida”, donde este sujeto social era mucho más complejo de lo que, en su opinión, los estudios de relaciones raciales habían operado hasta entonces. Además, el autor sugiere la necesidad de estudiar lo “blanco” y la valorización estética y política de la “blancura” en su patología social, a través de las respuestas dadas al Censo de 1940. Alberto Guerreiro Ramos puede considerarse, pues, uno de los precursores brasileños de lo que más tarde se conoció como “estudios sobre la *branquitude*”.

Lo blanco se configuró como un problema a ser estudiado como estructurante de las relaciones sociales brasileñas, colocando a los negros en condiciones de inferioridad e incluso creando una memoria colectiva, organizando una “tradición de blancura”, que, según

Guerreiro Ramos, estaba siendo enfrentada y superada por la lucha social de los negros, por la vida negra. “El ideal de blancura [...] es una supervivencia que dificulta el proceso de madurez psicológica del brasileño y, además, contribuye a debilitar la integración social de los elementos constitutivos de la sociedad nacional” (Guerreiro Ramos, 1995 [1957], p. 187). De ahí también la necesidad de un activismo antirracista y anticolonial, al que Guerreiro Ramos también estaría vinculado, junto con el Teatro Experimental do Negro. Es importante recordar que el autor fue objeto de persecución política (tras el golpe de Estado de 1964, tuvo que exiliarse en EE. UU.), discriminación y ostracismo en el campo de las ideas hasta su muerte en el extranjero en 1982 (Oliveira, 1995).

Abdias do Nascimento (1914-2011) fue un importante activista antirracista desde la década de 1930, cuando participó en el Congreso Afrobrasileño en el interior de São Paulo y viajó con el grupo La Santa Hermandad a Perú en 1941 para ver en escena a un actor blanco con la cara pintada de negro. Una de las consecuencias de este activismo fue la creación y existencia del Teatro Experimental do Negro (TEN) durante más de dos décadas (1944-1968), que actuó en los escenarios de Río de Janeiro, dirigido por Nascimento y con la colaboración de intelectuales negros y no negros, con protagonismo de artistas negros. El TEN fue organizado por Abdias do Nascimento, Ruth de Sousa, Léa Garcia, Ironides Rodrigues, con la participación de Alberto Guerreiro Ramos, entre otros, como una confrontación estética y política con la “blancura”, así como una herramienta de profesionalización de los artistas negros, de formación de los negros en la lucha antirracista y también un importante mecanismo de valorización de la cultura afrobrasileña. Además, a través del TNE y sus actividades, hay una importante producción intelectual de Nascimento en esta primera fase, que se documentará en la creación de periódicos, libros y la escritura de obras de teatro.

Se trataba de un activismo intelectual negro que, en aquellos años, dialogaría con la recepción de la idea transnacional de la Negritud en Brasil, al tiempo que situaba a Nascimento y el TEN en

intenso diálogo con la producción histórica y sociológica más crítica de los años cincuenta y sesenta, que denunciaba el “mito de la democracia racial brasileña” y el papel de los negros en la lucha antirracista. Producciones como el periódico *Quilombo* (1948) y libros como *Drama para negros, prólogo para blancos* (1961) y *TEN: testemunhos* (1966) supieron expresar, respectivamente, estos diálogos con el movimiento de la negritud francófona y las aspiraciones de los negros brasileños en los años cincuenta, que, a fin de cuentas, abordaban los significados del arte negro, el arte afrobrasileño y el activismo político de intelectuales y artistas negros.

Prólogo para Blancos es un texto de posicionamiento intelectual y un estudio de la recepción de las posibilidades de la Negritud como idea para enfrentar la “ideología de la blancura”, base estética y política de las relaciones raciales brasileñas. Hay un interesante diálogo con las ideas de Guerreiro Ramos, sin duda, en la búsqueda de los fundamentos del mito de la discriminación brasileña y la negación racial de lo que el país veía en el espejo del censo, en las calles cotidianas o en el escenario artístico.

Pero nuestro trabajo antológico sobre la dramaturgia negra en Brasil revela otra dimensión en la que emerge la voz auténtica del negro, como raza y como hombre de color: la vida social. Ser y vivir como negro no es una peripecia común en la vida occidental. [...] el Teatro Experimental do Negro ha buscado restaurar, valorar y exaltar la contribución de los africanos a la formación de Brasil, desenmascarando la ideología de la blancura. (Nascimento, 1961, pp. 9, 19)

Nascimento se exilió en 1968 tras el golpe de Estado en Brasil y la censura que acompañó a este evento. Viajó a Estados Unidos, donde desarrolló una carrera como profesor universitario y artista, entrando en contacto con el panafricanismo (Nascimento, 1982). Regresó a Brasil en 1978, en un momento decisivo en la rearticulación del movimiento negro brasileño, condensado en la creación del Movimiento Negro Unificado (MNU), que haría surgir otra generación de activistas e intelectuales negros, con los que establecería gradualmente

un diálogo (Alberti y Pereira, 2007). Ese año publicó un libro en el que denunciaba el genocidio de los negros brasileños (Nascimento, 1978). A continuación, documentó su contacto con el panafricanismo y una propuesta, basada en él, de organización política para los negros: *Quilombismo* (1980), retomada en la segunda edición de *O negro revoltado* (1982). La denuncia del mito de la democracia racial y la lucha contra la blancura como valor estético y político cobraron nueva fuerza.

Ideas como “Ujamaa”, “Kwanza”, “panafricanismo” e intelectuales negros internacionales como Molefi Asanti aparecen en los textos con la misma frecuencia que una plataforma política quilombista para los negros brasileños, que mezcla memoria colectiva, proyecto económico y reivindicación de derechos:

[...] se configura como un problema de derechos humanos, derechos de soberanía, autodeterminación y protagonismo histórico. [...] En Brasil, como mayoría de la población, vamos más allá: tenemos el derecho y la obligación de tomar el poder en nuestro país y construir una sociedad nacional quilombista. [...] El quilombismo y sus diversos equivalentes en toda América —cimarronismo (Cuba y México), palenquismo (Colombia), cumbismo (Venezuela), cimarronismo (Jamaica y Estados Unidos)—, significan hoy una alternativa internacional para la organización de las masas afroamericanas en todo este Nuevo Mundo. (Nascimento, 1982, pp. 32, 34)

Nascimento organiza un conjunto de principios y propósitos políticos, entre otras proposiciones, pero que no encuentran eco inmediato en portadores sociales capaces de poner en práctica sus ideas, presentados en una discusión histórica y política, como:

El quilombismo es un movimiento político de los negros brasileños [...] inspirado en la República de Palmares, en el siglo XVI, y en otros quilombos que existieron y existen en el país. [...] El quilombismo considera la tierra como una propiedad nacional de uso colectivo. [...] La revolución quilombista es fundamentalmente antirracista, anti-

capitalista, antiterrateniente, antimperialista y antineocolonialista [...]. (Nascimento, 1980, pp. 275-277)

Nuevas luchas y marcos: violencia, memoria, redemocratización, feminismo

A finales de los años setenta y principios de la década siguiente, la lucha por la ciudadanía negra y el imaginario político de la libertad se articularon en escenarios que conectaban el pasado de la lucha antirracista, propuesto por intelectuales y asociaciones negras como ya se ha explicado, con las reivindicaciones de aquella nueva época, cuyas confrontaciones incluían 1) el combate a la dictadura cívico-militar aún vigente; 2) la denuncia de la creciente violencia estatal contra los negros; 3) la lucha permanente contra la discriminación y el prejuicio, exigiendo una legislación oficial contra el racismo; 4) el compromiso con la memoria colectiva y su papel en la lucha antirracista, y 5) la organización gradual de las mujeres negras, en la lucha contra la estructura patriarcal y capitalista, la invisibilidad en los espacios de lucha del feminismo blanco y del movimiento negro más amplio, en lo que culminaría en la configuración de un feminismo negro brasileño, articulado transnacionalmente.

Esta articulación internacional de agendas llamó la atención de Abdias do Nascimento al final de su exilio:

Desde finales de 1977 ya no asistía solo a los encuentros internacionales de negros. [...] El proceso de internacionalización de la lucha afrobrasileña se estaba expandiendo, fortalecido desde 1979 por el trabajo de Lélia González en diversas conferencias en Estados Unidos y Europa, sobre todo llevando la palabra de las mujeres negras brasileñas a foros extranjeros e internacionales. (Nascimento, 1982, pp. 20-21)

Además de González (1935-1994), Abdias llama la atención sobre la presencia de Eduardo de Oliveira e Oliveira (1923-1980) en estos espacios, especialmente en los Estados Unidos. Ambos fueron científicos sociales con actividad intelectual tanto dentro como fuera de los espacios institucionalizados (como universidades, asociaciones y partidos políticos).

Eran intelectuales y activistas vinculados a asociaciones y movimientos sociales negros, especialmente a finales de la década de 1970. Oliveira e Oliveira fue el último presidente de la Associação Cultural do Negro (ACN, 1954-1976), un importante colectivo de activistas e intelectuales negros de São Paulo (Silva, 2012; Silva, 2017) y también se encargó de preservar la memoria de la asociación. Por aquel entonces, González participaba en el Movimiento Negro Unificado (MNU), creado en 1978, con el que Oliveira e Oliveira también mantendrían contacto. Ambos estaban inmersos en la lucha por la redemocratización contra la dictadura cívico-militar, que forma parte de la historia cívica de Brasil, de la que forma parte el movimiento negro contemporáneo. Ambos fueron también responsables de articular un proyecto político e intelectual a finales de los años setenta que implicaba la conocida crítica a la democracia racial brasileña, pero en espacios académicos (en congresos nacionales y extranjeros) y en diálogo con la efervescencia del movimiento negro.

Es muy significativo ver a Eduardo de Oliveira e Oliveira trabajando en frentes como la organización del ACN y de cursos de historia afrobrasileña, reuniendo a la asociación de negros de un barrio pobre de São Paulo (Casa Verde) con sus colegas de la Universidad de São Paulo (USP) entre 1968 y 1976. También se enfrentó a la producción académica a través de al menos tres iniciativas: la organización de la *Quinzena do Negro en la USP* en 1977; la escritura y puesta en escena, en colaboración con la activista teatral negra Thereza Santos, de la obra *E agora falamos nós* (Santos, 2008); y, por último, a través de su proyecto de investigación académica sobre las relaciones raciales brasileñas en la USP, su acercamiento a los estudios afroamericanos y el proyecto de una Sociología Negra en los EE. UU. (Trapp, 2020).

Además, en 1974, el autor anticipó, en una contundente reseña del libro de Carl Degler, *Neither Black nor White*, un inhóspito problema de las relaciones raciales en Brasil que hoy suena a novedad (apareciendo como un debate norteamericano sobre *el colorismo*), aunque, como demostró Oliveira e Oliveira, está en el centro de nuestras relaciones sociales racializadas desde la colonización: el lugar sociológico del “mulato” y del mestizaje en los estudios sobre las relaciones raciales (en Brasil y en EE. UU.) y también en la organización política afrobrasileña. Recordó que

[...] también en Brasil, para nosotros, las relaciones raciales son *oposiciones polares*, pero no *oposiciones polares antagónicas* [...] Aquí nos gustaría hacer un llamamiento a la semántica y sugerir otro posible ángulo de visión para la *escapatoria mulata*. Su traducción al portugués sería *alçapão*, palabra que tiene diferentes significados: puede ser tanto una *salida de emergencia* como una *trampa preparada*. (Oliveira y Oliveira, 1974, pp. 69-70)

Además, hubo una historicidad política, ignorada por Degler según Oliveira e Oliveira, promovida por los movimientos sociales antirracistas brasileños, la incorporación de “mulatos”, “mestizos” en la construcción de la idea de “negro” en Brasil; por lo tanto, la construcción de una fuerza política que no borraría las diferencias en la diferencia (la piel más clara o más oscura de los afrodescendientes no blancos), pero haría del racismo y su lucha común contra los “negros” algo más complejo. Como afirma el autor:

De la misma forma que en Estados Unidos encontramos al *pasajero*, entre nosotros encontramos al “desertor”, racial y social. [...] Después de todo, ¿qué fueron los movimientos sociales negros que comenzaron en São Paulo en los años veinte sino un movimiento para reunir a todos los negros de Brasil en busca de una conciencia histórica, liderado por José Correia Leite (mulato), Arlindo Veiga dos Santos (mulato). [...] Fue precisamente a través de la palabra “negro” que buscaron reunir a los descendientes de africanos que los harían socialmente más vacíos —los mulatos— y más predispuestos a beneficiar-

se de las manifestaciones de la jerarquización económica y social de los grupos. (Oliveira y Oliveira, 1974, pp. 71-72)

Esta discusión sobre el lugar social de los sujetos en las relaciones racializadas brasileñas es fundamental en las reflexiones de Oliveira e Oliveira, llevándolo a discutir, en este texto, al mulato (mestizo) como un “obstáculo epistemológico”, complejo y desafiante para los estudiosos de las relaciones raciales y también para los activistas, históricamente: “todo negro (y aquí pensamos en el amplio *espectro* en que puede colocarse o ser colocado) tiene en común su relación precaria, inexpresable, con el mundo blanco”. Fanon añade: “¿Un sentimiento de inferioridad? No. Un sentimiento de inexistencia” (Oliveira e Oliveira, 1974, p. 73). Oliveira e Oliveira parece haber seguido este programa de investigación e intervención en el debate público a través de la *Quinzena do Negro* y de la obra de teatro explícitamente titulada *E agora falamos nós*. Oliveira e Oliveira recupera aquí un problema importante de la construcción política del término “negro”. Se trata de un término que ha sido redefinido por diferentes intelectuales y movimientos sociales a lo largo del siglo XX, con el objetivo de visibilizar y demostrar la fuerza social de los sujetos no blancos, es decir, los mestizos y los negros. Entendidos en conjunto, los negros son una fuerza política que constituye actualmente el 54 % de la población brasileña, según el censo. Sin embargo, no ha sido una articulación fácil, teniendo en cuenta el ideal de la blancura y los privilegios de poder pasar como blanco (*passing*).

Los debates sobre el lugar social de los negros tomaron diferentes formas a finales de la década de 1970 y fueron importantes para los estudios afrobrasileños. Tanto para discutir una nueva agenda de los movimientos negros, que pusieron en la agenda pública el debate sobre la violencia racial en 1978 con la creación del Movimiento Negro Unificado (MNU, 1988; Alberti y Pereira, 2007); como el genocidio de los negros brasileños (Nascimento, 1978). O incluso por la organización de movimientos de mujeres negras, que establecieron una agenda propia, crítica con el racismo, el capitalismo, el feminismo blanco

y también con los movimientos negros, hasta entonces mayoritariamente masculinos.

Lélia González fue la intelectual negra que reflexionó sobre estas dimensiones contextuales y el significado político de la lucha negra, determinada por la organización de las mujeres negras en diferentes ocasiones. Varios de sus textos dispersos o agotados se han organizado recientemente en forma de libro. Destacan su análisis del MNU desde dentro (González, 1982), su articulación del racismo y el sexismo en la cultura brasileña (González, 1983) y su discusión del feminismo afrolatinoamericano (González, 1988).

La valoración que González hace del MNU sitúa al movimiento negro, tras el golpe de Estado de 1964 y a principios de los años ochenta, en la lucha social por la redemocratización, más allá de su dinámica específica. A pesar de la represión policial, las torturas y las penurias económicas, los negros lucharon contra la dominación y el “lugar natural” que la sociedad racista brasileña les imponía. Avanzó en la discusión argumentando que las respuestas provenían de diversos “movimientos negros”, no tratándolos de forma unívoca y mostrando la efervescencia de la escena política negra, especialmente en el sudeste de Brasil. En este escenario, González resalta el surgimiento del movimiento de mujeres negras. “Llegó un momento en que las mujeres empezaron a reunirse por separado y luego se juntaron todas en una sala más grande para discutir problemas comunes. Claro que había machismo y paternalismo, pero también solidaridad y comprensión” (González, 1982, pp. 34-35).

La autora explicó algo que sería cada vez más importante en la actividad política e intelectual negra: la presencia de la mujer negra en la escena pública, rompiendo la doble posición de dominación impuesta, incluso entre sus pares negros masculinos. González reflexiona sociológicamente sobre ello en al menos dos textos fundamentales, afirmando provocativamente el protagonismo de esa voz negra: “[...] la basura hablará, y en el buen sentido” (González, 2020 [1983], p. 78). Con el debate sobre el racismo y el sexismo en la sociedad brasileña, criticó las interpretaciones establecidas en el país, que

veían a los negros como subordinados (especialmente Caio Prado Jr. y Gilberto Freyre), retomó la discusión sobre la naturalización del lugar de dominación y dejó claro que, en verdad, el racismo, el sexismo y la violencia son valores corruptos de la formación de la sociedad brasileña, con los que los hombres y mujeres negros, en particular, han tenido que lidiar para vivir. Curiosamente, la enorme influencia y presencia de la experiencia negra en esta sociedad la llevó a preguntarse: “¿Por qué siguen diciéndonos que nos pongamos en nuestro lugar? ¿Qué lugar es ese?” (González, 2020 [1983], p. 90).

Considerando su trayectoria y tránsito internacional, la discusión adquiere contornos transnacionales, conduciendo a otro importante texto de la autora, sobre un feminismo afrolatinoamericano. Ella ya venía planteando teóricamente la idea de una “África” y una “africanidad”, cuya duplicidad (ser americana y africana al mismo tiempo) recuerda la conocida discusión sociológica de Du Bois sobre raza, modernidad y doble conciencia (Du Bois, 1999 [1903]); sin embargo, con la adición del género. Su argumento es incisivo:

[...] el feminismo latinoamericano pierde gran parte de su fuerza al hacer abstracción de un hecho de la mayor importancia: el carácter multirracial y multicultural de las sociedades de la región. Tratar, por ejemplo, la división sexual del trabajo sin articularla con la correspondiente división racial es caer en una especie de racionalismo universal abstracto, propio de un discurso masculinista y blanco. Hablar de la opresión de las mujeres latinoamericanas es hablar de una generalidad que oculta, enfatiza y saca de escena la dura realidad que viven millones de mujeres que pagan un precio muy alto por no ser blancas. (González, 2020 [1988], p. 142)

“Somos invisibles en los tres aspectos del movimiento de mujeres [...] somos descoloridas o desracializadas y colocadas en la categoría popular” (González, 2020 [1988], p. 148). En su trabajo, la autora desarrolla una agenda en la que estuvo inmersa, ligada al movimiento transnacional de mujeres y vinculada a la organización del movimiento de mujeres negras y sus encuentros en los años ochenta.

También en el contexto de la década de 1970, la discusión sobre los quilombos y su continuidad como experiencias negras pasó a formar parte de la agenda intelectual y activista negra. Fue un tema que acompañó las reflexiones de autores negros como Édison Carneiro y Clóvis Moura, pero que fue reposicionado por la historiadora Beatriz Nascimento (1942-1995) y su trabajo con el Grupo de Trabajo André Rebouças de la Universidad Federal Fluminense. Los textos dispersos de la historiadora han sido reeditados en los últimos años, especialmente gracias al trabajo de investigación del científico social Alex Ratts (2007, 2021). Beatriz buscó articular diferentes proyectos de investigación en archivos históricos, diversas regiones que fueron identificadas como sitios de antiguos quilombos, plantear el tema en eventos académicos y cuestionar la forma en que los científicos sociales y los historiadores veían la cuestión de los quilombos y aquilombamientos en la historia brasileña a lo largo de las décadas de 1970 y 1980. Además, aspiraba a un largo debate sobre la conexión analítica entre quilombos y favelas, que surgieron a finales del siglo XIX y se convirtieron en una realidad habitacional y cultural para la población negra. Desgraciadamente, su carrera académica se vio interrumpida cuando fue asesinada mientras protegía a una amiga en 1995.

Para Beatriz, los quilombos expresaban una experiencia vital del negro brasileño que iba más allá del importante debate sociológico o incluso histórico de su época. Más allá de la lucha de clases, de la resistencia o de la guerra, reconociendo todo esto, la historiadora sugería en su texto “Por uma história do homem negro” (1974): “En el negro que vive, no se estudia la historia vivida. Somos la *historia vivida del negro*, no números” (Ratts, 2007, p. 97). Esta perspectiva recuerda la de Alberto Guerreiro Ramos. Y la autora trató de hacer operativa esta visión política e intelectualmente, ya fuera en proyectos de investigación o en su colaboración en la película *Ori*, de 1989, en asociación con Raquel Gerber, con el objetivo de documentar las acciones de los movimientos negros a lo largo de las décadas de 1970 y 1980. Fue una importante contribución a la agenda de investigación

sobre los “remanentes quilombinos”, tema de los movimientos y acciones políticas negras en los años ochenta. También fue un proyecto intelectual influyente para una nueva generación de investigadores negros.

Investigaciones recientes han demostrado que la agenda política de la década de 1980, guiada por la acción y el pensamiento sociales negros, liderados por intelectuales y activistas negros, fue decisiva para remodelar tanto la percepción pública de las relaciones raciales en Brasil como las políticas públicas de lucha contra el racismo y la discriminación racial. Ya sea en la lucha por la redemocratización política, a través de movimientos y organizaciones negras; la agenda de la memoria social afrobrasileña, promoviendo la Serra da Barriga como Memorial de Zumbi dos Palmares y patrimonio cultural, así como la demarcación, titulación y patrimonialización de las “tierras negras”, territorios quilombolas; acciones públicas contra la discriminación racial, actos y movimientos por la criminalización del racismo, que culminaron en la Ley 7716/1989 (la Ley Caó); la denuncia de la “farsa de la Abolición” en la conmemoración crítica del Centenario de 1988; la participación activa en la Asamblea Nacional Constituyente, que culminó con la inclusión de agendas del movimiento negro en la Constitución Federal de 1988 (Alberti y Pereira, 2007; Rios, 2014; Nérís, 2018).

Mi argumento aquí es que el pensamiento social negro brasileño del siglo XX, producido por intelectuales negros brasileños en sintonía con las cuestiones locales y globales de su época, fue responsable de un largo camino de disputas intelectuales, con alcances y límites concretos en diferentes aspectos de la sociedad, capaces de configurar aspectos de la ciudadanía brasileña. No es posible una historia crítica de la ciudadanía en Brasil sin que los hombres y mujeres afrobrasileños ocupen un lugar destacado. Tampoco es posible una historia del pensamiento social sobre el país sin estos grupos, so pena de discriminación racista y labor mal hecha.

Crítica a la idea de *branquitude* en el pensamiento social brasileño

Los estudios sobre las “relaciones raciales” en Brasil se han centrado históricamente en la investigación del “otro”. Este, entendido como lo opuesto al blanco, fue analizado a través de debates sobre la desaparición, el asimilacionismo y la integración en la nación de diferentes grupos sociales no blancos o europeos no occidentales, como los indígenas, los grupos de inmigrantes (árabes, asiáticos) y los negros, descendientes de africanos traficados y esclavizados. Rara vez se centró la atención en la observación del “brasileño blanco” como objeto central de esa agenda de estudios.

Se puede indicar que este enfoque empezó a cambiar en las ciencias sociales a mediados de los años cuarenta y cincuenta, cuando la socióloga negra Virgínia Leone Bicudo propuso el “estudio de las actitudes raciales de negros y mulatos”, o el sociólogo negro Alberto Guerreiro Ramos propuso analizar lo que llamó la “patología social del brasileño blanco”. En ambos casos, la blancura es un tema presente e ineludible, ya que, en el primer estudio, los no blancos reaccionan ante ella y sus actitudes discriminatorias con estrategias variadas en el mundo cotidiano. En el segundo caso, la blancura es una sociopatía que hace que Brasil se vea a sí mismo como diferente de lo que en realidad es como sociedad, según el censo de población.

En los años y décadas siguientes, intelectuales como Florestan Fernandes (1964), Abdias do Nascimento (1978), Lélia González (1982), Lia Schucman, Lourenço Cardoso, Cida Bento y otros continuaron el debate. Este texto propone, por lo tanto, una revisión de cómo algunos de los estudios sobre la *branquitude* dialogan con la agenda de reflexiones del pensamiento social brasileño, cambiando a lo largo del tiempo y con los cambios sociales que la sociedad brasileña atravesó entre las décadas de 1950 y 2000, llegando quizás al momento más crítico del debate público sobre el tema en la actualidad, e incluso formando parte de la discusión en espacios fuera de la universidad

y de las ciencias sociales especializadas, llegando a los movimientos sociales, a la esfera pública mediática, a las redes sociales y a diversos agentes públicos.

El problema del blanqueamiento, así como sus variantes, forma parte del pensamiento social brasileño del siglo XX. Este último, va de la mano de los debates sobre la blancura, la blancura, el blanqueamiento, el mestizaje, y a veces es sinónimo de las cuestiones sociales que estos otros términos abordan. También es un debate político sobre la cuestión nacional, en diferentes momentos, que implica discusiones sobre la identidad y la autoimagen, internamente o para la proyección imaginaria del país en la historia de las relaciones internacionales. En cualquier caso, estas ideas siempre han operado como un componente de las discusiones sobre las relaciones raciales en Brasil y son la antítesis de la lucha antirracista, liderada por las organizaciones negras y sus intelectuales negros y aliados. Para pensar en ello, basta recordar que, en 1911, la conferencia del embajador João Batista de Lacerda en el Congreso de Eugenesia, que representaba la posición oficial del Gobierno brasileño, indicaba un futuro de cien años para que el país se volviera blanco y se librara de la mancha del contacto con razas inferiores.

Veintidós años después, *Casa Grande & Senzala* (2001 [1933]), de Gilberto Freyre, fue mal recibida con sus discusiones, en particular con el argumento del mestizaje, en un contexto de debate racial internacional, motivador de la Segunda Guerra Mundial. En los años cuarenta, poco más de una década después, la imagen de un país mestizo serviría al Estado Novo, en Brasil y Portugal, ambos en épocas autoritarias, dotando al primero de un rasgo de identidad nacional (el pueblo mestizo en un paraíso racial, sin prejuicios raciales); en el segundo caso, la tesis de la plasticidad del pueblo portugués al mezclarse sin prejuicios de color con otros pueblos y construir una gran civilización ultramarina, útil para el salazarismo, permitió justificar sus posesiones en Angola, Cabo Verde, Guinea-Bissau y Mozambique como parte de una nación única e indivisible, sin utilizar la idea de colonialismo (Dávila, 2011).

La tesis del mestizaje de Freyre elogia la formación de la sociedad brasileña como algo nuevo para el mundo, especialmente en un contexto occidental que emergía de las cenizas de una guerra racial en Europa, tras la derrota del nazismo. Entre 1951 y 1955, la recién creada UNESCO patrocinó un proyecto de investigación sobre las relaciones raciales en el país, en el que el racismo no parecía ser un factor motivador de tensiones y en el que, como sugería el libro de Freyre de 1933, existía un equilibrio de antagonismos (Maio, 1997). Sería en este escenario que este argumento se desestabilizaría gradualmente, en particular por las reflexiones de intelectuales negros y no negros antirracistas.

En 1945, la primera tesis de maestría sobre las relaciones raciales en Brasil, escrita por Virgínia Leone Bicudo, llamó especialmente la atención sobre la discriminación practicada por los blancos en São Paulo, que llevó a negros y mulatos de diversos estratos sociales a crear diferentes estrategias de supervivencia en su vida cotidiana. Desde actitudes individuales, como la búsqueda de educación formal, la adquisición de propiedades o el comportamiento reservado, hasta actitudes colectivas de insubordinación, como la creación del Frente Negra Brasileira y su periódico *A voz da raça*. La focalización en negros y mulatos como objeto de investigación indica, ya desde el título, la existencia de discriminación. El desarrollo de la investigación evidenció una serie de contextos en los que operaba el prejuicio racial (en las relaciones interpersonales, afectivas y de amistad, así como en el ámbito escolar y profesional) atravesados por los diferentes estratos que ocupaban los negros y mulatos entrevistados por la autora, en su clasificación: bajo, medio y alto (designación por nivel de renta y educación). Por lo tanto, en las entrevistas con negros y mestizos, el hombre blanco y sus proyectos de blanqueamiento y blancura fueron explicitados por quienes sufrieron sus consecuencias y protestaron contra ellos. Sin embargo, ese sujeto social -el hombre blanco- aparece como una especie de sujeto oculto en las relaciones sociales de las que forma parte inseparable.

Posteriormente, Alberto Guerreiro Ramos criticó las premisas de los estudios de la Unesco y pidió un cambio de enfoque de la investigación en 1957 con su texto “A patologia social do branco brasileiro” (La patología social del brasileño blanco). Sin exagerar, fue un precursor de los estudios sobre lo que hoy se conoce como *branquitude*, como complejo de (auto)representaciones sociales del sujeto blanco y de una sociedad que idealmente se imagina blanca. Guerreiro Ramos señaló que los estudios sociológicos en Brasil en aquella época eran incapaces de captar las experiencias vividas por los negros (“negro vida”), así como de explicar cómo los encuestados en el censo de población de 1940 afirmaban ser mayoritariamente blancos en zonas de intensa concentración de negros, como el nordeste. Era necesario estudiar a los blancos como sujetos sociales, intentando comprender quiénes eran en el país, algo que el pensamiento social brasileño parecía negarse a hacer o tomar como un hecho consumado. Más que estudiar a los blancos, era necesario analizar en detalle la blancura como idea, práctica e idealización, siendo el ideal de blanqueamiento una consecuencia política que producía estereotipos e imágenes sociales distorsionadas.

La propuesta lanzada por Guerreiro Ramos mostraba la necesidad de una rotación de perspectivas en los estudios, algo que no se incorporó inmediatamente a la agenda de investigación del pensamiento social brasileño, tal vez por un par de razones: en primer lugar, la crítica radical a la democracia racial fue llevada a cabo por unos pocos intelectuales antirracistas blancos y negros, con un lugar destacado en el mundo público; en segundo lugar, esta agenda de crítica a la democracia racial fue llevada a cabo por intelectuales antirracistas y activistas negros y no negros, basados en organizaciones de lucha por los derechos y demócratas. Todos ellos fueron afectados por el golpe de Estado cívico-militar de 1964, perdiendo sus derechos políticos, siendo castigados y perdiendo su lugar social, vigilados y perseguidos por la policía política, exiliados y sin muchos espacios de debate público (Kossling, 2007; Silva, 2017). Aquí coincidió con la hipótesis del sociólogo Antônio Sergio Guimarães de que

la radicalización crítica del debate también fue prohibida, ya que la raza y el racismo fueron temas subversivos en los años 1964-1985, vigilados de cerca por la policía política y los órganos de inteligencia, documentando los movimientos negros de la época, sus reuniones, propuestas y actos públicos (Silva, 2022).

En 1964, Florestan Fernandes utilizó los datos de la Encuesta de la Unesco de nueve años antes para analizar lo que llamó *La integración de los negros en la sociedad de clases*. Se trata de un análisis sociológico de la historia brasileña, tomando São Paulo como foco para estudiar los impasses de la realización democrática del pueblo. Mientras hubiera racismo, no sería posible afirmar una verdadera democracia en Brasil. Para ello, en dos volúmenes de casi 800 páginas, el autor analiza el papel de negros y blancos combinados, estos últimos proyectando históricamente un ideal de blancura que se convertiría en una política racista, discriminatoria y antidemocrática. Fernandes llama la atención sobre lo que denomina la postura monolítica de los blancos en relación con sus ideales, valores y prácticas discriminatorias, que hicieron del racismo una interdicción de todos los derechos civiles, sociales y políticos de los negros. Los blancos actuaban tanto por omisión como por no omisión. Por un lado, alegando que los problemas denunciados por los “movimientos sociales del medio negro” no existían. Por otro, tenían una forma de actuar por omisión al afirmar la existencia de una “democracia racial” a pesar de que no se materializara en la práctica. En tanto, los intelectuales negros afirmaron la prohibición de derechos basados en la discriminación racial, como el de entrada y salida, trabajo y vivienda dignos, educación y sanidad, e incluso organización política. De este modo, la solidaridad con las cuestiones antirracistas lideradas por intelectuales negros tendría un límite científico, académico y político, y la democracia racial tampoco tendría lugar en el ámbito universitario.

Antirracismo, lucha contra la dictadura. Redemocratización y afirmación de la diferencia en el debate sobre los derechos de ciudadanía

En *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* Abdias documenta la historia del racismo en Brasil, siendo *el blanqueamiento* un componente fundamental de este recorrido. En 15 partes, el problema del blanqueamiento es analizado directamente en un tercio del libro, viendo el blanqueamiento de la raza como genocidio; la interdicción del debate sobre la raza en períodos democráticos (democracia racial) o autoritarios (afirmación del racismo y de la discriminación racial como subversivos) serían estrategias de una cultura del blanqueamiento y de la blancura; el blanqueamiento cultural y la estética de la blancura formas del genocidio de los negros brasileños, en la visión de Nascimento.

Lélia González llamó la atención sobre este debate en textos como *O lugar do negro* (1982) y *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984). En el primer caso, en colaboración con el sociólogo Carlos Hasenbalg, la autora se dedicó a debatir una historia de los movimientos negros en el siglo XX que permitiera contextualizar la existencia del MNU en 1978, del que ella formaba parte. Su texto, “O movimento negro brasileiro da última década”, hace ese esfuerzo panorámico y en él hay una interesante discusión sobre la jerarquía social y la naturalización de posiciones de subalternidad y dominación social, que van de la mano de los colores de los sujetos y de la producción de estereotipos. El mulato, la criada, el pobre, los habitantes de zonas precarias de las ciudades: todos ellos, en su mayoría, tienen la misma piel oscura, o aún no blanca. Lejos de ser una coincidencia, existe un patrón histórico en el que la condición social de los blancos se convierte en privilegios sociales de dominación, que son intensamente combatidos por la experiencia intelectual y activista negra, en sus movimientos sociales, así como en las luchas cotidianas de hombres y mujeres negros que luchan por escapar a la naturalización de la

desigualdad basada en el color. Vale recordar que el texto es también una crítica explícita a la dictadura cívico-militar, argumentando sobre la violencia de la dictadura contra la población negra y hasta qué punto la idea del “milagro económico” habría aplanado los salarios y los horizontes de posibilidades de los trabajadores pobres, en su mayoría negros.

González avanza en la discusión abordando lo que, según ella, son las dos fracturas de la experiencia social brasileña, el racismo y el sexismo. Retomando el aspecto de la naturalización de las posiciones sociales subalternas ligadas al color, la autora profundizará ahora su crítica, mostrando que, a través del pensamiento social de autores aparentemente progresistas (como Caio Prado Jr.) o conservadores (como Gilberto Freyre), se ha reproducido una cosmovisión sobre el negro y, en particular, sobre la mujer negra. La persona negra reducida a cuerpo de parto o vientre generador en la esclavitud, sin embargo, es también objeto de deseo blanco en la experiencia colectiva y forma parte de lo que Lélia llama la neurosis cultural brasileña.

Una de las disputas en este escenario se sitúa en el plano cultural. Dialogando con Frantz Fanon, la autora sostiene que, en una sociedad racista, el racismo naturaliza las formas de opresión y, cuando se trata de la experiencia femenina, añade la dimensión del sexismo (volviendo a la discusión de estereotipos sociales como la mulata, la empleada doméstica o la madre negra). El blanqueamiento cultural es una operación política que busca ocultar la íntima relación de la presencia negra en la formación social brasileña. Para desestabilizar esta operación, González sostiene que correspondería a los negros luchar contra la domesticación de la conciencia racista (lo que implica luchar contra el mito de la democracia racial) y desencadenar una memoria negra, capaz de recordar experiencias colectivas que desestabilicen la violencia genocida causada por el racismo. Es preciso *salir de tu sitio* ya que esto es algo históricamente temido, es visto como “ola negra” por el “miedo blanco”, por utilizar el título de un estudio de Célia Marinho de Azevedo, cuando analizó los debates en el parlamento colonial brasileño ante el miedo a la revolución en la

isla de Santo Domingo, la revuelta haitiana y el miedo al haitianismo en Brasil (Azevedo, 1987).

El pacto de la *branquitude*: denuncia, perturbación y acción

Tomando como hitos la campaña por el Memorial Serra da Barriga / Quilombo dos Palmares (1983), la implicación con la redemocratización, la Asamblea Constituyente y la Nueva Constitución (1984-1988) y la crítica al Centenario de la Abolición de 1988, el contexto presenta el resultado de un largo debate a lo largo del siglo XX, en el que varios de los hitos políticos e intelectuales presentados en este texto adquieren una dimensión pública, en la universidad y en los movimientos sociales. El debate en las décadas de 1990 y 2000 está sincronizado con momentos decisivos de la lucha antirracista en Brasil y en un escenario de diálogo transnacional entre movimientos negros. Es el contexto de la Marcha por los trescientos años del asesinato de Zumbi dos Palmares (1995), de la responsabilidad del Estado en el racismo y, por lo tanto, de la responsabilidad de proponer medidas prácticas para combatirlo (creación del Grupo de Trabajo Interministerial en el Gobierno de Fernando Henrique Cardoso, 1995), de la Conferencia de Durban contra todas las formas de xenofobia, racismo e intolerancia (2001) y del inicio de la acción afirmativa en las universidades públicas (Universidad del Estado de Río de Janeiro, 2002).

No es posible aquí detallar apresuradamente cada uno de estos hitos. Pero están contruidos por la acción de los movimientos negros y de sus intelectuales, solidarios con los no negros, cuyas piedras angulares son la crítica al blanqueamiento cultural, al genocidio de la población negra y al mito de la democracia racial. Hay una disputa en torno al Estado y sus políticas públicas (discutidas por Ivair Santos, Natália Neris y Flávia Rios), así como una nueva forma de organización de los movimientos que incluye organizaciones no gubernamentales y financiación de fundaciones (Geledés, Soweto, CEERT, etcétera).

Es en este contexto que la producción de tesis y libros en universidades brasileñas o por investigadores e instituciones internacionales han ganado protagonismo y han empezado a orientar el debate sobre la idea de *branquitude*: una condición social, una práctica política, una red de relaciones y favores, una forma de jerarquizar las relaciones sociales y de mantener poderes y privilegios a partir de la especificidad de ser una persona étnicamente blanca en Brasil.

Maria Aparecida Silva Bento (Cida Bento), en el texto publicado en la colección que organiza con Iray Carone (2002), recuerda que desde 1994 se realizaban investigaciones con personas blancas en el Instituto de Psicología de la Universidad de São Paulo (“A força psicológica do legado social do branqueamento”, 1993-1996). Desde entonces, con diferentes abordajes en grupos y clases sociales con personas blancas, el problema del silenciamiento de la condición de ser blanco y el foco de la discusión sobre las desigualdades sociales ha estado en las personas negras. Los blancos, señala Bento, tienen un pacto silencioso o explícito a través de sus prácticas para no reconocerse como parte de la permanencia de un escenario de desigualdades sociales. Entre otros factores, esto evita discutir la división e igualación de derechos y poderes, y no cambia la jerarquía social. Lo que debería ser compartido por todos, en la ciudadanía, se vive como diferentes aspectos de privilegio, que se transmiten generacionalmente.

Existe una complicidad entre blancos de diferentes clases sociales y niveles de poder. Un pacto silencioso y silenciado, una red de sociabilidad de capitales simbólicos, culturales y económicos de apoyo mutuo que produce reconocimiento e identificación, en lo que es discutido por la autora como un pacto narcisista de *branquitude*. Un problema que retomó veinte años después en su libro *O pacto da branquitude* (2022), prestando especial atención a su labor como crítica y analista de la cultura institucional en el mundo del trabajo. Una de las principales consecuencias del pacto de *branquitude* es que excluye de la red de relaciones a quienes no son reconocidos como blancos. Las consecuencias de esto para la reproducción social, para

los derechos básicos de ciudadanía de las personas negras, son la subalternidad, la marginación, la letalidad y el exterminio.

El sociólogo Lourenço Cardoso defendió su tesis de máster en 2008 con el título *O branco invisível: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (1957-2007)*. Su argumento es que el tema de la *branquitude* surge de las críticas y acciones de los movimientos e intelectuales negros que históricamente han criticado el blanqueamiento y el mito de la democracia racial. Cardoso también señala que, en el ámbito universitario, al analizar la producción académica de treinta universidades públicas brasileñas en el área de Humanidades, el tema de la *branquitude* o los estudios sobre lo blanco en el campo de la investigación sobre las relaciones raciales estuvieron ausentes entre los años 1960 y 2000. Pero hay una gran presencia de los ausentes, dado que las relaciones raciales implican interdependencia, por lo que no sería posible estudiar exhaustivamente a los negros sin que los blancos estuvieran implicados. El hombre blanco invisible, concluyó el investigador, era invisible porque interesaba política y culturalmente silenciarlo. Fueron los intelectuales y movimientos negros los que rompieron el silencio.

Los estudios de Lia Schucman Vainer, junto con Cida Bento, han sido ampliamente discutidos dentro y fuera de las universidades brasileñas sobre el tema de la *branquitude*. La tesis de Schucman, *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo*, discute los significados de la idea de *branquitude*, su construcción histórica y la dificultad de encontrar marcos teóricos sobre ella hasta principios de la década de 2000 en Brasil. Al igual que Bento, en el campo de la psicología social, la autora hace una importante contribución al debate, ya que decidió estudiar aspectos de la construcción de la *branquitude* en São Paulo a través de entrevistas. Así, el pacto tiene aspectos de sus facetas revelados a través de la voz y las prácticas de sujetos que nunca pensaron en cuestionarlo, pero que tenían una serie de estereotipos y actitudes negativas hacia aquellos que no consideraban sus iguales. Schucman y Bento, junto con Cardoso y Liv Sovik (2009), otro importante

estudioso del tema en las ciencias sociales, han entablado un diálogo cada vez más intenso con un público no universitario, presente en movimientos sociales, redes sociales o incluso instituciones que promueven la agenda de la equidad racial, que han financiado proyectos para fortalecer las prácticas antirracistas en Brasil (Ibirapitanga, 2021). La crítica y el debate han ganado espacio público. Queda por ver hasta qué punto esto es perenne e irreversible, o si es solo una circunstancia conveniente para las conciencias blancas culpables.

Bibliografia

- Alberti, Verena y Pereira, Amílcar (2007). *Histórias do movimento negro no Brasil: Depoimentos ao Cpdoc*. Río de Janeiro: Pallas.
- Bastide, Roger y Fernandes, Florestan (2008). *Branços e negros em São Paulo: Ensaio sociológico sobre os aspectos de formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. São Paulo: Global.
- Bento, Cida (2022). *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bicudo, Virgínia L. (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Sociologia e Política.
- Cardoso, Lourenço (2008). *O branco "invisível": um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (1957-2007)*. [Tesis de maestría]. Universidade de Coimbra, Coimbra.
- Carneiro, Edison (1964). *Ladinos e crioulos: Estudos sobre o negro no Brasil*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carneiro, Edison (1988). *O quilombo dos palmares*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

- Carone, Iray, y Bento, Maria Aparecida da Silva (coords.) (2002). *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Custódio, Túlio (2012). *Construindo o (auto)exílio: trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados Unidos, 1968-1981*. [Tesis de maestría]. FFLCH-USP, São Paulo.
- Dávila, Jerry (2011). *Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980*. São Paulo: Paz e Terra.
- Da Silva, Mário A. M. (2018). Órbitas sincrônicas: sociólogos e intelectuais negros em São Paulo, anos 1950-1970. *Sociologia & Antropologia*, 8(1), 109-131.
- Da Silva, Mário A. M. (2012). Fazer história, fazer sentido: Associação Cultural do Negro (1954-1964). *Lua Nova*, 85, 227-273.
- Da Silva, Mário A. M. (2017). Outra ponte sobre o Atlântico Sul: descolonização africana e alianças político-intelectuais em São Paulo nos anos 1960. *Análise Social*, 225(52), 804-826.
- De Azevedo, Celia M. (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Do Nascimento, Abdias (1961). *Dramas para negros e prólogo para brancos*. Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro.
- Do Nascimento, Abdias (1966). *TEN: testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD.
- Do Nascimento, Abdias (1980). *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes.
- Do Nascimento, Abdias (1982). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Do Nascimento, Abdias (2017). *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva.
- Dos Santos, Ivair A. (2007). *O movimento negro e o Estado (1983-1987): o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Governo de São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial.

- Du Bois, William E. B. (1999). Sobre as nossas lutas espirituais. En *As almas da gente negra* (pp. 51-62). Rio de Janeiro: Lacerda.
- Fernandes, Florestan (1978). *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. São Paulo: Ática.
- Freyre, Gilberto (2001 [1933]) *Casa grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: Record
- Gomes, Flávio (2018). Quilombos / remanescentes de quilombos. En Schwarcz, Lília y Gomes, Flávio (orgs.), *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gomes, Janaina D. (2013). *Os segredos de Virgínia: Estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. [Tesis doctoral]. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- González, Lélia (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- González, Lélia (1982). O movimento negro na última década. En Lélia González y Carlos Hasenbalg, *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- González, Lélia (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 2(1), 223-244.
- Guerreiro Ramos, Alberto (1954). O problema do negro na sociologia brasileira. En *Cartilha Brasileira do aprendiz de sociólogo*. Rio de Janeiro: Editorial Andes.
- Guerreiro Ramos, Alberto (1995 [1957]). Patologia social do “branco” brasileiro. En *Introdução crítica à sociologia brasileira* (pp. 215-240). Rio de Janeiro: UFRJ.
- Instituto Ibirapitanga (2021). *Branquitude: racismo e antirracismo*. Rio de Janeiro: Instituto Ibirapitanga.
- Kossling, Karin S. (2007). *As lutas antirracistas de afrodescendentes sob vigiância do DEOPS-SP (1964-1983)*. [Tesis de maestría]. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Macedo, Márcio (2005). *Abdias Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968)*. [Tesis de maestría]. Universidade de São Paulo, São Paulo.

- Maio, Marcos C. (1997). *A história do Projeto Unesco: Estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. [Tesis doctoral]. IUPERJ, Rio de Janeiro.
- Movimento Negro Unificado (1988). *1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo*. São Paulo: Confraria do Livro.
- Moura, Clóvis (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática.
- Moura, Clóvis (2004). *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp.
- Moura, Clóvis (2020). *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Anita Garibaldi.
- Néris, Natália (2018). *A voz e a palavra do movimento negro na Constituinte de 1988*. Belo Horizonte: Casa do Direito.
- Oliveira e Oliveira, Eduardo (1974). O mulato: um obstáculo epistemológico. *Argumento*, 1(3), 65-73.
- Oliveira, Lúcia L. (1995). *A sociologia do guerreiro*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Ratts, Alex (coord.) (2021). *Uma história feita por mãos negras*. São Paulo: Zahar.
- Ratts, Alex (2007). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.
- Rios, Flávia M. (2014). *Elite política negra no Brasil: relação entre movimentos sociais, partidos políticos e Estado* [Tesis doctoral]. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Rossi, Gustavo (2015). *O intelectual feiticeiro: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Salete, Marcelo (2014). *Cumbe*. São Paulo: Veneta.
- Salete, Marcelo (2017). *Angola Janga*. São Paulo: Veneta.
- Santos, Thereza (2008). *Malunga Thereza Santos: a história de vida de uma guerreira*. São Carlos: EdUfscar.
- Schucman, Lia V. (2014). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume.

Sovik, Liv (2009). *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano.

Trapp, Rafael P. (2020). *O elefante negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira, raça e pensamento social no Brasil*. São Paulo: Alameda.

Zambrano, Catalina González (2017). *Mulheres negras em movimento: ativismo transnacional na América Latina (1980-1995)*. [Tesis doctoral]. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Branquitude. Origen, definiciones y adjetivaciones del concepto en Brasil (2000-2025)

Patrícia de Santana Pinho

“Mi agradecimiento a todos los que, con su presencia, participan este año en Río de Janeiro en la conmemoración del Día de Camões, viniendo a oír las palabras de alguien que, como adepto de los ‘varios colores’ de Camões, se opone tanto a la mística de la ‘negritude’ como al mito de la ‘branquitude’: dos extremos sectarios que contradicen la ya muy brasileña práctica de la democracia racial a través del mestizaje”.

Gilberto Freyre en una conferencia en el Real Gabinete
Portugués de Leitura, 1962, p. 19

“Así que creo que [necesitamos] entendernos a nosotros mismos como portadores de privilegios [...] e identificarnos como pertenecientes a esta branquitude, aunque no estemos de acuerdo con ella. Porque no puedes pensar que solo los demás tienen una identidad. Tú también la tienes, y eres el heredero de esta identidad y te beneficias de ella. Esto es algo de lo que tengo que darme cuenta todos los días, porque mi tendencia es pensar que crecí en el país de la democracia racial”.

Gregório Duvivier en una entrevista con Mano Brown, en el podcast *Mano a Mano* (Brown, 2022)

Introducción

Los epígrafes arriba demuestran la transformación radical del uso del término *branquitude* (blanquitud) en Brasil.¹ De ser una palabra casi inexistente en nuestro vocabulario, hasta el punto de sonar exótica, la *branquitude* es ahora un concepto cada vez más común en conversaciones cotidianas, en posts de las redes sociales, en podcasts de entrevistas y noticias e incluso en el lenguaje protocolario de los medios de comunicación convencionales. Pero este cambio no se produjo por casualidad ni de repente, sino que es el resultado de la acción de intelectuales y activistas, principalmente negros, que han ido demostrando poco a poco la relevancia y la legitimidad del concepto de *branquitude* para comprender mejor el funcionamiento del racismo y la reproducción de las desigualdades en Brasil. La necesidad de contrastar el término *branquitude* con la narrativa nacional de la democracia racial, ya sea para confirmarla o rechazarla, es evidente en ambos epígrafes y se discutirá a lo largo de este capítulo.

La popularización del concepto de *branquitude* más allá del mundo académico es relativamente reciente y se debe en gran medida a la convergencia entre la creciente presencia de estudiantes negros en las universidades brasileñas y el creciente alcance de redes sociales como Facebook, Instagram y YouTube. Las cuotas raciales, que comenzaron como iniciativas aisladas a principios de la década de 2000 y se convirtieron en política pública en 2012 con la Ley Federal 12.711/2012, han transformado profundamente la educación superior en Brasil, tanto cuantitativa como cualitativamente. Los negros, pardos e indígenas representaban el 31 % de los estudiantes de

¹ La autora decidió mantener el concepto de *branquitude* en portugués a lo largo del capítulo por dos motivos: primero porque el capítulo busca explicar el origen, definiciones y adjetivaciones del concepto en Brasil; y segundo porque uno de los objetivos más amplios de este libro es promover la familiaridad de los estudios y los conceptos acerca de la blanquitud entre los hablantes de español y portugués en Latinoamérica. Cuando se trata de discutir la blanquitud de modo general, el término se encuentra en español.

la enseñanza superior pública en 2001 y el 52 % en 2022 (Campos y Lima, 2022). El crecimiento del número de estudiantes universitarios negros ha repercutido dentro y fuera de las universidades, provocando desde el ennegrecimiento de los currículos —como respuesta a las demandas de estos estudiantes para la inclusión de autores negros en los programas de los cursos— hasta el ennegrecimiento más amplio de las perspectivas sobre la nación y la sociedad brasileñas. Al posicionarse como sujetos de conocimiento, varios estudiantes universitarios negros se han convertido en *influencers* con gran alcance, ayudando a explicar, difundir y popularizar importantes conceptos teóricos, tales como el racismo estructural, el colorismo, la “*passabilidade*”,² la interseccionalidad y la *branquitude*, más allá del mundo académico

Los conceptos teóricos importan porque nos ayudan a identificar, nombrar, analizar y potencialmente transformar los fenómenos sociales. La relevancia de los conceptos deriva, por lo tanto, de su intencionalidad política (Viveros Vigoya, 2023). El hecho de que el concepto de *branquitude* tenga una historia relativamente reciente en Brasil, especialmente si se compara con el concepto de *negritude*, por ejemplo, revela el poder de la blanquitud para nombrar a otros desde la comodidad de su supuesta neutralidad, al mismo tiempo que preserva su hegemonía. Se crean nuevos conceptos no solo para explicar fenómenos de reciente aparición, sino también cuando es necesario revelar la invisibilidad, intangibilidad y plasticidad de fenómenos ya existentes. La blanquitud es un ejemplo fundamental de una fuerza social que, aunque actúa en todas las esferas de la realidad, a menudo lo hace de un modo que elude ser nombrada. El concepto de *branquitude* rompe esta burbuja protectora.

Es importante destacar que, aunque *el concepto de branquitude* solo se ha establecido en Brasil a partir de la década de 2000, la *cuestión de la blanquitud* en un sentido más amplio ya se ha tratado, aunque

² La “*passabilidade*” es la traducción al portugués de la palabra inglesa “*passing*”, que significa la capacidad de una persona de “pasar” de una “raza” a otra, es decir, de ser considerada miembro de una categoría de identidad diferente a la suya.

de forma dispersa, desde la década de 1950. Los estudiosos actuales de la blanquitud siguen los caminos trazados por intelectuales y activistas negros que fueron pioneros en estos estudios, como Alberto Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez y Virgínia Bicudo (Sovik, 2004 y 2009; Cardoso, 2008 y 2020; Silva, 2025, en este volumen). El sociólogo Alberto Guerreiro Ramos fue el primer intelectual brasileño que reflexionó extensamente sobre la blanquitud, aunque no utilizara el entonces inexistente concepto de *branquitude*.

Si hoy hablamos con frecuencia y, en los últimos años, casi como sentido común sobre la idea de *branquitude*, vale la pena recordar que a mediados de la década de 1950 Guerreiro Ramos fue uno de los primeros en sugerir la necesidad de estudiar a los blancos y su patología social. (Silva, 2023)

Tras décadas de invisibilización, su obra fue reunida recientemente en el libro *Guerreiro Ramos: Negro Sou*, organizado por el historiador Muryatan Barbosa (2023).

Dada la expansión y consolidación de los estudios sobre la *branquitude* en Brasil y la reciente popularización del concepto, este capítulo se propone hacer un balance de las contribuciones teóricas de estos estudios, analizando más específicamente el origen, las definiciones y las adjetivaciones del concepto central de *branquitude*. El capítulo se divide en tres partes. En la primera parte se analizan los textos que, desde principios de la década de 2000, han contribuido a la sistematización y legitimación de estos estudios, y que han sido publicados en portugués. La segunda parte examina las publicaciones sobre estudios de la *branquitude* en Brasil aparecidas a partir de la década de 2010 y producidas (principalmente en inglés) por académicos extranjeros y brasileños radicados en el extranjero. La tercera parte evalúa textos publicados más recientemente, en portugués, español e inglés, que reflejan un giro latinoamericano en los estudios de la *branquitude* en Brasil y en el continente, y que son principalmente el resultado del diálogo con estudios sobre *blanquitud* y *blanquidad* desarrollados en México y Colombia, respectivamente. El

análisis de las adjetivaciones del concepto de *branquitude* impregna el capítulo entero, y concluye señalando la necesidad de mantener un diálogo continuo entre los estudios del presente y del pasado, así como entre los publicados en diferentes disciplinas y lenguas.

A lo largo del capítulo también se intenta promover un diálogo, aunque preliminar, entre los estudios sobre la *branquitude* en Brasil y los estudios sobre la convivialidad en América Latina, mostrando cómo estos campos pueden retroalimentarse para ampliar y profundizar la producción de conocimiento sobre las desigualdades. El Centro Maria Sibylla Merian Convivialidad-Desigualdad en América Latina (Mecila) define la convivialidad como un concepto analítico que abarca formas de vivir juntos en contextos concretos, buscando comprender los desafíos de la convivencia en sociedades diversas y desiguales (Mecila, 2017, p. 1).³ Esta definición de convivialidad es útil para los estudios sobre la blanquitud porque conecta el análisis de la *desigualdad* (las diferencias entre grupos en el acceso a los recursos y al poder) con el análisis de la *diversidad* (racial, de género, de clase, etcétera). Lo contrario también es cierto: los estudios sobre la blanquitud pueden beneficiar a los estudios sobre la convivialidad porque, al examinar las prácticas de opresión racial, nos ayudan a comprender los procesos de producción y reproducción de la desigualdad.

Además, estos dos campos de estudio comparten preocupaciones similares. Lo que los estudios sobre convivialidad identifican como sus tres dimensiones analíticas interdependientes —estructuras, negociaciones y representaciones (Mecila, 2017)— también han sido objetos centrales de análisis en los estudios sobre *branquitude*, aunque de forma menos sistematizada. En este sentido, el capítulo intentará mostrar cómo los estudios sobre *branquitude* en Brasil han tratado, directa o indirectamente, cada una de estas tres dimensiones. La atención prestada simultáneamente a los niveles micro y macro

³ Aunque estoy de acuerdo con la crítica al sociocentrismo dominante en los estudios sobre la convivialidad (Costa, 2022), en el ámbito de este capítulo trato el concepto de convivialidad en el contexto de las interacciones entre seres humanos.

es otra característica compartida por estos dos campos de estudio, ya sea en las escalas de la convivialidad (desde los modelos más horizontales a los más asimétricos) (Mecila, 2017), ya sea en las escalas de las racialidades, que incluyen desde los cuerpos y sus diferentes valoraciones hasta la distribución desigual de los recursos materiales, ideológicos y afectivos a nivel nacional, regional y transnacional (Cerón-Anaya, Pinho y Ramos-Zayas, 2023a).

La década de 2000 y sus antecedentes

La primera gran publicación brasileña que abordó directa y deliberadamente el concepto de *branquitude* fue el libro *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (2002). Además de aparecer en el título, el concepto de *branquitude* se debatió amplia y profundamente en este libro organizado por las psicólogas Iray Carone y Maria Aparecida da Silva Bento. Fruto de una alianza entre intelectuales negras y blancas comprometidas con el antirracismo, el libro parte de una premisa fundamental: entender el blanqueamiento como un discurso impuesto basado en la excesiva valorización de la *branquitude*. Así, el libro propone enterrar definitivamente el mito de la democracia racial y demostrar que los estudios sobre el blanqueamiento en Brasil se han centrado excesivamente en las personas negras y sus intentos de integrarse en una sociedad racista. En este sentido, los capítulos analizan el proceso de blanqueamiento de forma que se hace hincapié en la dominación blanca y no en la supuesta patología negra. Además, el libro contribuye significativamente a demostrar que la esclavitud y el racismo también han deformado a los blancos, y no solamente a los negros. Las notas a pie de página ponen de relieve la transición realizada por la mayoría de los autores del libro desde los estudios sobre *el blanqueamiento*

a los estudios sobre la propia *branquitude*.⁴ Esta transición resultó esencial para el origen y posterior consolidación de estudios sistemáticos (y ya no tangenciales) sobre la *branquitude* en Brasil. Carone identifica ese momento como un punto de inflexión en la búsqueda de conocimiento, en el que se empezaron a desvelar los “secretos de la *branquitude*”: “Los retratos de ese viaje al interior de la *branquitude* permitieron esbozar los privilegios tácitos, los miedos paranoicos, las pulsiones negadas y proyectadas hacia el exterior, los racismos no reconocidos de los sujetos blancos” (Carone, 2002, p. 22). La *branquitude* y el blanqueamiento están intrínsecamente interconectados y, por tanto, deben analizarse de este modo.

El concepto de *branquitude* se define en el libro de diferentes maneras, siempre precisas y complementarias. Ya al principio, Carone define la *branquitude* como la representación de los blancos como estándar universal de la humanidad, en línea con la definición de la socióloga británica Ruth Frankenberg (1993). Revelando también la influencia de Frankenberg, Cida Bento define la *branquitude* como la condición silenciosa del sujeto blanco, que se ve a sí mismo como neutral y modelo universal de humanidad. Afinando el concepto al contexto brasileño, Bento caracteriza la *branquitude* como la identidad racial del brasileño blanco, lo que implica dos elementos fundamentales: requiere pensar al negro como su opuesto y ser comprendido “a partir de las ideas del blanqueamiento” (2002, p. 25). La autora sostiene que para estudiar la blanquitud en Brasil es esencial reconocer: el miedo de los blancos a los negros, los pactos narcisistas entre blancos y las conexiones entre ascenso negro y blanqueamiento a lo largo de los periodos de esclavitud y posabolición.

Bento añade también que la blanquitud en Brasil debe estudiarse siempre en relación con la estructura de clases, pero sin reducirse a

⁴ Un ejemplo de esta transición es que los estudios dirigidos por Iray Carone, que sirvieron de base para los capítulos del libro, se llamaron *A força psicológica do legado social do branqueamento: Um estudo sobre a negritude em São Paulo*. Otro ejemplo importante es la tesis de maestría de Maria Aparecida Bento, que analiza cómo la categoría *negro* estaba determinada por la *mirada blanca* (Carone, 2002, p. 18).

ella. Si aún hoy muchos en la izquierda siguen entendiendo que la clase es más importante que la raza en la reproducción de las desigualdades en Brasil, señalar la interseccionalidad entre raza y clase representó un desafío aún mayor en el contexto del cambio del siglo XX al siglo XXI. Los cursos sobre relaciones raciales desarrollados por Bento y sus colegas y ofrecidos a grupos sindicales en el Centro de Estudios de Relaciones y Desigualdades Laborales, que ella fundó en 1990, sirvieron de base para varias de sus observaciones sobre los retos de debatir la blanquitud y sus privilegios. El legado de la esclavitud, aunque “deformó” a los blancos, también les benefició profundamente, tanto material como simbólicamente.

El trabajo de Cida Bento es absolutamente fundamental para los estudios sobre la *branquitude* en Brasil, no solo porque fue pionera —escribió la primera tesis doctoral sobre el tema—, sino también por la continuidad y la fuerza de sus contribuciones. Su concepto central de “pacto de la blanquitud”, por ejemplo, fue perfeccionado en sus conferencias y publicaciones posteriores, incluido el libro del mismo nombre (2022), y hoy sirve de punto de partida para diálogos sobre racismo y privilegio racial en Brasil. Bento define el pacto narcisista de la blanquitud como un acuerdo no verbalizado de complicidad entre blancos, basado en un instinto de preservación, que preserva el privilegio para sí mismo y reproduce la exclusión de los demás. Para justificar el privilegio blanco, el pacto de la blanquitud recurre a la meritocracia, es decir, a la noción de que el mérito depende solo del esfuerzo individual, ignorando cómo la pertenencia a diferentes grupos sociales influye en las oportunidades de los individuos.

Todavía a principios de la década de 2000, y también influida por Frankenberg, la psicóloga Edith Piza había definido, en su texto “Branco no Brasil: Ninguém Sabe, Ninguém Viu” (Blanco en Brasil: Nadie Sabe, Nadie Vio) (2000),⁵ el concepto de *branquitude* como el

⁵ Piza también contribuyó al mencionado libro organizado por Carone y Bento, con el capítulo “Porta de Vidro: Entrada para a Branquitude”, basado en su investigación “Percepção de las Mujeres Negras por las Mujeres Blancas en el Espacio Escolar y de

lugar social de ventaja en una determinada *geografía racial*, del que se espera un trato preferencial y deferencia pública. Sobre la neutralidad blanca y el privilegio de tener una identidad normativa, Piza (2000, p. 108) ofreció una explicación contundente e incontrovertible: “Ser blanco [en Brasil] es vivir sin hacerse notar racialmente”. No es casualidad que estos primeros estudios sobre la *branquitude* en Brasil se desarrollaran en el campo de la psicología social, rama de la psicología que analiza los sentimientos, pensamientos y comportamientos como resultado de las relaciones entre los individuos y la sociedad. Rechazando la idea de que el sufrimiento psicológico del racismo y los efectos nocivos del blanqueamiento debieran entenderse como procesos exclusivamente individuales, estos estudios hicieron hincapié en las conexiones entre las estructuras del racismo, las representaciones raciales y las interacciones entre individuos.

En el mismo período, dos académicos del sur de Brasil y de ascendencia europea publicaron un texto en el que recurren a sus experiencias como blancos para analizar la transmisión intergeneracional del sentido naturalizado de superioridad racial y del prejuicio contra el “otro” (Rossato y Gesser, 2001). De este modo, los autores se anticipan a las prácticas autoetnográficas que ganan cada vez más terreno y legitimidad en los estudios sobre la blanquitud en Brasil y en todo el mundo (Garzón Martínez, 2021; Mattos y Accioly, 2023; Cárdenas, 2025, en este volumen).

También en la primera mitad de la década de 2000, los estudios sobre la *branquitude* en Brasil se vieron reforzados con la publicación del libro *Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo*,⁶ organizado por la intelectual británica Vron Ware (2004), que por entonces ya era una importante pensadora de los *Critical Whiteness*

Ocio, durante los años entre 1960 y 1970”, realizada en su ciudad natal de Itapetinga, SP.

⁶ Que *whiteness* se haya traducido como *branquidade* demuestra que el término *branquitude*, aunque ya circulaba en otras publicaciones, aún no estaba consolidado como lo está hoy. Los significados del término en el libro, sin embargo, convergen con los significados de *branquitude* en general.

Studies en el mundo anglosajón. En este formidable volumen, Ware reúne textos de estudiosos de la blanquitud del Reino Unido, Estados Unidos, Sudáfrica y Australia —todos traducidos al portugués—, así como un texto de Liv Sovik sobre Brasil. Atenta a las jerarquías de la geopolítica del conocimiento y crítica del dominio estadounidense en este campo de estudio, Ware argumenta en su texto de apertura que el objetivo del libro es presentar a los lectores brasileños teorizaciones sobre la blanquitud de otras partes del mundo, no con la intención de ofrecer fórmulas prefabricadas para Brasil, sino con el objetivo de contribuir a la comprensión de la blanquitud como un proyecto global de poder. Lejos de ser una idea ajena, la blanquitud es un elemento central que conecta el funcionamiento del racismo con las jerarquías raciales, especialmente en las sociedades fundadas por el colonialismo europeo.

La interlocutora de Ware, Liv Sovik, también ha hecho una importante contribución a los estudios sobre la *branquitude* en Brasil, especialmente con su libro *Aqui ninguém é branco* (2009). Sovik define la *branquitude* como el atributo de los que están en la cima de la pirámide social y la práctica racial de desvalorizar a los negros. Como ejercicio de una función que reproduce privilegios, donde la apariencia funciona como prueba de identidad, ser blanco en Brasil es “andar con un fiador imaginario auestas” (Sovik, 2009, p. 38). Destacando la importancia del miedo como organizador de las relaciones sociales, Sovik sostiene que, en el contexto brasileño, la blanquitud debe entenderse siempre en su relación con la negritud, sin que estos polos puedan considerarse equivalentes. La importancia del miedo como afecto central para la constitución de la *branquitude* brasileña fue analizada también en el libro de la historiadora Célia Marinho de Azevedo (1987) y posteriormente en el trabajo del sociólogo Richard Miskolci (2012).

El sociólogo Lourenço Cardoso también ha reforzado los estudios sobre la blanquitud en Brasil. En su tesis de maestría, Cardoso (2008) investigó los resúmenes de tesis y disertaciones sobre las relaciones raciales en las universidades públicas brasileñas y, guiado

por la “sociología de las ausencias y las emergencias”, demostró la ausencia de la blanquitud como objeto de estudio en el período comprendido entre 1960 y la década de 2000, y su posterior emergencia a principios del siglo XXI. Cardoso define el concepto de *branquitude* en la línea de Bento, Piza y Sovik: “*Branquitude* significa pertenencia étnico-racial atribuida a los blancos. Podemos entenderla como el lugar más alto en la jerarquía racial, como un poder para clasificar a otros como no blancos [...]” (2020, p. 13). El autor también diferencia entre lo que denomina “*branquitude* crítica”, es decir, los blancos que públicamente desaprueban el racismo, y la “*branquitude* acrítica”, es decir, “la identidad blanca individual o colectiva que argumenta a favor de la superioridad racial” (Cardoso, 2008, p. 178).

La tesis doctoral de Cardoso sirvió de base para el libro *O Branco ante a rebeldia do desejo: Um estudo sobre o pesquisador branco que possui o negro como objeto científico tradicional* (*El blanco ante la rebeldía del deseo: Un estudio sobre el investigador blanco que tiene al negro como objeto científico tradicional*) (2020). Como se explica en el título, Cardoso transforma en objeto de investigación al que siempre ha sido sujeto, contribuyendo así a desnaturalizar la jerarquía racial de los estudios sobre las relaciones raciales en Brasil. Otras dos contribuciones importantes de este libro son el estudio actualizado de tesis y disertaciones sobre el tema de la blanquitud en Brasil, que revela la expansión y consolidación de este campo, y el argumento de que la blanquitud brasileña debe entenderse en relación con la blanquitud extranjera. Ser blanco brasileño significa ser “blanco no blanco” (Cardoso, 2020, p. 52), debido a nuestra herencia ibérica y a la jerarquía racial global basada en Europa. Esta supuesta blanquitud no plena del blanco brasileño, sin embargo, no elimina la hegemonía de la blanquitud en Brasil.

Mientras que el libro de Cardoso llama la atención sobre las variaciones internacionales de la blanquitud, el libro de la psicóloga Lia Vainer Schucman (2014) se centra en la diversidad interna de la blanquitud brasileña. Schucman analiza la construcción de la blanquitud por parte de paulistas blancos de diversas clases sociales y

orígenes regionales y nacionales. Entre las principales contribuciones de este estudio están el análisis de la heterogeneidad de la blanquitud brasileña, como sugiere el título *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo*, y la distinción que hace entre *brancura* (características fenotípicas blancas, como piel clara, pelo liso y rasgos finos) y *branquitude* (identidad racial blanca y su imbricación con normas estéticas y civilizatorias). Esta importante distinción también se encuentra en la obra de Bolívar Echeverría, filósofo marxista ecuatoriano radicado en México, autor poco conocido en Brasil, pero muy citado en los estudios sobre la blanquitud publicados en español. Para Echeverría (2007), *blancura* nombraría el cuerpo blanco, el color blanco de la piel, mientras que *branquitude* nombraría el carácter civilizatorio asociado a la modernidad capitalista. En este sentido, la *branquitude* es posible incluso sin *blancura*, por ejemplo cuando los sujetos no blancos dominan los códigos asociados a la blanquitud.

Cardoso coorganizó, con Schucman, el dossier temático “Branquitude” de la *Revista ABPN* (2014), y con la antropóloga Tania Muller, el libro *Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil* (2017) (*Blanquitude: Estudios sobre la identidad blanca en Brasil*). Estas dos publicaciones consolidaron aún más los estudios sobre la *branquitude* en Brasil, reuniendo a autores conocidos y, al mismo tiempo, presentando una nueva cosecha de estudiosos sobre el tema.

Este primer conjunto de estudios sobre la *branquitude* en Brasil contribuye a analizar las tres dimensiones interdependientes de la convivialidad: estructuras, representaciones y negociaciones (Mecila, 2017). Las estructuras que constituyen la convivialidad incluyen los marcos sociales, jurídicos y políticos (Mecila, 2017) que, en mi opinión, abarcan la nación como macrocontexto de la convivencia. Los primeros estudios sobre la *branquitude* desafiaron la narrativa nacional de la democracia racial, basada en la noción de convivencia armoniosa entre esclavos y amos y entre negros y blancos en Brasil. Para ello fue necesario cuestionar las representaciones de la nación, ya que “imaginar la convivialidad exige examinar las expresiones discursivas (narrativas míticas, culturales, literarias y otras) y no

discursivas (icónicas, culturales materiales, etcétera)” (Mecila, 2017, p. 9). Aunque implícitamente, estos estudios también han examinado la dimensión de la negociación, o “cómo las sociedades disputan cuestiones relevantes como la pertenencia simbólica [y] la participación política [...] de las minorías” (Mecila, 2017, p. 9), o en este caso, la “mayoría minorizada” (Santos, 2020) que son las personas negras en Brasil. El establecimiento del concepto de *branquitude* / *blanquitude* representa una victoria fundamental para estos estudios, que desde entonces se han extendido en varias direcciones, disciplinas y lenguas.

Estudios publicados en inglés o en el extranjero sobre *branquitude* en Brasil

En la segunda década del siglo XXI surgió un nuevo conjunto de estudios sobre la *branquitude* en Brasil, publicados principalmente en inglés y escritos por académicos estadounidenses y brasileños residentes en el extranjero. Beneficiándose tanto de la sistematización de los estudios brasileños sobre la *branquitude* como de los *Critical Whiteness Studies*, esta nueva ola de textos ha contribuido a ampliar los temas, conceptos y métodos utilizados en los estudios sobre la blanquitud en Brasil. Una característica de estas publicaciones es que, aunque se centran directamente en la blanquitud, lo hacen en relación con otras cuestiones sociales que no siempre son explícitamente raciales, como la masculinidad, la parentalidad, el lenguaje, el regionalismo y la infraestructura de los espacios urbanos. Basándose principalmente en la antropología, pero incluyendo también los campos de la historia y los estudios culturales y mediáticos, la mayoría de estas publicaciones han examinado la región Sudeste o abordado la nación brasileña de forma más amplia. El análisis de la narrativa nacional de la democracia racial también ha sido fundamental en estos estudios.

En su libro *The color of modernity: São Paulo and the making of race and nation in Brazil* (2015), la historiadora Barbara Weinstein examina la centralidad de la blanquitud en la construcción de la identidad regional de São Paulo en la primera mitad del siglo XX.⁷ La noción de superioridad económica, social y racial de São Paulo exigió la resignificación de los bandeirantes, que pasaron de brutos a héroes, la exaltación de la supuesta aptitud para el progreso de los inmigrantes europeos y la caricaturización de la región Nordeste como arcaica y subdesarrollada. La noción de identidad regional paulista como moderna, exitosa y blanca es inseparable de las representaciones de pobreza y atraso atribuidas al Nordeste, un “otro” sin el cual São Paulo no se habría definido como excepcional y superior. La alteridad del Nordeste, sin embargo, no solo no contradice, sino que corrobora la importancia de la alteridad negra para la formación de la identidad blanca. La autora también demuestra que la identidad regional no es antitética a la identidad nacional, ya que la idea de la superioridad de São Paulo se formó en relativa consonancia con el discurso de la democracia racial que, aunque basado en la celebración del mestizaje, no cuestiona el vínculo entre modernidad y blanquitud.

Ocupándose directamente del mito de la democracia racial, el libro de la antropóloga Valéria Ribeiro Corossacz, *White middle-class men in Rio de Janeiro: The making of a dominant subject* (2018), hace una contribución fundamental para entender cómo hombres brasileños blancos, de clase media y media alta, mayoritariamente heterosexuales, aprenden a interiorizar y ejercer la dominación. La autora utiliza el paradigma de la interseccionalidad para *estudiar hacia arriba*, desplazando así el foco de los estudios antropológicos -especialmente los centrados en cuestiones raciales- de los oprimidos/subordinados a los opresores/superordinados. Ante la “dificultad” de sus entrevistados para reconocer su propia blanquitud y la facilidad con la que describen la negritud de los demás, la investigadora

⁷ Para un análisis del blanqueamiento en Río de Janeiro durante este mismo periodo, véase el libro de Dávila (2003).

recurrió a la alteridad para provocar reflexiones sobre la desigualdad y la dominación. Dado que ni siquiera podían nombrar su condición de privilegiados, los entrevistados fueron inducidos a reflexionar sobre sus relaciones con las personas que consideraban sus “opuestos extremos”: las mujeres negras y nordestinas que trabajaron como niñeras durante su infancia y como empleadas domésticas a lo largo de su juventud y edad adulta. La autora demuestra así la importancia del concepto de *masculinidad hegemónica* para el estudio de la blanquitude: tanto porque la masculinidad es el polo dominante de la identidad de género (al igual que la blanquitude es el polo dominante de las identidades raciales), como porque opera en una intersección con la dominación racial. La masculinidad hegemónica es, por tanto, uno de los mecanismos a través de los cuales se constituye y practica la blanquitude.

También partiendo de la antropología, y estudiando tanto “hacia arriba” como “hacia abajo”, el libro de Jennifer Roth-Gordon, *Race and the Brazilian body* (2017), ofrece otra importante contribución a los estudios sobre la blanquitude en Brasil al situar el lenguaje, es decir, las diferentes formas de hablar portugués, en el centro de su análisis. Utilizando el concepto de *estrategia racial cotidiana* - la forma en que las personas se presentan racialmente y se interpretan unas a otras en interacciones cotidianas en las que negocian y reproducen simultáneamente jerarquías raciales -, la autora muestra que las personas no blancas y pobres preparan sus cuerpos no solo para ser *vistas* (o “leídas”, como dirían los estudios culturales), sino también para ser *escuchadas*. Su densa investigación etnográfica y sus entrevistas con personas de diferentes clases sociales e identidades raciales permitieron a la autora lanzar un argumento nuevo y desafiante: las distinciones en las formas de hablar portugués en Brasil no solo revelan diferencias de clase, sino también raciales.⁸ Dominar

⁸ El argumento de Roth-Gordon es diferente del argumento de Lélia Gonzalez (2020) sobre el “pretugués”, es decir, que el portugués hablado en Brasil, incluso por los blancos, revela la influencia formativa de la “madre negra”, la mujer esclavizada, africana

el “portugués estándar” confiere disciplina lingüística, un alto nivel de educación y pertenencia simbólica a la blanquitud. Lo contrario también es cierto: cometer “errores” gramaticales o utilizar cierta jerga revelaría una ausencia, en sí misma racializada, de disciplina y control, y se asocia directamente a nociones que fusionan negritud y criminalidad. Proponiendo el concepto de *blanquitud situacional*, la autora argumenta que no se trata de que el sujeto racializado busque convertirse en blanco, sino de demostrar que conoce y domina los códigos y atributos lingüísticos asociados a la blanquitud, tales como la racionalidad, el civismo y la sofisticación, para acceder temporalmente a espacios y garantizar derechos. Roth-Gordon muestra, sin embargo, que la blanquitud no solo es cultivada por los sujetos no blancos y pobres, sino también por los que ya son innegablemente considerados blancos en Brasil, para garantizar el mantenimiento de sus privilegios.

Centrándose menos en el cuerpo y más en las subjetividades y los ambientes construidos, el libro de la antropóloga puertorriqueña Ana Ramos-Zayas, *Parenting empires: Class, whiteness, and the moral economy of privilege in Latin America* (2020a) (*Crianza de imperios: clase, blanquitud y la economía moral del privilegio en América Latina*), se basa en una etnografía multisituada en los barrios de Ipanema (Río de Janeiro) y El Condado (San Juan) para examinar la blanquitud latinoamericana de forma comparativa. Analizando los espacios de la parentalidad, la autora muestra que, aunque generalmente se entiende que la raza tiene que ver con los cuerpos, también se proyecta sobre edificios, calles, parques y patios de recreo, estableciendo accesos para unos y bloqueos para otros. La racialización del espacio es, por tanto, un factor determinante en la reproducción de la blanquitud. Examinando las prácticas parentales de la clase media-alta latinoamericana que se considera moderna, la autora argumenta que, a pesar de adoptar discursos progresistas, como la defensa del

y afrodescendiente, en el conjunto de la cultura brasileña. El portugués es “la marca de la africanización del portugués hablado en Brasil” (Gonzalez, 2020, p. 128).

multiculturalismo y la diversidad, y practicar una *divisa de interioridad* (cultivar el “mundo interior” a través de la meditación, yoga y las prácticas espirituales orientales), este modelo de parentalidad funciona como una formación imperial que legitima, moral y afectivamente, la lógica de la austeridad. Esta “economía moral del privilegio” naturaliza la desigualdad racial y los privilegios de la blanquitude: al mismo tiempo que se pueden dar el lujo de definirse como despojados y minimalistas, estos padres defienden la precariedad para los más pobres, incluidas las niñeras y amas de llaves que garantizan el confort material y emocional de sus hijos.

La relación entre las trabajadoras domésticas y sus empleadores -en su gran mayoría brasileños blancos de clase media y media-alta- ha sido un tema central en los estudios sobre la blanquitude en Brasil, como muestran los trabajos de Ramos-Zayas (2020a) y Ribeiro Corossacz (2018) y, antes, aunque de forma preliminar, Pinho y Silva (2010) y Pinho (2015). En un artículo que analiza el apoyo de las mujeres blancas a Bolsonaro, la antropóloga Suzana Maia (2021) demuestra cómo la reglamentación de los derechos de las trabajadoras domésticas durante el Gobierno de Dilma Rousseff, junto con otras transformaciones sociales ocurridas en ese período, contribuyeron al miedo de esas mujeres a la “descalificación” racial y de clase, y a su consecuente movilización a favor de garantizar el estatus de sus familias y en defensa del Estado mínimo neoliberal. El “miedo a caer” social y racialmente se deriva del proceso de profundas transformaciones que tuvieron lugar durante los primeros gobiernos del PT (Partido dos Trabalhadores, 2003-2013), que incluyeron el ascenso económico de los más pobres, la entrada de un número mucho mayor de estudiantes negros en las universidades brasileñas y la regulación de los derechos de las trabajadoras domésticas (Maia, 2021, p. 66).⁹

⁹ La llamada PEC das Domésticas se aprobó el 2 de abril de 2013 y estableció la igualdad de derechos laborales para esta categoría, incluyendo una jornada laboral de ocho horas, el pago de horas extra, un plus de nocturnidad, el pago obligatorio del FGTS por parte del empresario y la indemnización por despido improcedente.

El resentimiento de la clase media blanca y el ascenso de Bolsonaro han dado lugar a publicaciones que examinan la centralidad de la blanquitud en el contexto del crecimiento de la extrema derecha. En el libro *Mirrors of whiteness: Media, middle-class resentment, and the rise of the far right in Brazil* (2023), el estudioso de la comunicación Mauro Porto explica que las políticas del PT amenazaban con eliminar tres importantes *mecanismos de cierre social*¹⁰ que habían sostenido el estatus de la clase media blanca y la habían mantenido separada de las masas pobres y negras: la disponibilidad de mano de obra barata para el trabajo doméstico; el acceso casi exclusivo a la educación superior; y el monopolio blanco de los espacios sociales de ocio y consumo. Como se ha hecho notorio, gran parte de la clase media blanca reaccionó con estridencia ante lo que consideraba la pérdida de sus privilegios sociales y raciales durante los Gobiernos del PT.¹¹

Para nombrar esta blanquitud berrinchuda que ha salido del armario y se ha asumido racialmente como poseedora de privilegios, propuse el concepto de *branquitude injuriada*. En un capítulo titulado “*Whiteness has come out of the closet and intensified Brazil’s reactionary wave*” (2021a “La blanquitud ha salido del armario e intensificado la ola reaccionaria en Brasil”),¹² sostengo que, además de definir la blanquitud como una identidad y condición social y un conjunto de prácticas culturales, necesitamos entender cómo la blanquitud funciona como un ideal (Miskolci, 2012) y un valor que debe ser preservado por quienes ya lo tienen, o adquirido por quienes no lo tienen. Como circula discursivamente, el ideal de la blanquitud no se restringe a los grupos que son percibidos y beneficiados como blancos, lo que puede ayudarnos a entender por qué el 45 % de los brasileños

¹⁰ Max Weber desarrolló el concepto de *mecanismos de cierre social* para identificar acciones y prácticas que limitan el acceso de determinados grupos a los recursos, contribuyendo así a los procesos de exclusión y jerarquización (Porto, 2023).

¹¹ Véase también el dossier “Brasil dividido: los efectos de la elección y el Gobierno de Bolsonaro”, en la revista italiana *Confluenze*, organizado por Filippo Lenzi Grillini y Valéria Ribeiro Corrosacz (2021).

¹² Publicado en el libro *Precarious democracy: ethnographies of hope, despair, and resistance in Brazil* (2021), que se tradujo al portugués al año siguiente (2022).

negros y pardos y el 64 % de los brasileños que ganan entre dos y cinco salarios mínimos votaron por Bolsonaro en 2018 (Datafolha, 2018a y 2018b). Para tratar de explicar el crecimiento de la extrema derecha entre los votantes pobres y no blancos, desarrollé el concepto de *branquitude aspiracional*, que se basa en una desidentificación de los llamados “enemigos internos” del reaccionarismo, tales como los beneficiarios del programa de transferencias llamado Bolsa Família, los militantes del MST y MTST, así como aquellos que son vistos como criminales en potencia.¹³ La blanquitud aspiracional funciona como una artimaña afectiva de la blanquitud que se construye a sí misma como el ideal a ser deseado y anhelado por todos.

Los estudios sobre la blanquitud analizados en la segunda parte de este capítulo contribuyen a una mayor comprensión de la convivialidad y de sus dimensiones interdependientes: las estructuras, representaciones y negociaciones. De maneras diferentes y complementarias, estos textos confirman que los sujetos no existen antes de las interacciones, sino que son constituidos por ellas, y que las estructuras y las interacciones también se constituyen mutuamente (Costa, 2022). Al mostrar cómo los jóvenes pobres y no blancos gestionan su apariencia para reducir los riesgos que surgen de sus interacciones con la policía, regulando así la convivialidad que a menudo opera de manera letal, el trabajo de Roth-Gordon sirve como una importante contribución al estudio de la convivialidad porque demuestra cómo “las interacciones cotidianas constituyen contextos de negociación y resignificación de posiciones sociales e identificaciones culturales” (Mecila, 2017, p. 2). Ramos-Zayas, por su parte, demuestra cómo la estructura del diseño urbano sostiene la desigualdad en la convivialidad, afectando directamente las interacciones y negociaciones que en ellas se llevan a cabo o son prohibidas. La protección que garantiza a los hijos de las clases medias y la interdicción y el control que se promueve sobre los cuerpos de las criadas y niñas

¹³ MST: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra; MTST: Movimento dos Trabalhadores Sem Teto.

negras y nordestinas revelan cómo estos espacios físicos regulan la convivialidad y reproducen las desigualdades.

Las relaciones de intensa convivialidad entre las trabajadoras domésticas y las familias que las emplean también ocupan un lugar central en el análisis de Ribeiro Corossacz. Centrándose menos en *las negociaciones* y más en las prácticas de dominación, la autora demuestra cómo los cuerpos de estas mujeres son regulados tanto por *estructuras físicas* como por *representaciones simbólicas*, ambas dimensiones analíticas fundamentales para el estudio de la convivialidad. Los hombres blancos representan su convivencia con estas mujeres a través de discursos alineados con el mito de la democracia racial e ignorantes de sus propios privilegios. La ignorancia, como argumenta Charles Mills, es en sí misma un privilegio epistémico, prescrito “por los términos del contrato racial, que requiere un cierto esquema de ceguera y opacidad estructurado para establecer y mantener el dominio político blanco” (Mills, 2023, p. 53). Los estudios sobre el crecimiento de la extrema derecha discutidos aquí muestran que se ha vuelto insostenible negar la existencia del racismo en Brasil y la posición de poder de la blanquitud, que tanto ha salido del armario por sí sola y de forma estridente, como ha sido expulsada de él, como hemos visto en la popularización de la expresión “la casa grande enloquece cuando la *senzala* aprende a leer / se hace médico”, que surgió como estrategia de resistencia antirracista y de desvelamiento de la *branquitude injuriada* en Brasil (Pinho, 2021b). Los estudios sobre la *branquitude* comparten con los estudios sobre la convivialidad una preocupación sobre cómo la producción de conocimiento puede servir para sostener o desafiar la desigualdad y las relaciones de poder.

El giro latinoamericano en los estudios sobre la blanquitud

Mientras que los estudios sobre la blanquitud en Brasil han seguido desarrollándose dentro y fuera del país,¹⁴ en portugués e inglés, y empiezan a aparecer libros sobre la blanquitud en México (Cerón-Anaya, 2019; García Blizzard, 2022) y Colombia (López Rodríguez, 2019), un conjunto de publicaciones aún pequeño pero muy prometedor ha tratado de analizar la blanquitud en América Latina de forma más amplia. Estas publicaciones han tratado de identificar lo que es común a la blanquitud latinoamericana, pero sin perder de vista las especificidades de cada país. Merecen destacarse dos dossieres publicados simultáneamente: el número especial “Whiteness in Latin America: Perspectives on Racial Privilege in Everyday Life” de *Latin American and Caribbean Ethnic Studies-LACES* (Cerón-Anaya, Pinho y Ramos-Zayas, 2023a) y el número temático sobre blanquitud en América Latina de la revista colombiana *Tábula Rasa* (Cortés y Restrepo, 2023). El dossier de *LACES*, la revista de la sección “Etnicidad, Raza y Pueblos Indígenas” de *LASA* (Latin American Studies Association), reúne catorce artículos, publicados en inglés, portugués y español, mientras que el número de *Tábula Rasa*, la revista de ciencias sociales de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca (Bogotá), reúne once artículos, todos publicados en español.

Aunque no ha habido un diálogo previo entre los coeditores de estos dossieres, no sorprende que ambas publicaciones compartan algunas preocupaciones comunes, entre ellas: el reto de estudiar la blanquitud en contextos marcados por narrativas nacionales de mestizaje / *mestiçagem*; las relaciones entre blanquitud y alteridad, privilegio y desigualdad; y las intersecciones entre blanquitud, clase, género, espacio y región. Además, los dossieres tienen en común el carácter interdisciplinario e intergeneracional de sus colaboradores.

¹⁴ Los estudios sobre la blanquitud en Brasil se han vuelto aún más sólidos, tanto a través de nuevas publicaciones (Schucman, 2023; Schwarcz, 2024; etcétera) como de iniciativas de la sociedad civil, como el Observatorio da Branquitude.

También hay un artículo en cada dossier sobre la relación entre animales humanos y no humanos (Dicenta, 2023; Vargas García, 2023), lo que revela una ruptura con el sociocentrismo aún dominante en los estudios sobre la blanquitud. Así pues, los dossieres pretenden contribuir a la producción de conceptos que tengan en cuenta las especificidades de la blanquitud en América Latina.

A pesar de reconocer la importancia de diferenciar *blancura* (rasgos fenotípicos) de *blanquitud* (ethos capitalista ligado a un sentido eurocéntrico de la modernidad), como había hecho Echeverría (2007), los organizadores del dossier *Tábula Rasa* consideran que estos términos son insuficientes. Criticando el argumento de Echeverría de que la blanquitud sería un ethos independiente del color de la piel y que, por tanto, incluso las personas racializadas como no blancas podrían interiorizar la blanquitud, los autores proponen el concepto de *blanquidad* para nombrar las prácticas y discursos de quienes son considerados blancos. De este modo, el concepto de *blanquidad* garantizaría que el foco del análisis se mantuviera en los propios blancos, preservando así la articulación entre ser blanco, entenderse como blanco y ejercer esta posición de poder.

El concepto de *branquitude* en los estudios sobre Brasil se ha utilizado en los dos sentidos: como *blanquidad* (es decir, los discursos y las prácticas de las personas blancas) y como *blanquitud* (es decir, el ethos, los valores y los ideales que también circulan entre las personas racializadas como no blancas). La preferencia por el término *branquitude* en Brasil se explica, al menos en parte, porque remite inmediatamente a su extremo opuesto y en relación al cual la blanquitud se opone y se construye a sí misma: la negritud. La sonoridad idéntica del sufijo de los conceptos (*branquitude/negritude*) revela la necesidad de equipararlos, no solo en el sentido social de las luchas por la equidad racial, sino también en el sentido epistemológico de la urgencia de transformar lo “blanco” (y ya no solo lo “negro”) en objeto de estudio.

Buscando también contribuir a una conceptualización que tenga en cuenta las especificidades de la blanquitud en América Latina, el

dosier de *LACES* propone una sistematización teórica para estos estudios, que incluye el concepto de *branquitude cotidiana*, es decir, las actividades e interacciones rutinarias a través de las cuales se cultiva la branquitude, funcionando como elemento organizador de rutinas, perspectivas y afectos (Ramos-Zayas, 2020b; Cerón-Anaya, Pinho y Ramos-Zayas, 2023b). Estudiar la branquitude en Brasil, y en América Latina en general, requiere comprender el funcionamiento del poder cotidiano y a menudo implícito de la branquitude y no solo la branquitude manifiesta de los supremacistas raciales o de los “blancos injuriados”. El concepto de branquitude cotidiana nos ayuda en la tarea de hacer explícita la branquitude que en América Latina suele entenderse como operando predominantemente de manera implícita. Este enfoque converge con la clave de los estudios de convivialidad, que también proponen un mayor enfoque en las interacciones cotidianas (Mecila 2017, p. 1), entre otras cosas para que podamos reconocer que las identidades (nacionales, raciales, de género, etcétera) no son ontológicas, sino el resultado de estas interacciones.

Propongo que, para promover una comprensión más amplia de los variados significados de la branquitude en América Latina, donde existen “gradaciones de branquitude” (Pinho, 2009), es importante desarrollar también el concepto de *branquitude extraordinaria*, opuesto y complementario al concepto de *ordinary whiteness* (como fue nombrado el concepto de branquitude cotidiana en inglés). Este concepto es útil para analizar las gradaciones más extremas de la branquitude, tanto fenotípica como social y culturalmente. Los descendientes de alemanes en varios países latinoamericanos se sitúan en el extremo de este continuo, como vemos, por ejemplo, cuando modelos como Xuxa Meneghel y Gisele Bündchen son vistas como representantes de la hiperbranquitude en el ámbito de la belleza.¹⁵ El trabajo de Ri-

¹⁵ En el campo de la literatura, un ejemplo reciente y explícitamente racista ocurrió en la ceremonia de entrega de premios de la Academia de Letras de Rio Grande do Sul, el 12 de diciembre de 2024, cuando el presidente de la academia atribuyó el espíritu cultural pionero de Rio Grande do Sul a la inmigración alemana e italiana, a diferencia del resto del país, que fue, en su opinión, “colonizado” por negros esclavizados. El

cardo Amigo Durre (2023; 2025, en este volumen) sobre las fraternidades alemanas en Chile ofrece un importante análisis de cómo la blanquitud alemana se constituyó en gran medida en contraste con la blanquitud hispana chilena, confirmando así la posición de los alemanes como extraordinariamente blancos en el contexto de América Latina.

El giro latinoamericano en los estudios sobre la blanquitud ha contribuido a una mayor comprensión de las convivialidades, examinando cómo las estructuras, representaciones y negociaciones pueden tanto reproducir como desafiar las desigualdades en nuestra región. Investigar la blanquitud en Brasil y en América Latina de manera más amplia ha sido fundamental para comprender en mayor profundidad las operaciones del racismo y la formación de privilegios y desigualdades raciales en los contextos específicos y cotidianos de los países latinoamericanos, sin perder de vista que la blanquitud es también un proyecto global (Goldberg 2009).

Conclusión

La breve e inevitablemente incompleta cronología de los estudios sobre la *branquitude* en Brasil presentada en este capítulo muestra que, aunque fueron influenciados inicialmente por los *Critical Whiteness Studies* anglófonos, no son el resultado de un “imperialismo epistemológico”, ya que tienen su propia genealogía y pretenden responder a problemas inherentemente brasileños. A pesar de su solidez, hay algunas vías que podrían explorarse más en este campo en ebullición, incluyendo, por ejemplo: un mayor compromiso con los marcos teóricos de la interseccionalidad y del capitalismo racial; el entrelazamiento con los estudios de convivialidades y desigualdades; y una mayor promoción de los diálogos entre los estudios

discurso fue rápidamente condenado por la escritora Eliane Marques y otros galardonados.

de la blanquitud producidos en diferentes épocas, países, lenguas y disciplinas.

Aunque la interseccionalidad es central en la constitución y reproducción de las desigualdades raciales, los estudios sobre la blanquitud en Brasil, con pocas excepciones (Corossacz, 2018, Maia, 2021), carecen de un enfoque interseccional. Para comprender las intersecciones entre blanquitud y clase, género, sexualidad y nación, la interseccionalidad debe ser considerada indispensable en la formulación de nuestros proyectos, agendas y métodos de investigación. En este sentido, el necesario énfasis en la blanquitud no puede servir para jerarquizar las opresiones, como sostiene Viveros Vigoya (2023), para quien la clave de la interseccionalidad nos ayuda a entender cómo funciona la desigualdad sin fragmentarla. La blanquitud (o la raza en general) no es más importante que los otros ejes de opresión, como el género, la clase y la sexualidad, pero puede servir de puerta de entrada a los estudios sobre la desigualdad.

Además, si uno de los objetivos centrales de los estudios de la blanquitud es comprender (y así poder combatir mejor) el racismo como productor y mantenedor de desigualdades, un mayor diálogo con los estudios de la convivialidad favorece estos dos campos de estudio. Como muestra este capítulo, las tres dimensiones analíticas (estructuras, representaciones y negociaciones), en torno a las cuales gira la sistematización propuesta por Mecila para los estudios de convivialidad, también han sido centrales en los estudios sobre la *branquitude*, aunque de forma no sistematizada. El entrelazamiento de estos dos campos de estudio, que este capítulo ha tratado de iniciar, puede desarrollarse aun empleando el marco teórico del capitalismo racial (Robinson, 2021) que, con raras excepciones (Bento, 2022), aparece poco en los estudios sobre la blanquitud en Brasil. En última instancia, el estudio de la desigualdad y la opresión requiere mirar directamente al capitalismo y a las lógicas y prácticas raciales que lo constituyen y sostienen.

Por último, pero no por ello menos importante, es esencial ampliar y profundizar el diálogo entre los diversos estudios sobre la

blanquitud. Las traducciones entre el portugués y el español favorecerán un mayor intercambio de ideas entre los investigadores latinoamericanos que, debido a la dinámica de la geopolítica del conocimiento, a veces tendemos a leer más las publicaciones anglófonas que los unos a los otros. Es esencial que nos conozcamos mejor para comprender más profundamente las operaciones e impactos de la blanquitud en nuestra región. Del mismo modo, es importante que los estudios sobre la blanquitud en América Latina también se publiquen en inglés para que puedan intervenir en los debates anglófonos sobre la blanquitud, que no solo siguen siendo hegemónicos, sino que también tienden a tomar la sociedad y el racismo estadounidenses como referencia para el resto del mundo.

Bibliografía

- Barbosa, Muryatan (coord.) (2023). *Guerreiro Ramos: negro sou*. Río de Janeiro: Zahar.
- Bento, Maria Aparecida (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. En Iray Carone y Maria Aparecida Silva Bento (orgs.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Petrópolis: Editora Vozes.
- Bento, Maria Aparecida (2022). *O Pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Brown, Mano (27 de octubre de 2022). Gregório Duvivier. *Mano a Mano*. [Podcast]. <https://open.spotify.com/episode/3HqLqOAJbT27TOOsxqAqdG>
- Campos, Luiz Augusto, y Lima, Márcia (2022). *Cartilha: 10 perguntas para entender a primeira década da Lei de Cotas*. Río de Janeiro: Consórcio de Acompanhamento das Ações Afirmativas.

- Cardoso, Lourenço (2008). *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (1957 - 2007)*. [Tesis de maestría]. Universidade de Coimbra. Coimbra.
- Cardoso, Lourenço (2020). *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre o pesquisador branco que possui o negro como objeto científico tradicional*. Curitiba: Appris.
- Cardoso, Lourenço, y Schucman, Lia Vainer (2014). Dossiê temático “Branquitude”. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros*, 6(13), 5-251
- Carone, Iray, y Bento, Maria Aparecida Silva (orgs.) (2022). *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Cerón-Anaya, Hugo (2019). *Privilege at play: class, race, gender, and Golf in Mexico*. Oxford: Oxford University Press.
- Cerón-Anaya, Hugo; Pinho, Patricia de Santana, y Ramos-Zayas, Ana (2023a). Special Issue. Whiteness in Latin America: Perspectives on Racial Privilege in Everyday Life. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 177-375.
- Cerón-Anaya, Hugo; Pinho, Patricia de Santana, y Ramos-Zayas, Ana (2023b). A conceptual roadmap for the study of whiteness in Latin America. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 177-199.
- Cortés, Verónica, y Restrepo, Eduardo (2023). Blanquidad y privilegios raciales: apuntes conceptuales. *Tábula Rasa*, 45, 13-21.
- Costa, Sérgio (2022). Convivialidad-desigualdad: en busca del nexo perdido. En Mecila (coord.), *Convivialidad-desigualdad. Explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa* (pp. 31-61). Buenos Aires / São Paulo: CLACSO / Mecila.
- Da Silva, Mário Medeiros (25 de agosto de 2023). Guerreiro Ramos estuda negros não como tema, mas como gente viva. *Folha de S. Paulo*. <https://comentarios1.folha.uol.com.br/comentarios/6266115?skin=folhaonline>
- De Azevedo, Célia Marinho (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites-século XIX*. Río de Janeiro: Paz e Terra.

- Dávila, Jerry (2003). *Diploma of whiteness: race and social policy in Brazil, 1917-1945*. Durham: Duke University Press.
- Datafolha (2018a). <https://arte.folha.uol.com.br/poder/eleicoes-2018/pesquisa-datafolha/#/presidente/segundo/brasil/intencao-de-voto-estimulada-votos-validos/total/cor/preta>
- Datafolha (2018b). <https://arte.folha.uol.com.br/poder/eleicoes-2018/pesquisa-datafolha/#/presidente/segundo/brasil/intencao-de-voto-estimulada-votos-validos/total/renda-familiar-mensal/mais-de-2a-5-s-m>
- 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 (2007). Imágenes de la blanquitud. En Diego Lizarazo (org.), *Sociedades icónicas: historia, ideología y cultura en la imagen* (pp. 15-32). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Frankenberg, Ruth (1993). *White women, race matters: the social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Freyre, Gilberto (1962). *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas.
- Garcia Blizzard, Monica (2022). *The white indians of mexican cinema: racial masquerade throughout the golden age*. Albany: SUNY Press.
- Garzón Martínez, Maria Teresa (2021). La chava bipolar. Ensayo de genealogía de la experiencia de una feminista blanca de la Abya Yala. *Revista de Estudos e Pesquisas Sobre as Américas*, 15(1), 211-234.
- Goldberg, David (2009). *The threat of race: reflections on racial neoliberalism*. New York: John Wiley.
- Gonzalez, Lélia (2020). A categoria político-cultural de amefricanidade. En Flávia Rios y Márcia Lima (coords.), *Por um feminismo afro-latino-americano: Lélia Gonzalez*, (pp. 127-138). Rio de Janeiro: Zahar.
- Grillini, Filippo Lenzi, y Ribeiro Corrosacz, Valéria (coords.) (2021). Dossier Brasile spaccato. Gli effetti dell'elezione e del governo di Bolsonaro. *Confluenze*, 13(1): 1-269.

- Guimarães, Antonio Sergio (2001). Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Novos Estudos Cebrap*, 61, 147-162.
- Junge, Benjamin; Mitchell, Sean; Jarrín, Álvaro, y Cantero, Lucia (2021). *Ethnographies of Hope, Despair, and Resistance in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Junge, Benjamin, Jarrín, Álvaro, Mitchel, Sean; Cantero, Lucia, y Biondi, Karina (orgs.) (2022). *Democracia precária: Etnografias de esperança, desespero e resistência no Brasil*. Porto Alegre: Zouk.
- López Rodríguez, Mercedes (2019). *Blancura y otras ficciones raciales en los Andes Colombianos del siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana.
- Maia, Suzana (2019). Espaços de branquitude: Segregação racial entre as classes médias em Salvador, Bahia. *Século XXI, Revista de Ciências Sociais*, 9(1), 253-282.
- Maia, Suzana (2021). Branquitude, classe, gênero e política: engendrando o corpo neoliberal. *Confluenze*, 13(1), 56-76.
- Mattos, Geísa, y Accioly, Isabel (2023). Tornar-se negra, tornar-se branca e os riscos do anti-racismo de fachada no Brasil contemporâneo. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 244-255.
- Mecila (2017). Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America: Thematic Scope and Research Programme. *Mecila Working Paper Series*, 1. São Paulo: Mecila.
- Mills, Charles (2023). *O contrato racial*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Miskolci, Richard (2012). *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*. São Paulo: Annablume.
- Muller, Tânia, y Cardoso, Lourenço (2020). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Editora Appris.
- Pinho, Patricia de Santana (2009). White but not quite: tones and overtones of whiteness in Brazil. *Small Axe*, 29(13/2), 39-56.
- Pinho, Patricia de Santana (2015). The Dirty Body that Cleans: Representations of Domestic Workers in Brazilian Common Sense. *Meridians*, 13(1), 103-128.

- Pinho, Patricia de Santana (2021a). Whiteness has come out of the closet and intensified Brazil's reactionary wave. En Benjamin Junge, Álvaro Jarrín, Sean Mitchel, Lucia Cantero y Karina Biondi (orgs.), *Precarious democracy: ethnographies of hope, despair, and resistance in Brazil* (pp. 62-75). New Brunswick: Rutgers University Press.
- Pinho, Patricia de Santana (2021b). "A casa grande surta quando a senzala aprende a ler": Resistência antirracista e o desvendamento da branquitude injuriada no Brasil. *Confluente*, 13(1), 32-55.
- Pinho, Patricia de Santana, y Silva, Elizabeth (2010). Domestic relations in Brazil: legacies and horizons. *Latin American Research Review*, 45(2), 90-113.
- Piza, Edith (2000). Branco no Brasil? Ninguém sabe ninguém viu. En Antonio S. A. Guimarães y Lynn Huntley (orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*, (pp. 97-125). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Piza, Edith (2002). Porta de vidro: entrada para a branquitude. En Iray Carone y Maria Aparecida Silva Bento (coords.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 59-90). Petrópolis: Editora Vozes.
- Porto, Mauro (2023). *Mirrors of Whiteness: media, middle-class resentment, and the rise of the far right in Brazil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ramos-Zayas, Ana (2020a). *Parenting empires: class, whiteness, and the moral economy of privilege in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Ramos-Zayas, Ana (2020b). Ordinary whiteness: affect, kinship, and the moral economy of privilege. *Journal of Urban History*, 47(2), 459-464.
- Ribeiro Corossacz, Valeria (2018). *White middle-class men in Rio de Janeiro: The making of a dominant subject*. Lanham: Lexington.
- Robinson, Cedric (2021). *Black marxism: the making of the black radical tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Roth-Gordon, Jennifer (2016). *Race and the brazilian body: blackness, whiteness, and everyday language in Rio de Janeiro*. Berkeley: University of California Press.

- Rossato, César, y Gesser, Verônica (2001). A experiência da branquitude diante de conflitos raciais: estudos de realidades brasileira e estadunidense. En Eliane dos Santos Cavalleiro (coord.), *Racismo e antirracismos na educação: repensando a escola* (pp. 11-38). São Paulo: Editora Selo Negro.
- Santos, Richard (2020). *Maioria minorizada: um dispositivo analítico de racialidade*. Editora Telha.
- Schucman, Lia Vainer (2014). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume.
- Schucman, Lia Vainer (coord.) (2023). *Branquitude: diálogos sobre racismo e antirracismo*. São Paulo: Fósforo.
- Schwarcz, Lilia Moritz (2024). *Imagens da branquitude: a presença da ausência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sovik, Liv (2004). Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e *media* no Brasil. En Vron Ware (org.), *Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo* (pp. 363-386). Río de Janeiro: Garamond.
- Sovik, Liv (2009). *Aqui ninguém é branco*. Río de Janeiro: Aeroplano.
- Vargas Garcia, Berenice (2023). Blanquidad, animalidad y brujería zoológica: un acercamiento a Aph Ko y Syl Ko desde el sur global. *Tabula Rasa*, 45, 49-72.
- Viveros Vigoya, Mara (2023). *Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ware, Vron (org.) (2024). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Río de Janeiro: Garamond.
- Weinstein, Barbara (2015). *The color of modernity: São Paulo and the making of race and nation in Brazil*. Durham: Duke University Press.

(Re)lecturas de la blanquidad. Los “Whiteness Studies” y sus trayectorias críticas desde América Latina

Verónica Cortés Sánchez

*“Escribo desde la periferia, no desde el centro”.
Grada Kilomba (2023, p. 41)*

Los *Whiteness Studies* han constituido uno de los marcos teóricos más significativos para pensar las formas contemporáneas de reproducción del poder racial en contextos noratlánticos. Su contribución ha sido clave para desnaturalizar la blanquidad como estándar universal de humanidad y legitimidad, y para mostrar que lo blanco no es una condición neutra ni biológica, sino una construcción histórica y política que organiza jerarquías raciales, distribuye autoridad epistémica y regula el acceso a derechos y reconocimiento. Al interrogar la blanquidad, el campo ha evidenciado los dispositivos mediante los cuales el privilegio racial se reproduce incluso en sociedades que se nombran igualitarias.

No obstante, su adopción en contextos latinoamericanos revela la imposibilidad de traducir directamente sus categorías y diagnósticos, debido a las diferencias estructurales en la forma en que la blanquidad se articula en la región. La blanquidad entonces no se presenta prioritariamente como identidad racial marcada o visibilizada,

sino como normatividad que opera desde la no marcación. Al igual que en otros contextos, su eficacia no depende de ser nombrada, sino de actuar como principio organizador de lo legítimo, lo moderno y lo respetable. Sin embargo, su inscripción histórica —mediada por el mestizaje, las narrativas de civilización y los proyectos estatales de homogeneización cultural— le ha otorgado una configuración particular: se ejerce menos como frontera fenotípica que como gramática relacional de pertenencia y esa es precisamente en su capacidad de volverse invisible, deseable y normativa donde reside su fuerza.

Este desplazamiento exige una lectura situada, no porque las categorías del Norte Global sean inválidas, sino porque las condiciones históricas, políticas y epistémicas desde las cuales emergen no coinciden con los procesos de racialización en América Latina. Más que buscar correspondencias directas con las formas hegemónicas de racialización presentes en Estados Unidos o Europa, se requiere reconstruir cómo la blanquidad se produce en nuestra región como tecnología de poder encarnada en disposiciones corporales, estéticas del saber, formas de hablar, habitar y aspirar, que estructuran lo legítimo sin necesidad de nombrarse.

La blanquidad constituye un régimen de poder que ha estructurado históricamente la producción del conocimiento, la economía y la política dentro del proyecto moderno-colonial y su eficacia radica precisamente en su capacidad de no nombrarse como tal: de operar bajo la apariencia de lo universal, lo racional y lo científico (Cortés y Restrepo, 2023). A diferencia de otras formas de dominación, la blanquidad ha sostenido su eficacia histórica mediante la capacidad de presentarse como sentido común, como aspiración legítima y como medida de civilidad, racionalidad y respetabilidad. Es precisamente esta naturalización la que ha permitido que, en distintos momentos y espacios, funcione como criterio de acceso a la ciudadanía, a los recursos materiales y a los marcos de inteligibilidad que determinan qué saberes circulan como válidos y cuáles son confinados a los márgenes del pensamiento autorizado. La blanquidad es un sistema de

organización: establece los límites de lo decible, de lo pensable y de lo reconocible como legítimo.

Pensar la blanquidad desde América Latina implica interrogar las condiciones bajo las cuales ciertos saberes adquieren legitimidad en la producción académica. Las epistemologías del Sur (Santos, 2015¹), los saberes subalternos (Spivak, 2003), los conocimientos periféricos (Mignolo, 2000) y las epistemologías otras (Walsh, 2005) han generado marcos rigurosos para comprender los efectos de la colonialidad en la organización del conocimiento. Sin embargo, sigue siendo necesario preguntarse si estos saberes han sido reconocidos como interlocutores epistémicos dentro de las estructuras hegemónicas o si su inclusión depende de su capacidad para traducirse a los marcos del Norte Global. En otras palabras, ¿se les permite disputar la arquitectura conceptual del pensamiento autorizado o siguen siendo integrados como saberes culturales, locales o testimoniales?

Ahora bien, cuando en este capítulo hablo de blanquidad, no me refiero simplemente a la blancura como color o a la blanquitud como disposición cultural o *habitus* moderno-colonial, sino a una categoría analítica que busca dar cuenta de las articulaciones heterogéneas y contradictorias de lo blanco como posición de sujeto y como régimen de subjetivación dentro de sistemas de diferencia racial y de desigualdad estructural, y esta distinción no es menor. La blancura remite a una inscripción visual, al color blanco como atributo epidérmico cargado de asociaciones simbólicas positivas. La blanquitud, por su parte, en la clave propuesta por Bolívar Echeverría (2007,

¹ Cito a Boaventura de Sousa Santos reconociendo las múltiples denuncias por acoso sexual, abuso de poder y extractivismo académico que han sido dirigidas en su contra por exalumnas e investigadoras del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra en 2023 y 2024. Aunque sus contribuciones al pensamiento crítico latinoamericano han sido ampliamente difundidas, es importante señalar que gran parte de su producción se ha sostenido en el trabajo intelectual, afectivo y material de estudiantes y colaboradoras que no fueron reconocidas como coautoras. Al citar su obra, sostengo la necesidad de redistribuir la autoría como una forma de irrumpir en ese modo estructural de acumulación de prestigio, capital simbólico y visibilidad intelectual a costa del trabajo invisibilizado de otras, muchas veces más vulnerables en términos institucionales y de género.

2010), designa un *ethos* civilizacional anclado en la racionalidad eurocéntrica, en un *habitus* de orden, progreso y dominio vinculado a la modernidad occidental. Así que, sin desconocer esa genealogía, mi propuesta se distancia de ambas nociones para pensar la blanquidad como una forma de poder relacional que, si bien se conecta con elementos fenotípicos o culturales, opera principalmente como norma no marcada (Cortes y Restrepo 2023). Es decir, se presenta como la medida desde la cual todas las demás identidades son definidas, valoradas o desviadas; es la capacidad de regular el marco en el que lo otro aparece como exceso, déficit o diferencia. De este modo, en contextos como el latinoamericano, la blanquidad se presenta como el “nosotros” implícito de la nación (Segato, 2007). En algunos casos, la mesticidad puede actuar como su sustituto encarnado; en otros, esa aspiración se ve atropellada y embestida por lo que supone la persistencia de jerarquías fenotípicas y discursivas que marcan su exterioridad constitutiva (Briones, 2008).

Así entendida, la blanquidad no se limita a un territorio geográfico, aunque su expresión varíe históricamente según los contextos en los que ha operado. Como infraestructura de autoridad epistémica atraviesa aquellos espacios marcados por la colonialidad del poder (Quijano, 1992), donde las jerarquías raciales se han consolidado como fundamento de organización social. Pensarla exige mapear el *continuum* de sus dispositivos, pero también apostar por el desmantelamiento de la arquitectura epistémica que ha hecho del conocimiento blanco la única medida legítima de verdad, objetividad y razón (Mignolo, 2007). Desde esta perspectiva, el objetivo de este capítulo no es solamente denunciar el privilegio blanco —lo cual, aunque necesario, resulta insuficiente—, sino analizar críticamente las infraestructuras epistémicas que lo sostienen, reproducen y naturalizan como parte del orden social. La denuncia por sí sola corre el riesgo de quedar capturada por una lógica de sensibilización moral, centrada en el reconocimiento individual del privilegio, sin tocar los regímenes estructurales que lo hacen posible (Edgo, 2021). Por eso, el desplazamiento que propongo se enfoca en interrogar los

marcos que producen lo blanco como centro no marcado del saber, y no únicamente en identificar sus beneficiarios.

Por otra parte, pensar la blanquidad desde coordenadas situadas supone disputar las condiciones de legitimidad del conocimiento, pero también proponer herramientas analíticas para leer críticamente los marcos que se han consolidado en otros contextos. Por esta razón, en este capítulo propongo una lectura tipológica del desarrollo de los *Whiteness Studies* a través de sus distintas olas teóricas, cada una marcada por reconfiguraciones temáticas, giros metodológicos y contextos políticos particulares. No se trata de una historia lineal ni de una secuencia cronológica cerrada, sino de una herramienta heurística que permite mapear los desplazamientos conceptuales y las tensiones internas que han atravesado el campo. De esta manera, pongo sobre la mesa una lectura sustentada en tres criterios analíticos entrelazados: 1) los temas predominantes que articulan cada etapa, 2) los enfoques metodológicos que sustentan sus marcos de análisis y 3) los contextos sociopolíticos que configuran sus preguntas, urgencias y proyecciones. Esta categorización funciona como una lente crítica que permite explorar sus desplazamientos internos y evaluar sus alcances desde otras coordenadas epistémicas, como las que ofrecen los contextos latinoamericanos.

El propósito de este capítulo no es evaluar los *Whiteness Studies* o juzgar su aplicabilidad en función de su origen. La apuesta, por el contrario, es una lectura relacional y crítica, anclada en las condiciones históricas, epistémicas y políticas propias de América Latina. En lugar de replicar categorías forjadas en contextos anglosajones, me interesa explorar hasta qué punto estas herramientas permiten pensar configuraciones en las que la blanquidad opera como norma no nombrada, sostenida por el mestizaje, las lógicas de modernidad y la racialización de los saberes. Este desplazamiento, que lejos está de negar los aportes del campo, propone observar qué traducen, qué silencian y qué no logran capturar cuando se trasladan sin mediación a otras geografías del pensamiento. Finalmente, no busco solo ofrecer una reconstrucción crítica del campo, sino insistir en que pensar

la blanquidad desde América Latina exige mover el eje del análisis. No basta con nombrar los privilegios ni con identificar las fragilidades blancas ante la interpelación antirracista. Lo que se necesita es interrogar los regímenes que hacen posible que lo blanco funcione como centro no marcado del orden social, del saber y de la pertenencia. Esa lectura estructural permite ver que la blanquidad no es solo un efecto de la historia, sino una tecnología activa que sigue organizando lo que cuenta y lo que no. Por eso, más que adaptar categorías o proponer una versión regional del canon, este texto apuesta por abrir espacio a una teoría crítica situada, que no se limite a explicar el mundo con conceptos heredados, sino que se atreva a nombrar desde aquí lo que aún no tiene forma, pero sí urgencia.

La constitución del campo

El surgimiento de los *Whiteness Studies* estuvo atravesado por las herramientas desarrolladas por intelectuales y personas negras, quienes, en contextos de violencia estructural, se vieron obligadas a observar y anticipar las acciones de las personas blancas como estrategia de supervivencia (Johnson, 1912). Este gesto analítico expuso la dificultad de las personas blancas para pensarse a sí mismas como objeto de estudio. Su posición hegemónica les ha permitido operar como una identidad no marcada, protegida por un régimen de invisibilidad que obstaculizó históricamente su problematización como construcción social y que continúa funcionando hoy como una de sus principales formas de reproducción simbólica.

La consolidación académica de los *Whiteness Studies* a lo largo del siglo XX representó un giro epistemológico en el análisis de la raza, al desplazar el foco desde los sujetos racializados hacia la blanquidad como estructura normativa. Este campo emergente mostró que la blancura no es simple ausencia de raza, sino una posición de poder que opera como medida de lo humano, lo legítimo y lo racional. En este sentido, empezó a disputar y tensionar la supuesta neutralidad

de lo blanco, evidenciando su papel activo en la producción y reproducción de jerarquías. Sin embargo, la desnaturalización de la blanquidad no ha desactivado los mecanismos mediante los cuales se sigue presentando como una identidad legítima y normativa.²

El proceso de disciplinarización de los *Whiteness Studies* consolidó la blanquidad como objeto legítimo de análisis dentro de los estudios sobre raza y permitió su inserción transversal en campos como la crítica literaria, la sociología, la historia del arte y los estudios culturales. Esta expansión disciplinar dotó al campo de una densidad teórica desde la cual se desarrollaron marcos analíticos y herramientas para pensar la blanquidad como tecnología de poder, infraestructura de privilegio y régimen de visibilidad selectiva. Así, la emergencia del campo introdujo un giro epistemológico al invertir el foco hacia lo que históricamente había sido el punto ciego del pensamiento racial, abriendo también un debate crítico sobre su propia legitimidad y reafirmando la necesidad de desnaturalizar el lugar desde el cual se produce el saber autorizado.

Primera ola. La blancura como capital jurídico y económico

Antes de consolidarse como campo, la crítica a la blancura surgió de forma fragmentaria en distintos saberes y registros disciplinares. Más que como objeto de estudio explícito, la blancura aparecía como un trasfondo estructurante: un capital jurídico y económico no problematizado en sí mismo. Su configuración como “ola” se dio

² En Estados Unidos, la blanquidad oscila entre una infraestructura epistémica no marcada y una identidad visible, militante y defensiva. Reactivada como criterio de pertenencia y autoridad, articula raza, nación y soberanía, produciendo efectos materiales: políticas migratorias restrictivas, negación del racismo institucional y precarización de vidas. Esta posición no solo defiende privilegios, sino que se moviliza activamente para conservar su centralidad. Además, el deseo, el miedo y la obediencia moral —presentes tanto en personas blancas como en sectores no blancos que reproducen formas de blanquidad— explican cómo el régimen racial se sostiene sin afirmar abiertamente la superioridad, regulando acceso a tierra, representación, habitabilidad y conocimiento.

retroactivamente a finales del siglo XX, cuando emergieron estudios que reconocían la blancura como privilegio estructural y la abordaban como construcción histórica con efectos materiales concretos.

La primera ola propuso leer la blancura como categoría jurídica y económica que estructuró jerarquías raciales en contextos coloniales y esclavistas. Desde el siglo XVII, hasta bien entrado el siglo XX, la ley, el mercado y las instituciones políticas diferenciaron explícitamente a quienes accedían al estatus de “blancos” y a quienes eran excluidos, consolidando una jerarquía racial funcional a la reproducción de la desigualdad estructural. Este estatus diferenciado no puede entenderse como simple inscripción fenotípica, sino como una condición legal, económica e históricamente construida que legitimaba el acceso desigual a derechos, recursos y ciudadanía. Lo que le otorgó eficacia estructural fue la blanquidad como régimen de poder que organiza simbólicamente quién cuenta como sujeto legítimo dentro del contrato social y cómo se distribuyen los recursos materiales y simbólicos. Como plantea Cheryl Harris (1993), la blancura operó como una forma de propiedad transmisible y excluyente, que más tarde se convirtió en tecnología de gobierno racializado al servicio de la jerarquía social (Twinam, 2015).

En el contexto estadounidense, la blancura fue jurídicamente codificada como criterio de pertenencia nacional mediante leyes como el *Naturalization Act* de 1790. Aunque este estatuto no definía de manera unívoca quién era considerado blanco, instauró un principio racial que excluyó a indígenas, afrodescendientes y, más adelante, a migrantes asiáticos de los marcos de ciudadanía formal (Fields, 1990). La blancura operó como categoría legal que garantizaba acceso a derechos políticos, propiedad y reconocimiento estatal. En paralelo, la doctrina del *one-drop rule*, que clasificaba como negra a cualquier persona con ascendencia africana, funcionó como dispositivo racializador que reforzó los márgenes de la esclavitud y aseguró la reproducción forzada de la fuerza de trabajo dentro del régimen de plantación (Haney, 2005). Estas codificaciones legales organizaron la ciudadanía sobre una base fenotípica y consolidaron una

epistemología del privilegio blanco. Así, la blancura funcionó como inscripción jurídica visible, mientras que la blanquidad organizó los criterios de inclusión legítima dentro del orden social. La primera ola permitió historizar y desnaturalizar estos fundamentos institucionales, posicionando como construcción performativa con efectos jurídicos, políticos y materiales.

En América Latina, aunque las jerarquías raciales no se articulaban mediante sistemas de segregación jurídica formalizados, la blancura fue institucionalizada a través de dispositivos coloniales como el sistema de castas y, más adelante, mediante estrategias estatales de blanqueamiento poblacional (Wade, 1997; 2003). Durante el periodo colonial, las castas impusieron un orden jerárquico basado en la proximidad a la blancura que condicionaba el acceso a cargos públicos, propiedad y ciudadanía simbólica. Con las independencias, este régimen de clasificación no fue desmantelado sino reformulado: a lo largo del siglo XIX y principios del XX, diversos gobiernos latinoamericanos promovieron políticas de inmigración europeizante orientadas a “mejorar la raza” y modernizar la nación (Catelli, 2022). La blancura dejó de ser un estatus jurídico formal para operar como referente normativo, social y estético de pertenencia nacional.

Ahora bien, lo que organiza y sostiene estas políticas no es únicamente la blancura, sino la blanquidad como régimen de poder que articula ciudadanía, progreso y legitimidad dentro de las nuevas repúblicas. Este régimen convirtió la europeización en condición de posibilidad para ser parte del cuerpo político, excluyendo activamente a poblaciones indígenas y afrodescendientes, mientras desplegaba dispositivos como el mestizaje y la movilidad simbólica como formas de inclusión condicional (De la Cadena, 2001; Wade, 2010).

La centralidad de la blancura en la configuración de los sistemas jurídicos y económicos demuestra que se trató de un proyecto deliberado de organización social que estructuró el acceso diferencial a riqueza, ciudadanía y poder. Aunque en ambos contextos se sostuvieron lógicas de exclusión racial, sus formas asumieron diferencias históricas: en el Norte Global se impusieron fronteras jurídicas más

rígidas; en América Latina, la blancura operó como horizonte aspiracional sostenido por dispositivos como el mestizaje, la limpieza de sangre o las narrativas de europeización.

Estas diferencias no implican que la primera ola resulte ineficaz para comprender nuestros contextos, pero sí demandan una lectura situada que evite aplicar sus categorías de forma automática. El punto no es descartar el marco teórico, sino interrogarlo críticamente: preguntarnos qué herramientas ofrece para pensar la blanquidad como régimen estructurante en sociedades atravesadas por la ambigüedad racial, la inclusión condicionada y la gubernamentalidad del mestizaje. No se trata de asumir una incomparabilidad absoluta entre Norte y Sur, sino de reconocer puntos de contacto y desbordamientos. Incluso en el sistema estadounidense existieron fenómenos como el *passing*, que evidencian que la blancura nunca fue un umbral totalmente fijo. Del mismo modo, en ciertos sectores de las élites latinoamericanas, la blancura funcionó como frontera excluyente sostenida por linaje, capital simbólico y mecanismos de cierre social. Investigaciones como las de Ricardo Amigo (2023) sobre comunidades alemanas en el sur de Chile o las de Hugo Nutini (2008) sobre la aristocracia criolla mexicana muestran que la blancura también fue concebida como estatus cerrado en determinados contextos históricos, lo que no contradice que, en la mayoría de los casos, lo blanco operó más como aspiración normativamente distribuida que como identidad fenotípica fija.

Con esta tipología busco dar cuenta de estas tensiones, donde las olas de los *Whiteness Studies* son un mapa para pensar sus zonas de fricción e insuficiencia al desplazarse geopolíticamente. ¿Acaso fue la blanquidad una línea infranqueable o un espejismo móvil, un horizonte de modernidad que se perseguía sin alcanzarse del todo?

Segunda ola. La blanquidad como régimen estructural de acumulación y diferenciación racial

La segunda ola, desarrollada entre las décadas de 1960 y 1980, emergió en el contexto de los profundos cambios sociopolíticos impulsados por el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos y las luchas antirracistas globales. A diferencia de la primera ola, esta etapa problematizó la blanquidad como identidad racial activa y normativamente sostenida. El foco ya no estaba solo en las estructuras legales, sino en los mecanismos cotidianos y discursivos mediante los cuales la blanquidad se había naturalizado como estándar de ciudadanía, legitimidad política y acceso a recursos. Esta segunda ola marcó un giro epistémico: desplazó el análisis desde la blancura como estatus hacia la blanquidad como construcción social performativa cuya reproducción debía ser desnaturalizada y visibilizada críticamente.

Ya en 1903, Du Bois había advertido que la experiencia racial estaba atravesada por un “velo” que impedía a los sujetos negros ser vistos plenamente por la mirada blanca y aunque su reflexión no tematizaba aún la blancura como objeto de análisis, esta imagen fue recuperada críticamente en la segunda ola para pensar cómo la blancura opera como marco de invisibilización, organizando los límites de la percepción racializada. Así las cosas, su concepto de blanquidad como salario psicológico evidenció cómo los privilegios simbólicos otorgados a la clase trabajadora blanca impedían la solidaridad interracial y aseguraban su lealtad a la estructura racial dominante. Desde una perspectiva materialista, Herbert Gutman (1977) amplió esta noción al demostrar que la blanquidad no solo beneficiaba a las élites, sino que diferenciaba a la propia clase obrera, garantizando mejores condiciones laborales y derechos para los trabajadores blancos en detrimento de sus pares racializados. Estos análisis permitieron reconfigurar la comprensión del racismo como fenómeno estructural y posicionaron la blancura como tecnología social articulada con las dinámicas de clase, capital y reproducción de la desigualdad.

Cheryl Harris (1993) teorizó la blanquidad como una forma de propiedad transmisible y protegida institucionalmente, que reforzaba las desigualdades raciales bajo la apariencia de neutralidad legal. Desde un enfoque estructural, Hamilton y Carmichael (1967) mostraron cómo las instituciones económicas y políticas reproducían la supremacía blanca, idea ampliada por George Lipsitz (2006), quien analizó las inversiones estructurales en la blancura mediante políticas públicas, vivienda y educación. James Baldwin (1963) complejizó la blancura como dispositivo de ansiedad, miedo y dominación que organiza deseo, lenguaje y poder. Así que estos desarrollos teóricos desplazaron la mirada desde los sujetos racializados hacia la blanquidad como sistema dinámico y mutable, capaz de reconfigurarse históricamente para sostener la jerarquía racial en nuevas formas institucionales, simbólicas y afectivas.

El colapso del ideal de democracia racial en EE. UU. y Reino Unido evidenció las limitaciones de las reformas promovidas por el movimiento por los derechos civiles (Robinson, 1983). Aunque estas reformas dismantelaron formas de segregación jurídica, no transformaron las condiciones materiales ni las infraestructuras simbólicas que sostenían la desigualdad racial y por eso, fue en ese terreno de desencanto con las promesas liberales en donde emergió con fuerza la segunda ola de estudios críticos sobre la blanquidad, orientados a revelar cómo el privilegio blanco persistía en nuevas configuraciones institucionales, afectivas y económicas.

Esta etapa desplazó el foco desde los marcos normativos explícitos hacia los modos en que la blanquidad se naturalizaba como criterio universal de humanidad, racionalidad y ciudadanía. Esto implicó dejar de entender la blancura solo como privilegio jurídico o económico heredado, para analizarla como dispositivo dinámico de producción de mundo: una forma de organizar lo visible, lo decible y lo legítimo, que se reproduce precisamente al presentarse como lo no marcado, lo neutral, lo dado. Así, la segunda ola amplió el campo analítico, abriendo interrogantes sobre cómo la blanquidad opera

como infraestructura de sentido que excluye, regula y jerarquiza desde su pretendida invisibilidad.

A diferencia de ciertas lecturas comparativas, la configuración de la blanquidad en América Latina no responde simplemente a una lógica “alternativa” frente al modelo estadounidense, sino que articula una forma distinta —aunque complementaria— de estructurar el poder racial. Si bien sus mecanismos difieren, en ambos contextos la blanquidad organizó el acceso a derechos, reconocimiento y movilidad mediante tecnologías de exclusión racializadas. La movilidad racial dependía de la capacidad de los sujetos no blancos de adoptar performativamente códigos culturales, lingüísticos y corporales de la blanquidad. Lo que varía no es el carácter excluyente del régimen, sino el lenguaje desde el cual se legitima: en un caso, la supremacía blanca se nombra y protege jurídicamente; en el otro, se encubre bajo discursos de unidad nacional, democracia racial y promesas meritocráticas. No son modelos opuestos, sino dos gramáticas de un mismo régimen que ordena el mundo social mediante criterios de inteligibilidad racial exitosos precisamente por presentarse como neutros, deseables y hasta emancipadores.

Las preguntas que marcaron esta ola giraron en torno a cómo la blanquidad ha operado como barrera simbólica y material que regula el acceso a derechos, recursos y movilidad social, y de qué manera las élites económicas han instrumentalizado la blancura para dividir a la clase trabajadora e impedir la construcción de solidaridades interraciales. Estas preocupaciones dieron lugar a una respuesta teórica poderosa, pero también generalizante: la blanquidad como una construcción histórica, política y relacional que, lejos de constituir una esencia biológica, funcionaba como un dispositivo universalizante de exclusión y privilegio, destinado a consolidar jerarquías raciales, fragmentar las alianzas de clase y monopolizar la ciudadanía. Sin embargo, esta conceptualización muestra sus límites y sus fisuras porque en Latinoamérica la blanquidad no ha operado como un umbral fijo de inclusión o exclusión, sino como un mecanismo relacional y performativo, que distribuye privilegios de manera

ambigua, fragmentaria y condicional, permitiendo la incorporación estratégica de ciertos sujetos no blancos siempre que no desestabilicen el ideal racial dominante.

Así, hay una serie de desafíos en el ejercicio de trasladar este marco analítico al contexto latinoamericano: en primer lugar, porque la blanquidad en la región no opera como una identidad cerrada, sino como un horizonte de modernidad que regula el acceso a privilegios mediante factores de clase, cultura y prestigio simbólico (Wade, 2010; Quijano, 2000). Sin embargo, la interpretación de la blanquidad solo desde esta lógica prioriza la movilidad simbólica sobre la dimensión estructural del racismo, ignorando que la exclusión racial persiste incluso cuando los sujetos adoptan los códigos normativos de la modernidad, en tanto la exclusión racial no se desactiva por la sola adopción de los códigos normativos de la modernidad, sino que se reinscribe allí: en el hecho de que esa adopción raramente garantiza una inclusión plena. En este sentido, la racialización en América Latina puede ser aún más rígida de lo que los discursos oficiales están dispuestos a admitir, porque está camuflada bajo la retórica de la meritocracia y la integración sin cuestionar las condiciones históricas de producción de la desigualdad.

En segundo lugar, la blanquidad en América Latina no solo organiza las jerarquías de ciudadanía, sino que también regula la producción, circulación y validación del conocimiento legítimo. Como han mostrado Lugones (2005) y Walsh (2007), esta dimensión epistémica de la blanquidad reproduce la supremacía de marcos eurocentrados en la academia, el derecho y las políticas públicas, subordinando otras formas de saber a categorías de lo arcaico, lo folklórico o lo testimonial. Y, en tercer lugar, el silenciamiento epistémico del racismo en América Latina debe leerse como un efecto directo del funcionamiento de la blanquidad como régimen de conocimiento porque la persistencia de discursos nacionalistas fundados en la mezcla y el progreso ha contribuido a minimizar la dimensión estructural del racismo, presentándolo como un rezago cultural o una desviación individual. Este borramiento sistemático dificulta su

problematización pública, y naturaliza la supremacía blanca como un estándar incuestionable de lo deseable, lo legítimo y lo verdadero (Wade, 2013; Segato, 2007).

Finalmente, si esta ola logró problematizar la blanquidad como privilegio estructural sin desafiar completamente el marco epistemológico que la sostenía, ¿no resulta insuficiente desmontar el privilegio blanco sin interrogar la arquitectura conceptual que lo hace posible? Si la blanquidad ha operado como régimen de inteligibilidad que define qué cuenta como conocimiento, quién puede producirlo y desde dónde se legitima, entonces descentrarla exige más que exponer sus efectos: implica cuestionar las condiciones mismas de posibilidad del saber autorizado. Pero ¿cómo evitar que el análisis del racismo se reduzca a una cartografía del privilegio blanco sin profundizar en las formas más naturalizadas en que la blanquidad ha modelado la historia, la modernidad y la subjetividad? Esto plantea una tarea aún más radical: no solo desarmar las estructuras que concentran poder, sino los marcos desde los cuales ese poder se vuelve pensable, deseable y legítimo. Y hacerlo no exime de señalar a quienes encarnan y reproducen las jerarquías raciales.

Tercera ola. El giro afectivo y relacional de la blanquidad

Durante la década de 1980 los *Whiteness Studies* se consolidaron como campo académico en las humanidades y ciencias sociales. A diferencia de las etapas anteriores, esta ola estableció un enfoque sistemático sobre la construcción social de la blancura, su relación con el poder y su papel en la reproducción de desigualdades estructurales. Este proceso disciplinar marcó un punto de inflexión: ya no se trataba solo de evidenciar los efectos del privilegio blanco, sino de examinar cómo la blanquidad se construye, se defiende y se siente como identidad. Así, representó un giro epistemológico al desplazar el análisis del poder blanco desde sus manifestaciones estructurales hacia las formas en que se encarna en la subjetividad y se reproduce

en mecanismos cotidianos de interacción, afecto y lenguaje. Este giro, influenciado por feminismos críticos y antirracistas, introdujo herramientas para pensar cómo el poder no solo se ejerce, sino que se siente, se habita y se defiende emocionalmente (Ahmed, 2012; bell hooks, 1992; Frankenberg, 1993). Este enfoque abrió preguntas sobre cómo los sujetos blancos experimentan, niegan o justifican su lugar en el orden racial, desplazando el análisis hacia la emocionalidad del privilegio.

Investigaciones pioneras indagaron cómo la blanquidad reacciona frente a la crítica racial mediante estrategias defensivas como negación, victimización o minimización del racismo. Estas sentaron las bases para estudios sobre la “fragilidad blanca” (DiAngelo, 2011), la “mirada blanca” (bell hooks, 1992) y la “economía afectiva del privilegio” (Ahmed, 2012). Ruth Frankenberg (1993) identificó tres marcos discursivos mediante los cuales las personas blancas procesan su racialidad: evasión (negación del privilegio), multiculturalismo liberal (celebración de la diversidad sin alterar jerarquías) y postura crítica (reconocimiento del racismo como sistema de poder que no siempre se interrumpe en la práctica). Así, la blanquidad se mostró como estructura flexible y adaptativa, capaz de renovar su centralidad en contextos históricos diversos mediante su vulnerabilidad aparente.

La interseccionalidad cobró un lugar central. El trabajo de Frankenberg analizó cómo raza y género se entrecruzan en la subjetividad de las mujeres blancas, mostrando que la blanquidad se modula según posiciones relacionales en distintas jerarquías sociales. Las mujeres blancas pueden ocupar simultáneamente lugares de privilegio racial y subordinación de género, reproduciendo lógicas racistas desde su propia marginalidad relativa. Este enfoque desestabilizó la idea de una blanquidad monolítica y visibilizó su articulación con matrices de poder como patriarcado, nacionalismo o clase y reveló la complicidad estructural. El trabajo de Peggy McIntosh (1988), por su parte, marcó un hito al conceptualizar el privilegio blanco no solo como agresión explícita, sino como red de ventajas estructurales e invisibilizadas que moldean la vida social. Su propuesta abrió

una mirada introspectiva que interpela a los sujetos blancos a reconocer cómo su cotidianidad se sostiene en privilegios no nombrados, pero profundamente efectivos. David Roediger (1991) resignificó el “salario psicológico” para mostrar que la identidad blanca se construyó históricamente en oposición a identidades racializadas como no blancas, ofreciendo a los trabajadores blancos una recompensa simbólica que compensaba la precariedad material. Richard Dyer (1997) también amplió el campo al analizar la dimensión visual y simbólica de la blanquidad en los medios, mostrando cómo lo blanco se construye como lo neutro, lo puro y lo universal. Su invisibilidad normativa es su poder: al no nombrarse, adquiere estatus de lo omnipresente. Su estudio permitió desnaturalizar esta centralidad cultural y consolidó el giro hacia el análisis de la representación como tecnología de legitimación racial.

A pesar de sus contribuciones fundamentales, la tercera ola generó importantes tensiones en torno a los límites de su enfoque introspectivo. Mientras que los estudios materialistas insistieron en que la blanquidad debía ser analizada desde su papel en la producción y distribución del poder, las aproximaciones centradas en la subjetividad, la emocionalidad y el reconocimiento corrieron el riesgo de despolitizar el racismo, reduciéndolo a un problema de disposición individual o de conciencia moral que pone un debate central sobre la mesa: ningún análisis de la blanquidad puede agotarse en un solo registro; ni en la estructura sin sujeto, ni en el sujeto sin estructura. Así emergió la necesidad de pensar la blanquidad como un régimen multiescalar que opera simultáneamente en los cuerpos, los afectos, las leyes, los saberes y las instituciones. Es decir, una forma de poder que se reproduce tanto a través de la acumulación de privilegios materiales como por medio de la legitimación simbólica y el reconocimiento epistémico. Esta perspectiva exige un enfoque crítico capaz de tejer lo íntimo con lo estructural, lo cotidiano con lo histórico, para comprender su persistencia como forma de ordenamiento del mundo y su capacidad de adaptarse a distintas condiciones sin perder centralidad.

Ahora bien, es claro que la blanquidad se trata de una infraestructura de poder relacional y persistente, que regula los umbrales de inclusión y exclusión social a través de un sistema de gradación racial. Este sistema no impone una barrera rígida e intransitable entre lo blanco y lo no blanco, sino que habilita formas parciales y condicionales de incorporación de sujetos racializados, siempre que no cuestionen la centralidad de la blanquidad como criterio de legitimidad, autoridad y respetabilidad. En otras palabras, la movilidad existe, pero es diferencial, está regulada y se sostiene en gran parte a través de una economía moral del privilegio: un régimen afectivo y normativo que legitima su continuidad histórica y justifica la desigualdad racial mediante códigos de crianza, civismo, espiritualidad y moderación, particularmente entre las élites urbanas del Sur Global (Ramos-Zayas, 2023).

Así las cosas, en América Latina, la hegemonía blanca no necesita defenderse de manera explícita porque ya está profundamente imbricada en los imaginarios nacionales, en los lenguajes del progreso y en las promesas de movilidad social. Esto significa que las herramientas analíticas de la tercera ola deben reajustarse para captar cómo operan los afectos, los silencios, las incomodidades y las formas de negación en contextos donde el mestizaje ha funcionado como discurso integrador, pero también como tecnología de exclusión racial. Así que, más que descartar este enfoque, se trata de ampliarlo de forma compleja y rigurosa, para comprender cómo la blanquidad se expresa no solo en la emocionalidad blanca individual, sino también en la racialización estructural de la pobreza, en la distribución desigual de la tierra, en el acceso diferencial a los derechos y en la autoridad epistémica. En lugar de pensar en su (in) aplicabilidad, lo que se vuelve urgente es construir lecturas intercontextuales que, desde América Latina, interpelen los supuestos de universalidad que han atravesado incluso a los marcos críticos. Desde esta perspectiva, no se trata de rechazar el giro subjetivo, sino de anclarlo en una crítica más profunda a los regímenes de blanquidad

que se actualizan a través de múltiples capas de visibilidad, afecto y estructuración social.

No se trata de oponer lo estructural a lo subjetivo, sino de reconocer que la emocionalidad, la reflexividad y la gestión moral de sí son formas de gubernamentalidad racializadas, que participan activamente en la reproducción del poder. Lo afectivo y lo cotidiano no son lo contrario de lo político, sino uno de sus lenguajes más eficaces (Ramos-Zayas, 2023). Así, aunque el análisis introspectivo de la blanquidad ha sido relevante, debe ser ampliado en América Latina para capturar cómo la blanquidad se reproduce no solo en la conciencia de los sujetos blancos, sino en sus prácticas pedagógicas, consumos culturales, lógicas de crianza y formas de habitar el privilegio como si fueran virtud moral. El desafío no es abandonar la dimensión subjetiva, sino reinscribirla en una crítica situada que entienda cómo los afectos se articulan con la desigualdad estructural, y cómo la blanquidad se sostiene a través del poder económico, pero también a través de una divisa de interioridad que naturaliza el privilegio como mérito, sensibilidad o autocuidado (Ramos-Zayas, 2023).

Por otra parte, es crucial reconocer que esta ola ha contribuido, de forma ambivalente, a la consolidación de un antirracismo neoliberal que reduce la lucha contra el racismo a un ejercicio introspectivo de reconocimiento del privilegio, sin confrontar las estructuras que lo sostienen. Como advierte Asad Haider (2020), las políticas de la identidad, cuando se desvinculan de una crítica al capitalismo racial, son fácilmente cooptadas por el neoliberalismo, transformando el antirracismo en una práctica simbólica, desprovista de potencia transformadora. Así, lejos de desestabilizar las relaciones de poder, estas dinámicas gestionan la diferencia como recurso cultural, integrable al mercado y funcional al statu quo. En esta misma línea, Grada Kilomba (2023) ha señalado que la blanquidad mantiene su hegemonía no solo mediante exclusiones explícitas, sino a través de la apropiación estratégica de discursos antirracistas que, al centrarse en la inclusión simbólica, refuerzan su centralidad como punto de enunciación legítima y marco epistémico dominante, de este modo,

la blanquidad no rechaza el antirracismo: lo absorbe, lo redefine y lo devuelve como política de reconocimiento compatible con su propia reproducción.

Finalmente, más que erradicar la atención sobre las emociones de los sujetos blancos, lo urgente es desplazarla estratégicamente hacia los mecanismos estructurales, simbólicos y epistémicos que perpetúan el dominio racial, sin perder de vista que la subjetividad es uno de los lenguajes a través de los cuales ese poder se sostiene. En América Latina, este giro implica enfrentar tres desafíos fundamentales. Primero, desvincular la blanquidad de una identidad fija y abordarla como infraestructura de poder, sin abandonar su dimensión subjetiva.³ Segundo, superar el reduccionismo del reconocimiento multicultural, que ha integrado la diversidad étnico-racial en el discurso oficial sin alterar las condiciones materiales de desigualdad.⁴ Y tercero, es fundamental descolonizar la producción del conocimiento, cuestionando la blanquidad como norma epistémica que determina qué cuenta como saber, quién puede producirlo y desde dónde es legítimo enunciarlo. ¿Qué significa dismantelar la blanquidad en contextos donde no se manifiesta como una identidad en crisis, sino como una infraestructura silenciosa que organiza la vida social sin necesidad de ser nombrada? Más aún, si el multiculturalismo neoliberal ha logrado absorber la diferencia sin alterar la lógica de exclusión, ¿cómo pensar un antirracismo que no sea funcional al sistema? ¿Qué alternativas teóricas permiten comprender cómo la blanquidad no pierde poder, sino que lo reconfigura?

³ Porque son niveles no se excluyen: el análisis del deseo, el miedo o la obediencia moral —en personas blancas, pero también en sectores no blancos que reproducen formas de blanquidad— ofrece claves para comprender cómo se sostiene el régimen racial sin recurrir a afirmaciones explícitas de superioridad.

⁴ Esto requiere reorientar el análisis hacia los modos en que la blanquidad regula, sin ser nombrada, el acceso a la tierra, la representación, la habitabilidad urbana, el conocimiento autorizado y el capital simbólico.

Cuarta ola. Cooptación neoliberal y gestión de la diferencia

La cuarta ola representa un giro analítico que desplaza el foco desde el examen introspectivo de la identidad blanca hacia su entrelazamiento con las estructuras económicas, políticas, ecológicas y epistémicas que garantizan su persistencia. Este cambio no niega la relevancia de la subjetividad, pero la reinscribe en un marco más amplio que permite comprender la blanquidad como infraestructura de poder relacional, flexible y adaptativa, que se reorganiza según las transformaciones del capitalismo global. Este desplazamiento responde a mutaciones estructurales ocurridas desde finales del siglo XX y, especialmente, tras la crisis financiera de 2008: la financiarización de la vida, el aumento de las desigualdades raciales, el colapso de los Estados de bienestar y la emergencia de movimientos de justicia racial que cuestionan no solo la violencia policial, sino formas más insidiosas de supremacía blanca. En contextos anglosajones, estas crisis suscitaron un interés distinto en la blanquidad, ya no como residuo del pasado, sino como estructura viva que se rearticula mediante apropiación, mercantilización y gestión simbólica del antirracismo. Lo blanco no solo sobrevive a la crítica: la incorpora, la vende, la estetiza y la convierte en recurso.

Uno de los aportes significativos de esta ola ha sido problematizar la mercantilización del antirracismo y la instrumentalización de la diversidad como recursos funcionales al capitalismo neoliberal. La inclusión racial no implica transformar las estructuras de poder, sino que se convierte en capital simbólico movilizado por empresas, universidades y organismos estatales para reforzar la hegemonía blanca sin alterar sus condiciones materiales. Autoras como Sara Ahmed (2012) y Nancy Fraser (2013) han mostrado que la diversidad, lejos de desestabilizar el orden racial, ha sido convertida en retórica administrativa que permite a instituciones blanquizadas gestionar la diferencia como virtud corporativa.

Así, esta ola ha puesto sobre la mesa la cooptación empresarial e institucional de las luchas antirracistas, evidenciando cómo el

lenguaje de la inclusión puede operar como un mecanismo de gobernabilidad neoliberal. Diversos estudios han demostrado que la retórica de la diversidad y el reconocimiento simbólico ha sido incorporada por las organizaciones como parte de su imagen pública, mientras mantienen intactas las estructuras de exclusión material. En este marco, la justicia racial se transforma en una marca institucional: se canaliza a través de protocolos, oficinas de diversidad y reportes de equidad que reafirman el liderazgo ético del sujeto blanco. Como sugiere Ahmed (2012), estos mecanismos no solo evitan las transformaciones sustantivas, sino que permiten que la blanquidad se reinvente como capital cultural, ético y administrativo en el marco de una economía política de la diferencia.

Si bien la cuarta ola ha ampliado su análisis hacia las infraestructuras económicas, políticas y ecológicas que sostienen la reproducción de la blanquidad, su marco sigue anclado en dinámicas propias del Norte Global, donde esta ha debido reconfigurarse discursivamente en respuesta a crisis de legitimidad, lo que quiere decir que este es el punto de quiebre más importante con respecto a América Latina, en donde la blanquidad no ha sido interpelada públicamente ni obligada a justificar su lugar. En este sentido, explicar la persistencia de la blanquidad en la región supone un posicionamiento que parte de visibilizarla históricamente como norma implícita de modernidad, ciudadanía y acceso al poder (Quijano, 2000). Así que lejos está de requerir estrategias explícitas de reformulación, porque se ha consolidado mediante proyectos de mestizaje y blanqueamiento que han naturalizado las jerarquías raciales sin necesidad de políticas segregacionistas. De esta manera, el eje central es que en lugar de crisis ha habido continuidad y eso ha solidificado una infraestructura que articula lo económico, lo político y lo racial (Wade, 2010), permitiendo que el privilegio blanco se reproduzca sin los cuestionamientos que en el Norte han emergido a partir de la movilización antirracista y la disputa por los marcos de legitimidad.

En este sentido, la colonialidad del poder en América Latina no solo ha asegurado la permanencia de la blanquidad como criterio de

inclusión diferencial, sino que lo ha hecho mediante una “conquistualidad” ininterrumpida, en la que el despojo territorial y la exclusión material de comunidades indígenas y afrodescendientes han sido naturalizados por las estructuras estatales y económicas (Añón y Rufer, 2018). La gobernanza multicultural ha reforzado este esquema, administrando la diversidad sin garantizar redistribución material ni autonomía territorial, lo que ha perpetuado la racialización de la pobreza y la marginalización de los sectores no blancos. En este contexto, el extractivismo es un modelo económico, pero también una tecnología de racialización que despoja a comunidades racializadas no blancas de sus territorios mientras convierte sus culturas en mercancías explotables por las industrias turísticas y creativas (Hale, 2006). Así, la diferencia entre la cooptación de la diversidad en el Norte Global y su instrumentalización en América Latina ha radicado en que, mientras en EE. UU. y Europa las políticas de inclusión simbólica buscan desactivar conflictos raciales sin dismantelar las jerarquías de poder, en América Latina la diversidad ha sido administrada como una estrategia estatal que reafirma la supremacía blanca sin necesidad de reconfigurar sus fundamentos discursivos.

Por eso se vuelve necesario hablar de otras formas en las que la blanquidad se sostiene. Por ejemplo, a través del extractivismo, que no es solo una lógica económica, sino también una forma de racialización. En la región, las economías basadas en la extracción de recursos naturales lo han hecho de forma racializada: desplazando, precarizando y expropiando a comunidades indígenas y afrodescendientes, mientras se benefician las élites blancas o mestizas urbanas (Svampa, 2019; Hale, 2006; Stoler, 2010; Grosfoguel, 2011). Y esto tiene un impacto claro en términos de género también. Las mujeres racializadas, sobre todo aquellas cuyos modos de vida están vinculados a los territorios, han sido profundamente afectadas por políticas de desarrollo que destruyen sus medios de subsistencia y su vínculo con la tierra (Rivera Cusicanqui, 2015). Así que es ahí donde es claro que la blanquidad en América Latina encuentra su fuerza en

que no se presenta como problema. Se mantiene como lo normal, lo legítimo, lo autorizado. No se nombra, pero ordena.

Finalmente, ¿qué ocurre cuando la blanquidad no necesita defenderse ni desplazarse? ¿Qué pasa cuando no enfrenta una crisis de legitimidad, no porque haya sido superada, sino porque sigue operando como lo que no se nombra, lo que organiza sin hacer ruido? ¿Cómo pensar la blanquidad cuando no aparece como identidad en disputa, sino como forma de mundo? Tal vez una de las limitaciones más persistentes del campo no está en lo que nombra, sino en lo que no logra ver: las formas de reproducción racial que no se presentan como controversia, sino como continuidad. ¿Dónde queda la blanquidad cuando ya no se enuncia, pero sigue siendo el centro desde el cual se distribuye valor, acceso y reconocimiento? ¿Y si las formas más eficaces de supremacía no fueran aquellas que se explicitan, sino las que se sedimentan como sentido común? ¿Qué implicaría hacerle preguntas a la blanquidad en espacios donde no parece tener que responder por nada? ¿Cómo interrogarla sin esperar que hable, sin asumir que se manifestará en crisis? ¿Qué tipo de herramientas teóricas, metodológicas y afectivas necesitamos para leerla cuando no se presenta como problema, sino como normalidad?

Conclusiones: hacia una tradición contextual y díscola para acercarse a una comprensión de las blanquidades

Con estas ideas que presentan la tipología de las cuatro olas me interesa habilitar una herramienta analítica que permita leer con mayor sensibilidad los desplazamientos históricos, políticos y epistémicos que ha tenido la blanquidad como régimen de poder. Su valor no radica en señalar qué estudios pertenecen a cada ola, sino en posibilitar una lectura arqueológica de los énfasis, silencios y contradicciones del campo, así como de sus momentos de apertura, institucionalización o cooptación (Hall, 1992; Grossberg, 2006). En ese sentido, el mapa analítico que aquí presento no se presenta como una solución

interpretativa, sino una invitación a la sospecha, a pensar críticamente desde dónde se enuncian los saberes sobre la blanquidad, con qué marcos y con qué condiciones de posibilidad (De la Cerda, 2023; Lorde, 1984).

Así que la pregunta, aún no resuelta, camina hacia un intento de indagar cómo ciertos giros teóricos se tornan fértiles o estériles dependiendo de su enraizamiento en historias locales de racialización, mestizaje y gubernamentalidad. Estas olas que presento no son escuelas rígidas sino escenas que han permitido comprender e iluminar que la blanquidad no se despliega de forma unívoca y, por ello, las herramientas que ofrece no son un marco fijo, sino una forma de interpelarla sin reducirla a lo visible y sin otorgarle una densidad conceptual que clausure su ambivalencia constitutiva. De este modo, estas ideas no van sobre ofrecer certezas ni mucho menos verdades. Es un pensamiento en borrador, en el sentido halliano, que se propuso abrir una sospecha y dejar una conversación sobre la mesa. Y en ese gesto, el reto para quienes nos entendemos como intelectuales —desde lo más gramsciano, encarnado, situado, vinculado a los conflictos de este tiempo— supone dejar que estas suscitaciones incomoden los archivos que consultamos, los lenguajes que utilizamos, las metodologías que damos por sentadas, los conceptos que repetimos sin saber de dónde vienen ni a quién sirven, porque el problema no es solo lo que se dice sobre la blanquidad, sino desde dónde se dice, con qué cuerpos, en qué lenguas, para qué mundo.

En lugar de asumir la blanquidad como una categoría universalizable, esta tipología permite observarla como una tecnología relacional, siempre mediada por regímenes de visibilidad, aspiración y exclusión que responden a contextos históricos y geopolíticos específicos. Su utilidad analítica reside en ofrecer una lente que ponga en tensión las operaciones de traducción, trasplante y reapropiación que han caracterizado la circulación hemisférica de los estudios críticos sobre lo blanco, con el propósito que desde América Latina esta herramienta pueda contribuir a descentrar la mirada, desplazando el foco desde la identidad blanca hacia los modos en

que lo blanco funciona como régimen de inteligibilidad en clave de infraestructura.

Ahora bien, una de las tensiones no resueltas en el campo de los *Whiteness Studies* radica en su dificultad para interrogar el lugar desde donde se produce teoría. La crítica a la blanquidad suele construirse desde marcos epistémicos que no desestabilizan las condiciones que hacen posible su legitimidad y, en este sentido, la invisibilización de la colonialidad del saber es una operación constitutiva del campo que le permite observar el privilegio sin asumir las infraestructuras que lo sostienen, sin considerar la racialización de la explotación económica ni la administración estatal de la diferencia (Segato, 2007) y, por ello, el análisis de lo blanco corre el riesgo de estetizar la crítica y despolitizar sus efectos.

Con estas ideas no me propongo resolver esa tensión, pero sí interrumpirla. La tipología de las cuatro olas no busca establecer una nueva narrativa lineal del campo, sino proponer una forma de lectura que habilite preguntas incómodas: ¿qué condiciones históricas hicieron posible cada desplazamiento?, ¿qué fue posible pensar desde ahí y qué se dejó fuera del marco?, ¿cómo se vinculan esos giros con disputas más amplias por el sentido, la legitimidad y la autoridad epistémica? Esa lectura tipológica es una práctica política que rehúye de las garantías (Hall, 2010) y en lugar de proponer un modelo exportable, plantea una gramática crítica para leer los modos en que lo blanco se organiza como régimen y cómo su eficacia depende de su capacidad para funcionar como lo no marcado, como aquello que nombra sin ser nombrado. En este orden de ideas, propongo fracturar sus supuestos, desplegar su contingencia, mostrar que su centro también puede ser leído como efecto de una arquitectura de poder que decide qué es lo pensable, lo decible y lo visible.

Así, pensar la blanquidad sin garantías, desde el sentido más halliano, implica asumir que toda teoría crítica debe estar en constante reformulación y no como gesto de modestia, sino como estrategia para evitar que el pensamiento se vuelva norma, estático, fijo, trivial, intrascendente. El riesgo de ir buscando garantías epistemológicas

absolutas es que las propias herramientas con las que se intenta desmontar la blanquidad terminen reificando sus formas (Rufer, 2020, 2023; Zavala, 2018). Por eso, este texto pretende deshomogeneizar el campo, y también incomodar los lugares desde donde se lo lee, las metodologías que lo sustentan y los archivos que privilegia. En este sentido, más que describir cómo funciona la blanquidad en América Latina, este capítulo propone preguntarse cómo pensar *contra* ella; es decir, cómo inventar epistemologías que no dependan de su validación, cómo producir herramientas que no necesiten su lenguaje para decir lo que importa, y cómo sostener una mirada crítica que no renuncie a la complejidad ni a la densidad política del problema. Esta es, tal vez, la apuesta de una teoría sin garantías: una que no rehúye la inestabilidad, sino que la convierte en método porque si el régimen de lo blanco se sostiene por su capacidad de operar como norma no nombrada, cualquier crítica que pretenda desbordarlo debe desplazarse de los síntomas hacia las infraestructuras. Esto implica construir herramientas analíticas capaces de rastrear cómo la blanquidad se articula con matrices de clase, género, estatalidad y capital simbólico, moldeando la forma en que se distribuyen la legitimidad y el reconocimiento.

En este sentido, una de las apuestas centrales de este capítulo fue cuestionar la lectura de la blanquidad como un repertorio de aspiración individual o una estética de movilidad. Esa lectura corre el riesgo de encubrir los mecanismos estructurales que hacen de lo blanco un mandato interseccional. Como dispositivo de poder, la blanquidad se reinscribe, se actualiza, se reproduce bajo nuevas gramáticas que siguen administrando quién puede ocupar el centro y quién queda relegado al margen. Por eso, la tipología que propongo busca rastrear cómo se ha desplazado, silenciado o capturado la crítica a la blancura, para abrir una mirada compleja —aunque no total— sobre las formas en que esta puede ser interrogada: no solo por lo que se dice sobre lo blanco, sino por los lenguajes, efectos, lugares y marcos que hacen posible esa enunciación. El peor tipo de traición, escribió la chicana Gloria Anzaldúa (2016), reside en hacernos creer

que la mujer india en nosotras es la traidora. Sin embargo, hay una apuesta política en sostenernos en la traición, *desde* la traición: a la blanquidad, a la epistemología dominante; traición a los cánones de pensamiento que pretenden encuadrar nuestras experiencias dentro de las categorías de un norte global que no nos nombra, no nos entiende, no nos contiene; que nos obliga a permanecer en disciplinas que nos quieren estáticas, en epistemologías que nos exigen asepsia, en discursos que pretenden reducirnos a objetos de estudio sin agencia, sin voz, sin dolor. Durante décadas, los marcos institucionales, los dispositivos académicos y las pedagogías de la colonialidad nos socializaron en la certeza de que la única forma legítima de pensar la blanquidad es desde los estudios del norte, desde las coordenadas de una colonialidad epistémica, desde sus ansiedades racializadas que, si nos nombran, no nos conocen. Nos hicieron creer que lo que no cabe en sus conceptos es impensable y esa fue la peor traición. Sin embargo, la mejor traición es otra; es la de creerle a la india; es decir, al rigor de la insolencia teórica de quien conoce su contexto, sus campos y produce desde ahí; desde su propia sospecha.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2012). *On being included: racism and diversity in institutional life*. Durham: Duke University Press. Amigo Dürre, Ricardo (2023). Blanquidades chilenas: elementos para un debate. *Tabula Rasa*, 45, 137-159.
- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands / La frontera*. [Traducción de Carmen Valle, Trad.; Introducción de Sonia Saldívar]. Madrid: Capitán Swing.
- Añón, Valeria, y Rufer, Mario (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, 29, 107-131.

- Baldwin, James (1963). *The fire next time*. Nueva York: Dial Press.
- Bhattacharyya, Gargi (2018). *Rethinking racial capitalism: questions of reproduction and survival*. Londres: Rowman & Littlefield.
- Briones, Claudia (2008). Aboriginalidad y nación. En Juan Carlos Tealdi (ed.), *Diccionario Latinoamericano de Bioética* (pp. 30-31). Buenos Aires: Unesco. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000161848>
- Catelli, Laura (2022). Introducción. Imaginarios y racialización en contextos poscoloniales: Latinoamérica, Caribe, Norteamérica. *Cuadernos de Literatura*, 36, 9-11. Universidad del Atlántico. Barranquilla, Colombia. <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3846>
- Chen, Kuan-Hsing (2017). *Asia as method: toward deimperialization*. Durham: Duke University Press.
- Cole, Elizabeth R. (2021). *Intersectionality and social change*. Londres: Routledge.
- Cortés, Verónica, y Restrepo, Eduardo (2023). Blanquidad y privilegios raciales: Apuntes conceptuales. *Tabula Rasa*, 45, 13-21.
- De la Cadena, Marisol (2006). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística*, 61, 11-37. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2075>
- De la Cerda, Delia (2023). *Desde los zulos*. Ciudad de México: Editorial Sexto Piso.
- DiAngelo, Robin (2011). White fragility. *The International Journal of Critical Pedagogy*, 3(3), 54-70. https://janewaysite.s3.amazonaws.com/IJCP/2011_IJCPv3n3_DiAngelo.pdf
- Du Bois, William Edward Burghardt (1903). *The souls of black folk*. Chicago: A. C. McClurg & Co.
- Dussel, Enrique (1994). *La ética de la liberación en la edad global. El principio de la moralidad en un mundo dividido*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dyer, Richard (1997). *White: essays on race and culture*. Londres: Routledge.

- Echeverría, Bolívar (2007). Apepciones de la ilustración. Mundo Siglo XXI. *Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional*, (10), 5-10. CIECAS / IPN. <http://hdl.handle.net/10469/7323>
- Echeverría, Bolívar (2010). Modernidad y blanquitud. Ciudad de México: Editorial Era.
- Eddo-Lodge, Reni (2021). Por qué no hablo con blancos sobre racismo. [Traducción de Ana Camallonga]. Barcelona: Ediciones Península.
- Fields, Barbara Jeanne (1990). *Slavery and freedom on the middle ground: Maryland during the nineteenth century*. Urbana: University of Illinois Press.
- Frankenberg, Ruth (1993). *White women, race matters: the social construction of whiteness*. Nueva York: Routledge.
- Fraser, Nancy (2013). *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*. Londres: Verso Books.
- Goldberg, David Theo (2009). *The threat of race: reflections on racial neoliberalism*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Grosfoguel, Ramón (2011). Decolonizing postcolonial studies and paradigms of political-economy: transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1). <http://dx.doi.org/10.5070/T411000004>
- Grossberg, Lawrence (2006). Does Cultural Studies have futures? Should It? (Or what's the matter with New York?): cultural studies, contexts and conjunctures. *Cultural Studies*, 20(1), 1-32.
- Gutman, Herbert George (1977). *The black family in slavery and freedom, 1750-1925*. Nueva York: Vintage Books.
- Haider, Asad (2020). *Mistaken identity: race and class in the age of Trump*. Chicago: Haymarket Books.
- Hale, Charles R. (2006). *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.

- Hall, Stuart (1992). Cultural studies and its theoretical legacies. En Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (coords.), *Cultural Studies* (pp. 277-294). Londres: Routledge.
- Hall, Stuart (2010). El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades. En Stuart Hall, *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 17-28). Lima: Envi3n / Instituto de Estudios Peruanos / Pontificia Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar / Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- Hall, Stuart (2017). *Familiar stranger: a life between two islands*. Durham: Duke University Press.
- Hamilton, Charles V. y Carmichael, Stokely (1967). *Black power: the politics of liberation in America*. Nueva York: Vintage Books.
- Haney L3pez, Ian (2005). Hispanics and the shrinking white majority. *Daedalus*, 134(1), 42-50.
- Harris, Cheryl I. (1993). Whiteness as property. *Harvard Law Review*, 106(8), 1707-1791.
- Johnson, James Weldon (1912). *The autobiography of an ex-colored man*. Nueva York: Sherman, French & Company.
- Kilomba, Grada (2023). *Plantation memories: episodes of everyday racism*. M3nster: Unrast Verlag.
- Lipsitz, George (2006). *The possessive investment in whiteness: how white people profit from identity politics*. Filadelfia: Temple University Press.
- Lorde, Audre (1984). *Sister outsider: essays and speeches*. Trumansburg: Crossing Press.
- Lugones, Mar3a (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosof3a Pol3tica*, (25), 61-76. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=69202503>
- McIntosh, Peggy (1988). *White privilege and male privilege: a personal account of coming to see correspondences through work in women's studies*. Wellesley: Wellesley College Center for Research on Women.

- Mignolo, Walter D. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Nutini, Hugo G. (2008). *The mexican aristocracy: an expressive ethnography, 1910-2000*. Austin: University of Texas Press.
- Pires, Ana Maria y Molero Alonso, Fernando (2008). El prejuicio racial en Brasil: nuevas medidas y perspectivas. *Psicologia e Sociedade*, 20(2), 202-211.
- Pulido, Laura (2017). Geographies of race and ethnicity ii: environmental racism, racial capitalism and state-sanctioned violence. *Progress in human geography*, 41(4), 524-533.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (coord.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Ramos-Zayas, Ana Y. (2023). *Crianza de imperios. Clase, blanquitud y la economía moral del privilegio en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires / Guadalajara: CLACSO / CALAS.
- Restrepo, Eduardo (2013). *Etnización de la negritud. Invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Robinson, Cedric J. (1983). *Black marxism: the making of the black radical tradition*. Londres: Zed Press.
- Roediger, David R. (1991). *The wages of whiteness: race and the making of the american working class*. Londres: Verso.
- Rufer, Mario (2020). La raza como efecto de conquista. *ArtCultura*, 22(41), 30-49.
- Rufer, Mario (coord.) (2023). *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Buenos Aires / Ciudad de México: CLACSO / Siglo XXI Editores.

- Santos, Boaventura de Sousa (2015). *Epistemologías del Sur: perspectivas*. Ciudad de México / Buenos Aires: Siglo XXI Editores / CLACSO.
- Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>
- Stoler, Ann Laura (2010). *Along the archival grain: epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Svampa, Maristella (2019). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Trouillot, Michel-Rolph (2002). The otherwise modern: caribbean lessons from the savage slot. En Bruce Knauft (coord.), *Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies* (pp. 220-237). Bloomington: Indiana University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph (2003). *Global transformations: anthropology and the modern world*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Twinam, Ann (2015). *Purchasing whiteness: pardos, mulattos, and the quest for social mobility in the spanish indies*. Stanford: Stanford University Press.
- Viveros Vigoya, Mara (2018). *Les couleurs de la masculinité: expériences intersectionnelles et pratiques de pouvoir en Amérique Latine*. Paris: Éditions La Découverte.
- Wade, Peter (1997). *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- Wade, Peter (2022). Racismo, democracia racial, mestizaje y relaciones de sexo / género. *Tabula Rasa*, 18, 45-74.
- Wallerstein, Immanuel (1996). *Open the social sciences: report of the gulbenkian commission on the restructuring of the social sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- Walsh, Catherine (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50.

- Walsh, Catherine (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Agora. Papeles de Filosofía*, (16), 1-14. https://flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1265090654.interculturalidad_colonialidad_y_educacion.pdf
- Zavala, Adrián (2018). Pensar sin garantías. Conversación con Mario Rufer. *Cuadernos del CLAEH*, 37(107), 65-78.

Blanquigrafías hemisféricas. Una propuesta metodológica

Roosbelinda Cárdenas

En el verano de 2020, en medio de las movilizaciones masivas en protesta por el asesinato de George Floyd y la violencia antinegra en general, me uní a un grupo de latinos —todos viviendo en los EE. UU.— para leer juntos el libro de Layla Saad *Me and White Supremacy* (*La supremacía blanca y yo*).¹ El libro guía al lector a lo largo de veintiocho días de reflexión sobre las formas concretas y cotidianas en que los blancos participamos (a veces sin saberlo) en la perpetuación de la supremacía blanca beneficiándonos del privilegio racial. Sin duda, fue un ejercicio político productivo. Para muchos de nosotros el grupo de lectura era el único espacio en que podíamos confesar y analizar con franqueza nuestra complicidad con la supremacía

¹ En 2017, la autora, una mujer musulmana de descendencia de África Oriental y nacida en Gales publicó un blog titulado *I need to speak to spiritual white women about white supremacy* (Necesito hablar con las mujeres blancas espirituales sobre la supremacía blanca). El blog provocó una fuerte reacción pública e incluso rechazo de muchas personas blancas que se sintieron ofendidas, lo que la llevó a iniciar un reto de veintiocho días #MeAndWhiteSupremacy que rápidamente se hizo viral en la plataforma de Instagram. Después de su éxito en internet en 2018, Saad convirtió el reto en un libro, que fue ampliamente recomendado por figuras públicas y académicas como Robin DiAngelo. Para febrero de 2020 el libro había sido incluido en la lista de los más vendidos del New York Times y recibió aún mayor atención tras las protestas que se desencadenaron con el asesinato de George Floyd ese mismo año.

blanca e intentar ir más allá de la culpa para asumir responsabilidad y comprometernos con la justicia racial (ver Mattos y Accioly, 2023).

Con el paso de las semanas observé con preocupación un patrón recurrente en nuestras conversaciones. De formas a veces sutiles y a veces obvias, era evidente que muchos de nosotros nos resistíamos a identificarnos abierta y llanamente como blancos. A pesar de tratarse de un grupo de personas autodenominadas progresistas, comprometidas voluntariamente con el trabajo antirracista y dispuestas a reconocer nuestra propia complicidad con la antinegritud, el término *blanco* rara vez era utilizado de forma directa para la autodescripción, y más bien a menudo iba acompañado de calificativos. “Blanco *latino*” era la combinación más utilizada; lo cual puede explicarse por la especificidad del grupo, que buscaba intencionalmente reunir a latinoamericanos y latinos estadounidenses² con voluntad de problematizar su privilegio blanco. En otras ocasiones, y de forma reveladora, los miembros del grupo contrastaron sus experiencias con las de los “blancos, *blancos*”, término que se utilizaba para referirse a los blancos no latinos en EE. UU. o a los blancos europeos. Este énfasis añadido en *su* blanquitud pretendía señalar simultáneamente a los blancos estadounidenses (y europeos) como los auténticos portadores de la blanquitud “real” o “pura” y, por extensión, distanciar al hablante (y a nuestro grupo) de esta categoría. Considero que esta curiosa reticencia merece ser cuidadosamente analizada y que investigarla puede arrojar luz sobre las estructuras globales de la blanquitud. ¿Por qué, a pesar de nuestras historias compartidas de colonialismo europeo, esclavitud y genocidio, los blancos de América Latina (y sus descendientes en Estados Unidos) insisten tan fervientemente en distanciarse racialmente de los blancos estadounidenses?

² De aquí en adelante utilizaré el término latino para referirme, como se hace comúnmente en EE. UU., a los descendientes de latinoamericanos nacidos y/o criados ahí, mientras que reservaré el término latinoamericano para referirme a quienes nacimos o fuimos criados en los países de América Latina.

Hice referencia a esta observación —que ha sido una constante a lo largo de mi vida tanto en Estados Unidos como en diferentes países de América Latina— en un artículo que publiqué ese mismo año en una plataforma digital de circulación popular en Estados Unidos (Cárdenas, 2020), en donde instaba a latinoamericanos y latinos a reconocer las continuidades hemisféricas del privilegio blanco como estrategia antirracista.³ Mi objetivo con ese artículo era hacer un llamado a la responsabilidad política; generar un espacio de reflexión para invitar a quienes, como yo, gozan de privilegio blanco, tanto al sur como al norte de Río Bravo, a reconocer sus múltiples dimensiones y nuestras incómodas complicidades. Pero el rechazo público fue severo.⁴ Y aunque algunos de los comentarios de los lectores eran tan virulentamente sexistas y racistas que merecen poca atención, otros eran reflexivos y matizados, y algunos incluso me pedían encarecidamente que no equiparara el privilegio blanco euroamericano con lo que ellos describían como una ligera ventaja racial sobre negros e indígenas, la cual entendían como producto del colorismo. Varios lectores, latinos nacidos y criados en Estados Unidos, relataron experiencias en las que se habían sentido guetizados, patologizados y habían sufrido humillaciones y ataques por hablar español en público a pesar de su blancura. Me tomo muy en serio los comentarios de estos lectores, así como sus experiencias vividas y su cuidadosa reflexión al respecto.⁵ Su rechazo (a menudo visceral) a mi sugerencia

³ Mi llamado era también a rehusar el término *people of color* que en EE. UU. se utiliza para referirse a todos quienes no son considerados blancos, agrupando así a afrodescendientes, asiáticos y latinos en una masa amorfa de no blancos. En el artículo argumento que los latinos y latinoamericanos que en algún u otro contexto hemos sido interpelados como blancos a menudo empleamos esta categoría intermedia como un “pase de salida” de la blanquitud, permitiéndonos desviarnos de la categoría de blanco y del peso político y moral que este conlleva.

⁴ Ver <https://www.latinorebels.com/2020/10/05/tomyfellowwhitelatinx/> y <https://www.facebook.com/LatinoRebels/>

⁵ El artículo no se ha publicado (todavía) en América Latina. Aunque lo he traducido y me he puesto en contacto con un par de plataformas de habla hispana, estas no han expresado ningún interés en su publicación. Seguiré buscando lugares dónde publicarlo y espero con interés los comentarios que suscite en el público latinoamericano.

cia de que existe una continuidad del privilegio racial del que disfrutaban los blancos en todo el hemisferio sigue siendo para mí una cuestión que hay que responder empíricamente, y no algo que se pueda simplemente explicar (y silenciar) como una consecuencia de la falsa conciencia.⁶

Este rechazo a la idea de que los latinos y latinoamericanos participamos de la blanquitud también es común en círculos académicos. Como bien pueden atestiguar algunos de los autores de este volumen, la mera afirmación de que la blanquitud es un fenómeno autóctono de América Latina suele ser recibida con perplejidad, cuando no con claro desdén. A menudo quienes abonamos a esta idea somos ridiculizados como promotores de una lógica imperialista, en una reacción que recuerda a la infame acusación que Bourdieu y Wacquant hicieron a los estudiosos del racismo en América Latina por supuestamente importar categorías estadounidenses de forma acrítica hace más de dos décadas (Bourdieu y Wacquant, 1999). Así como Bourdieu y Wacquant deslegitimaron la aplicabilidad de conceptos raciales forjados en Estados Unidos a otras partes del mundo, en algunos círculos académicos latinoamericanos prima la falsa idea de que un grupo de académicos estadounidenses y latinoamericanos americanizados se dedica a aplicar el concepto (supuestamente estadounidense) de blanquitud a realidades latinoamericanas (supuestamente) ajenas a él.

Frente a esta sospecha deslegitimante, los académicos que desean afirmar la relevancia de los estudios latinoamericanos de blanquitud [con quienes me alíneo] han adoptado varias estrategias. Por un

⁶ Mi objetivo nunca fue desconocer la realidad histórica y estructural del mestizaje, ni negar la experiencia vivida de quienes de hecho habitan categorías raciales intermedias y son también objeto de racismo (Wade, 2005). Al mismo tiempo, estoy muy consciente de las formas en que el mestizaje ha operado como ideología dominante de blanqueamiento en toda Latinoamérica (Stepan, 1991). Dicho esto, creo que interrogar al *mestizaje*, tanto como estructura social que, como ideología, no debe imposibilitar nuestra capacidad de identificar y nombrar la blanquitud, particularmente en su versión latinoamericana, que tanto tiende a camuflarse bajo el manto de su (supuestamente excepcional) hibridez. Ambas tareas son necesarias para socavar el racismo.

lado, han definido y analizado de forma meticulosa las formas en que la blanquitud se despliega de forma concreta en América Latina, a pesar de las miradas desaprobatorias de nuestros críticos (ver Cerón-Anaya et al., 2023; Cortés y Restrepo, 2023; Ware, 2024). También, han rastreado genealogías latinoamericanas de teorías de la blanquitud, como prueba de que ni la blanquitud como fenómeno social, ni el pensamiento y la escritura sobre la misma pueden reducirse a meras importaciones del norte (ver por ejemplo Pinho y Silva en este volumen). Por el contrario, como afirman lúcidamente Cerón-Anaya, Pinho y Ramos-Zayas, urge que este campo sea abordado “principalmente como un proceso sistémico que opera y perdura a través de relaciones afectivas y culturales enraizadas que son *intrínsecamente latinoamericanas*” (Cerón-Anaya et al., 2023, p. 178, énfasis añadido). El resultado de estos esfuerzos ha sido una significativa expansión de la literatura sobre la blanquitud latinoamericana,⁷ lo cual añade una muy necesaria dimensión a los análisis de raza y etnicidad; campo que se había centrado predominantemente en las poblaciones históricamente subordinadas de afrodescendientes e indígenas. Se trata de un cambio necesario y bienvenido.

Sin embargo, en nuestra insistencia por enfatizar las raíces autóctonas de la blanquitud Latinoamericana, quizás hayamos reinscrito inadvertidamente una rígida separación entre las formaciones raciales de Estados Unidos y América Latina que, en última instancia, oculta más de lo que revela. En muchos casos, la afirmación de que la blanquitud en América Latina es, en efecto, un fenómeno social empíricamente observable con tremendas consecuencias políticas y que amerita ser estudiado cuidadosamente, se ha sostenido desde una posición un tanto defensiva que corre el riesgo de reificar

⁷ Una lista incompleta de algunos de esos estudiosos incluye a Bento (2002), Piza (2000), Pinho (2021), Cerón-Anaya (2019), Ramos-Zayas (2020a), Viveros Vigoya (2013), Casaus (2000), así como los autores reunidos en el número especial de LACES titulado *Whiteness in Latin America: Perspectives on Racial Privilege in Everyday Life* (Cerón-Anaya et al., 2023) y los autores reunidos en el número 45 de la revista colombiana *Tabula Rasa* (Cortés y Restrepo, 2023).

una supuesta diferencia intrínseca entre la blanquitud del Sur y la del Norte. El resultado es un impulso recurrente a analizar América Latina (y a cada uno de sus países) por separado de los Estados Unidos, y en comparación implícita. Sin dejar de reconocer el contexto político que ha dado lugar a esta recurrente comparación -la cual es responsable de la reticencia de mis compañeros del grupo de lectura a situarse en la misma categoría racial que los “*blancos, blancos*”, sugiero que la adopción de una lente hemisférica y transnacional en el análisis de la blanquitud y la formación de sujetos blancos tiene un enorme potencial analítico y político para comprender la experiencia vivida de la raza y los mecanismos que reproducen el racismo en nuestro continente. Mi propuesta busca superar esta compulsión comparativa que tiende a reproducir los excepcionalismos nacionales que a su vez contribuyen a la necia negación de la blanquitud en nuestros países.

En este capítulo esbozo un enfoque metodológico que denomino *blanquigrafías hemisféricas*, abogando tanto por un abordaje hemisférico y transnacional como por una atención a las dimensiones ordinarias de la blanquitud (Ramos-Zayas, 2020). No tengo la intención de borrar la multiplicidad de enfoques metodológicos y teóricos que han desarrollado los estudiosos de la blanquitud en América Latina en las últimas décadas. Mi intención es contribuir una herramienta analítica más, la cual he hallado productiva para pensar y vivir el privilegio racial. Mi énfasis en la (auto)etnografía, como mexicana blanca, estudiosa de la raza y la etnicidad en América Latina, viviendo y trabajando en los Estados Unidos, es por tanto intencional. Tomo mi propia experiencia con la blanquitud a ambos lados de la frontera México-Estados Unidos como objeto de análisis, con el fin de arrojar luz sobre los procesos de formación de sujetos blancos y la consiguiente distribución de capitales de acuerdo a lógicas raciales. No pretendo presentar mi propia experiencia como representativa ni exhaustiva. Como antropóloga cultural, empleo la herramienta metodológica que mejor conozco —la observación etnográfica— porque creo que su naturaleza lenta y granular es particularmente

prometedora para desvelar las estructuras de desigualdad, a menudo sutiles, que se expresan en las experiencias cotidianas. Espero que esta metodología permita entender mejor las reticencias de mis compañeros del grupo de lectura y las afirmaciones defensivas de mis colegas, tanto como las respuestas de mis lectores injuriados, al tiempo que amplíe las perspectivas latinoamericanas sobre la blanquitud y sus procesos de formación de sujetos.

Blanquitud colonial en Abya Yala

En la introducción a su ambiciosa historia de Afrolatinoamérica, el historiador George Reid Andrews comienza recordando el uso que Pierre-Michel Fontaine y Anani Dzidzienyo hacen del término “Afrolatinoamérica” para “designar todas las regiones de América Latina donde se encuentran grupos significativos de personas de ascendencia africana conocida” (Andrews, 2004, p. 4; traducción de la autora). Al desentrañar el término, Reid Andrews caracteriza esta definición como “latinoamericano-céntrica” ya que se enfoca en las condiciones demográficas y sociales locales en lugares específicos (a menudo Estados nación) *dentro de Latinoamérica* donde, según sus criterios, al menos el cinco por ciento de la población se autoidentifica como negra o parda.⁸ A continuación, señala que existe una definición alternativa de Afrolatinoamérica que se centra en los grupos e individuos identificados como afrodescendientes independientemente de la unidad geográfica en la que se encuentren. Reconociendo que esta segunda definición está en contradicción directa con la primera, señala sus virtudes como “racialmente exclusiva” (es decir, centrada

⁸ Reid Andrews analiza las razones para mantener el umbral del cinco por ciento y la agrupación de negros y pardos en una sola categoría, así como su decisión de mantener la autoidentificación como principal indicador de la identidad racial. Todas estas son cuestiones que se han discutido y debatido ampliamente en el campo de los estudios afrolatinoamericanos y en las que no me detengo aquí por cuestiones de espacio.

solo en quienes se identifican como negros o afrodescendientes), al mismo tiempo que da cuenta de sus condiciones locales (tales como los contextos nacionales). A esta segunda definición la define acertadamente como de orientación diaspórica.

Aunque considera ambas definiciones igualmente valiosas, Reid Andrews acaba privilegiando el sentido “latinoamericano-céntrico”.⁹ Su enfoque presta especial atención a la formación de los Estados nación modernos, convirtiéndolos (quizás de forma no explícita) en objetos centrales de su análisis. Su intención expresa de comprender “cómo las sociedades, las economías, los sistemas políticos y las culturas de *esas regiones* llegaron a ser lo que son hoy” (Andrews, 2004, p. 7; énfasis agregado) se presta más a analizar *esas regiones* en sí mismas que a hacer de la negritud el principal objeto de análisis. Para ilustrar la diferencia entre estos dos enfoques, tomo un ejemplo del mismo libro. Un análisis “latinoamericano-céntrico” (y por ende multirracial) de las luchas antirracistas podría centrarse en la creación de ejércitos independentistas, partidos políticos liberales a finales del siglo XIX, sindicatos a principios del siglo XX y partidos populistas a mediados del siglo XX; mientras que un enfoque diaspórico se centraría en instituciones racialmente exclusivas como “comunidades cimarronas, milicias negras, y sociedades de ayuda mutua y congregaciones religiosas con base en África” (Andrews, 2004, p. 8). Las diferencias en los relatos de Afrolatinoamérica que surgen cuando utilizamos la primera definición en lugar de la segunda son evidentes.

En este capítulo propongo desarrollar un enfoque metodológico de la blanquitud en América Latina (¿Eurolatinoamérica?) análogo a la segunda definición de Afrolatinoamérica (es decir, la diaspórica) que hace Reid Andrews, agregando dos enmiendas importantes.

⁹ En mis clases, suelo ilustrar la diferencia entre estas dos definiciones pidiendo a los alumnos que imaginen dos mapas, el primero delimitado por fronteras nacionales e incluyendo solo a los países que cumplen la definición de umbral, y el segundo como una mancha de tinta tal vez irreconocible que se extiende por el hemisferio sin tener en cuenta esas fronteras.

La primera es, por supuesto, que una noción diaspórica de blanquitud es enteramente inadecuada. Para describir la blanquitud resulta más adecuado referirnos a la contraparte de la diáspora, es decir, la causa de dicha desposesión y dispersión violenta: el colonialismo. Si el término *diáspora* hace referencia a la actual condición de desarraigo de la gente negra en el continente americano, el término *colonial* hace referencia a la actual condición de colonos de la gente blanca en Abya Yala.¹⁰ Así, propongo el término *blanquitud colonial* para referirme a los proyectos raciales transnacionales de dominación eurodescendiente que se inauguraron en 1492 en Abya Yala y que continúan hasta la fecha, en sus múltiples contextos y manifestaciones.

El lector podría oponerse a tal concepto por varios motivos. El primero de ellos podría ser la afirmación de que a la condición Latinoamérica ya no se le puede llamar formalmente colonial. De hecho, para distinguir el colonialismo formal de sus necias secuelas históricas, algunos analistas de la América Latina contemporánea han sugerido términos como colonialidad (Quijano, 2000), colonialismo interno (González Casanova, 2006), o neocolonialismo (Rivera Cusicanqui, 2015). Sin embargo, mi énfasis en la continuidad histórica (más que en la ruptura) es deliberado. En esto le sigo la pauta a la aguda observación de Shannon Speed de que la ocupación colonial de los europeos en Abya Yala es una estructura permanente y no un acontecimiento que pueda situarse cómodamente en el pasado (Speed, 2017). Pero volveré sobre este punto con más detalle más tarde. Una segunda objeción podría venir de una orientación política diferente, señalando que el término blanquitud colonial es tautológico, dado que los estudiosos de la raza han demostrado efectivamente que la blanquitud es un producto de la expansión colonial europea y la creación concomitante de Occidente y sus Otros (Allen, 1994; Echeverría, 2014; Hall, 2007 [1996]; Ware, 2015). Esta segunda crítica

¹⁰ Abya Yala es un término que en lengua kuna se refiere a todo el continente. Me parece útil aquí porque es de naturaleza hemisférica y tiene la virtud añadida de no ser un término colonial.

es bien recibida. Estoy totalmente de acuerdo que caracterizar la blanquitud como colonial no constituye una observación novedosa. Sin embargo, en el caso de América Latina, dada la ofuscación racial introducida por las ideologías de mestizaje y el espejismo de la poscolonialidad producido por los procesos de construcción nacional, me parece necesario insistir en la *persistente* naturaleza colonial de la blanquitud en toda la región. Si bien el término es repetitivo, la repetición me parece justificada. De hecho, sospecho que el tan arraigado impulso de mis compañeros de lectura de diferenciar nuestra blanquitud (latinoamericana) de la blanquitud “real” (estadounidense o europea) es prueba misma de la necesidad de insistir en este punto. Este fenómeno lo observan también Cortés y Restrepo en Colombia, apuntando a que, en entornos como el nuestro, caracterizados por un “racismo en desmentida” (Hall, 2017), encontramos una variante *criolla* de la blanquitud, que se caracteriza por “el contradictorio enunciado de posicionarse como ‘no realmente blancos’ o ‘no del todo blancos’ mientras en la práctica usufructúan los privilegios de no aparecer marcados como negros o indios” (Cortés y Restrepo, 2023, p. 17).

La segunda enmienda que propongo a la definición diaspórica de la negritud que hace Reid Andrews consiste en ampliar el objeto de análisis —la blanquitud colonial— más allá de los límites geográficos de Latinoamérica para incluir toda Abya Yala, desde Tierra del Fuego hasta Alaska. En esto, me uno a un puñado de estudiosos (Gott, 2007; Mollet, 2021; Speed, 2017; Castellanos, 2017; Taylor y Lublin, 2021) que desde hace algunos años han señalado que el marco de colonialismo de asentamiento no solo sí es aplicable a América Latina,¹¹ sino que resulta indispensable para comprender que la región

¹¹ Varios autores han reflexionado sobre las razones por las que Latinoamérica ha permanecido mayormente fuera de la perspectiva analítica de la Settler Colonial Theory (SCT). Retomo aquí la notada por Speed, quien asegura que el enfoque de Wolfe, cuyo fundamento reside en separar la explotación de mano de obra (africana) de la expropiación de tierras (indígenas), no aplica de forma tan dicotómica a las colonias españolas y portuguesas. Speed sugiere que esta diferencia opacó la principal y más relevante similitud entre los casos analizados por Wolfe —mayormente británicos—

hace parte de una *continua* historia continental de despojo territorial y explotación laboral de no blancos.¹² Al igual que Estados Unidos y Canadá, los Estados nación latinoamericanos son formaciones de colonialismo de asentamiento por la simple razón que “los colonizadores vinieron para quedarse, haciendo de la invasión [...] una estructura y no un acontecimiento” (Wolfe, 2016, citado en Speed, 2017). De hecho, como afirma Gott, la independencia de los Estados latinoamericanos *no* marca el comienzo de un periodo poscolonial (o neocolonial), sino más bien el nacimiento del propio Estado colono. La llamada independencia marca precisamente el momento en que los colonos se dotaron a sí mismos del falso título de oriundos, ocultando así su continua condición de ocupantes. Dado que la independencia es el punto en el que la distinción entre colonia y metrópolis se borra permanentemente, constituye la culminación exitosa de un proyecto de colonialismo de asentamiento (Veracini, 2011) y no su fin.¹³ Pero como bien señala Speed, si no abordamos el colonialismo de asentamiento *como tal*, terminamos aceptando “la premisa básica de que el colono se ha asentado, y ahora es (oriundo) *de aquí*, en lugar de reconocer que en América Latina, como en el resto del hemisferio,

y las colonias españolas y portuguesas de América. A saber, la permanencia de los colonos en dichas colonias hasta convertirse en “nacionales” y “oriundos”. Esta separación anglolatina de los procesos coloniales de América se manifiesta en otras dicotomías que también contribuyen a ofuscar las continuidades entre las variantes anglo y latinas, tales como segregación vs. mestizaje; mayorías vs. minorías blancas.

¹² De hecho, me alinee con quienes están desarrollando este debate más ampliamente, no solo afirmando la utilidad del marco teórico de colonialismo de asentamiento para América Latina, sino analizando sus adaptaciones, limitaciones y cruces fértiles con otros campos como los estudios críticos de la raza, la decolonialidad y los estudios sobre indigeneidad y negritud. En esta tarea quiero agradecer particularmente a Peter Wade.

¹³ Aunque, por supuesto, en los aproximadamente doscientos años transcurridos desde su culminación, estos proyectos nacionales, como todos los proyectos hegemónicos, han enfrentado constante oposición. La abundante literatura sobre resistencias indígenas y negras en todo el continente, que es imposible resumir aquí, da testimonio tanto de la resistencia como de la construcción de alternativas al modelo dominante.

hay una ocupación en curso” (Speed, 2017, p. 786). Las consecuencias políticas de adoptar este marco teórico son tremendas.

Esta perspectiva, por ejemplo, tiene profundas implicaciones para la resistencia indígena y negra. Al considerar la ocupación colonial como una estructura permanente, se vuelve evidente que las lógicas raciales (y de género) producidas por el colonialismo de asentamiento son inherentes al Estado nación moderno. De ello se deduce que no puede haber sociedades poscoloniales o posraciales en Abya Yala “sin cambios fundamentales en las estructuras de poder sobre las que se fundaron los países del continente americano” (Speed, 2017, p. 789). Además, un enfoque basado en la colonización de asentamiento dilucida las similitudes transnacionales en los respectivos procesos de racialización que han sufrido las poblaciones indígenas y negras en Abya Yala. Como señala Speed, es notable que, a pesar de su tamaño y diversidad, en lugar de observar tropos raciales (y de género) significativamente diferentes, cuando echamos una mirada al continente entero “vemos en cambio [...] similitudes en la racialización de los pueblos indígenas como incivilizados y salvajes, no aptos para la vida moderna y por lo tanto condenados a desvanecerse en la extinción (Speed, 2017, p. 787)”. Lo mismo puede decirse de las similitudes hemisféricas en la racialización de la gente negra como lascivos, indispuestos al trabajo y solo aptos para la vida moderna si son domesticados mediante el blanqueamiento. Estas similitudes en los procesos de racialización negra e indígena revelan a su vez una continuidad fundamental en los proyectos de blanquitud en Abya Yala; es decir, el uso recurrente de la violencia para eliminar o controlar a sus otros raciales, acompañado de la constante necesidad de justificar la ocupación y dominación euroamericanas como “legítimas”. Reconozco que estoy haciendo observaciones generales y soy consciente de que las especificidades en las formas concretas en que estos tropos raciales se han desplegado en diferentes lugares y momentos deben ser investigadas empíricamente. Mi propósito, sin embargo, es destacar la notoria consistencia evidente en las dinámicas de racialización de la indigeneidad, la negritud y la blanquitud a lo largo de Abya Yala. Y, además preguntar de

forma insistente por qué la continuidad hemisférica de la blanquitud se resiste tanto a ser dilucidada. Resulta revelador que, mientras que la negritud y la indigeneidad diaspóricas han sido reconocidas y acogidas por académicos y activistas por igual como fenómenos transnacionales significativos e importantes, exista tan arraigada resistencia a reconocer una similar dimensión hemisférica de la blanquitud colonial en todo el continente.

Una vez más, vuelvo a mis compañeros del grupo de lectura, quienes hacían uso de términos como “gringo”, “blanquito” o “blanco, blanco” para señalar una diferencia racial entre nosotros (los latinos blancos) y los blancos estadounidenses (y europeos). Curiosamente, el grupo de lectura estaba formado por latinos nacidos en Estados Unidos e inmigrantes latinoamericanos de diversos orígenes nacionales. Aunque muchos de nosotros comentamos los contextos específicos de nuestra crianza y experiencias de vida en diferentes lugares,¹⁴ nuestras diferencias nacionales nunca se interpusieron a un reconocimiento implícito de (cierto grado de) semejanza racial entre nosotros. De hecho, nuestra presencia misma en el grupo ponía de manifiesto que compartíamos la idea de que entre nosotros existía una (cierta) continuidad racial. El concepto mismo de blanquitud latina nos hacía sentido y nos convocaba, no para celebrarla o reificarla, sino en un esfuerzo por desentrañarla y dismantelarla. Sin darnos cuenta, estábamos operando dentro de un marco transnacional y “latinoamericano-céntrico”, capaz de reconocer tanto nuestras semejanzas como sujetos blancos, como las especificidades de nuestras experiencias en distintos contextos nacionales (y subnacionales). El punto de inflexión, sin embargo, se produjo al intentar extender ese reconocimiento de semejanza racial a los blancos estadounidenses. A pesar de las similitudes evidentes en las formaciones raciales que despliegan por Abya Yala, la posibilidad de reconocer

¹⁴ Entre ellos figuran países de América Latina como Perú, México, Colombia, Argentina y Puerto Rico, así como distintas zonas geográficas de Estados Unidos.

una semejanza transnacional en la blanquitud se fractura reiteradamente en la frontera México-Estados Unidos.

Esta insistencia en señalar una diferencia sustancial entre la blanquitud latinoamericana y la estadounidense no es infundada, ni debe ser desechada como falsa conciencia por parte de mis compañeros del grupo de lectura. Los blancos estadounidenses tienen una larga historia de racializar a todos los latinoamericanos y sus descendientes en EE. UU. colectivamente como no blancos, y esto ha tenido consecuencias materiales para dichos “latinos”¹⁵ en ambos lados de la frontera. En realidad, esta racialización de la latinidad opera simultáneamente en un registro regional (latinoamericano) y nacional, lo cual es aparente en el uso de categorías nacionales en el censo estadounidense para organizar la diversidad latina. Dicho de otra forma, tanto los llamados latinos como los inmigrantes mexicanos, peruanos, cubanos, etc. son agrupados dentro del imaginario popular estadounidense como no blancos. Por supuesto, la racialización no blanca de la latinidad ha sido resultado del imperialismo estadounidense, que desde mediados del siglo XIX ha buscado definir a América Latina (en su conjunto) y a sus respectivos países como sociedades subdesarrolladas, no del todo modernas, necesitadas de la tutela del Tío Sam, y como territorios fértiles para la explotación (Johnson, 1993). Queda fuera del alcance de este capítulo hacer un análisis exhaustivo de la expansión imperial estadounidense en América Latina, pero quiero detenerme lo suficiente para reconocer que, al solidificar una jerarquía racial que sitúa al Norte como racialmente superior y al Sur como su otro, el imperialismo estadounidense complica el panorama hemisférico de la blanquitud colonial.¹⁶ En concreto, el imperialismo estadounidense y sus anteceden-

¹⁵ De hecho, este uso del término “latino” aplanas las diferencias nacionales, subregionales y raciales de los habitantes de latinoamérica.

¹⁶ Es importante destacar que la posición racialmente subordinada de la hoy llamada latinidad tiene antecedentes históricos que preceden incluso al uso del término Latino para referirse a la América ibérica, el cual surge a mediados del siglo XIX (ver Grandin, 2025). Tanto la llamada “leyenda negra” que desde el siglo XVI mostraba a España de forma desfavorable respecto a los protestantes anglosajones, como el racismo científico que colocaba a los ibéricos en los escalones inferiores de la blanquitud

tes jerarquizantes de lo blanco, producen una gama de blanquitudes,¹⁷ en plural, dentro de la cual la blanquitud latinoamericana (o criolla) queda subordinada a la estadounidense (y europea). Por supuesto, no se trata de una distinción inocente desde el punto de vista del poder. En nuestras relaciones cotidianas con la blanquitud estadounidense, a nosotros, latinos y latinoamericanos blancos, se nos recuerda regularmente nuestra condición de inferioridad racial y la condicionalidad de nuestra pertenencia al club de blancos globalmente aceptados.¹⁸

Pero hay una diferencia importante entre prestar atención a cómo se manifiesta la blanquitud en contextos particulares y reificar las unidades de análisis de esos contextos, ya sean estas naciones o regiones. Al tiempo que reconozco las diferencias contextuales de la blanquitud colonial tal y como se despliega a ambos lados del Río Bravo, me parece urgentemente necesario reconocer y abordar también sus continuidades hemisféricas. Si bien el marco de colonialismo de asentamiento nos ayuda a dilucidar estas continuidades, creo que el uso persistente (y a menudo inadvertido) del método comparativo que contrapone las formaciones raciales en los EE. UU. a las de América Latina (y sus respectivos Estados nación) es en parte el problema. Esta fractura Sur-Norte de la blanquitud colonial está basada en la comparación de esas unidades, y es este mismo ejercicio comparativo el que acaba ofuscando las complejas dinámicas que se despliegan en los intercambios entre dicho Norte y “su” Sur. Como nos recuerda Seigol en su reflexión sobre el método comparativo, “la nación, como el yo (del sujeto), emerge en relación con los otros” (2005, p. 64). Lo mismo ocurre

respecto a sus pares del norte, son ejemplos de esta larga historia de jerarquización racial Norte-Sur europea.

¹⁷ “Several scholars before me, particularly in Brazil, have pointed to the plurality of whiteness and remarked on its gradations rather than its flat singularity” (ver Pinho, 2009; Schucman, 2012; Cardoso, 2020; Roth-Gordon, 2016).

¹⁸ Por ejemplo, Berg y Ramos-Zayas (2015) señalan que los registros afectivos de los latinos en Estados Unidos han sido clave en la racializados y patologización de estas poblaciones. En su artículo sobre la creación de la “raza mexicana” Lomnitz describe la frontera México-EE. UU. como un umbral mágico que transforma la raza de los mexicanos (Lomnitz, 2011). Y en Brasil, Cardoso afirma que en comparación al europeo o estadounidense, el blanco brasileño es un “blanco no blanco” (Cardoso, 2020).

con otras unidades geopolíticas de análisis tales como la de “América Latina”. De hecho, en este caso, las dos escalas —nacional y regional— se emplean simultáneamente para producir esa fractura Sur-Norte. El equívoco término en inglés *America*, para referirse a Estados Unidos, se define en relación con su homónima, América *Latina*, marcada diacríticamente como diferente. En esta definición, *America* (en inglés), la nación que se piensa a sí misma como la América no marcada, se asocia con la blanquitud “pura”, mientras que al resto de América (en español) se le define en comparación con esta supuesta pureza y, por extensión, se le asocia con una condición no blanca y de mezcla racial (o *mestizaje*). La comparación termina alimentando los excepcionalismos nacionales, tanto estadounidenses como latinoamericanos, y ocultando los mecanismos de poder que producen desigualdades raciales tanto dentro como fuera de sus fronteras. En lugar de tomar a *America* y América Latina como categorías evidentes para comparar, sugiero que prestemos atención a cómo la blanquitud hemisférica (en todas sus gradaciones contextuales y complejidades interseccionales) se forja en los *relacionamientos* que se despliegan entre ellas.

Las ventajas de emplear un enfoque transnacional y hemisférico son múltiples. En primer lugar, al dejar de lado nuestra compulsión comparativa, podemos enfocarnos en la relacionalidad de las blanquitudes (nuevamente en plural) (Pinho, 2009; Ware y Back, 2002; Sovik, 2004; Restrepo y Cortés, 2023), en lugar de quedarnos atascados en unidades discretas que no siempre las organizan y contienen. Esto nos permite atender a sus diferencias contextuales a la vez que rastreamos empíricamente cómo y dónde esta o la otra blanquitud construye a sus otros, lo cual nos permite visibilizar nuevos mapas de blanquitudes. Dicho de otro modo, este enfoque nos permite no perder de vista la blanquitud colonial (es decir, transnacional) en todas sus gradaciones, a medida que se extiende por Abya Yala (es decir, hemisféricamente) como consecuencia del colonialismo de asentamiento, que a su vez es expresión nítida del capitalismo racial. En segundo lugar, este enfoque tiene la virtud de cuestionar la preeminencia explicativa de los Estados nación en general, y la centralidad de los Estados Unidos en particular.

Dado que examina unidades que se extienden y se filtran a través de las fronteras nacionales, es capaz tanto de atender a las formaciones nacionales como de eludirlas. Y quizá lo más importante en lo que respecta a las formaciones nacionales dentro de Abya Yala, al poner en tela de juicio la fractura aparentemente evidente al sur y al norte del Río Bravo, este enfoque es capaz de descentrar a los Estados Unidos en relación con América Latina. Del mismo modo que se ha vuelto insostenible afirmar que la entidad que llamamos “América Latina” existe únicamente al sur del Río Bravo (Stephen, 2008), nos vemos obligados a cuestionar la perspectiva imperialista estadounidense de América Latina, que la construye como su otro racial vecino. Dado que, como señala Seigol, fueron precisamente la movilidad y la resistencia globales ocasionadas por el colonialismo las que motivaron los análisis transnacionales, es esta sensibilidad analítica la que está mejor posicionada para poner al descubierto su continuo funcionamiento.

Escribir *blanquigrafías*

“La antropología es el estudio de los pueblos de color del mundo; no estudian a nadie más [...] Se necesitan dos para sostener una cadena: el encadenado y el encadenador. Y hacen falta dos para hacer antropología: el estudiante y el estudiado [...] y me gustaría saber quiénes son esas personas que conocen hasta nuestro número de espermatozoides, pero no saben nuestros nombres [...] Siendo así, ya es hora, hace mucho tiempo, de que el estudiado examine al estudiante y se evalúe a sí mismo. Y los frutos de esto serán de inmenso valor para nosotros, para todos nosotros”.

Toni Morrison, Conferencia sobre estudios negros en la Universidad Estatal de Portland, 30 de mayo de 1975 [30:12]¹⁹

¹⁹ Agradezco a Patricia Martins Marcos por llamar mi atención sobre este texto de Toni Morrison.

Gran parte de la literatura reciente sobre la blanquitud, incluido el modesto pero creciente corpus de obras escritas en y sobre América Latina, hace una revisión genealógica de las obras de los maestros que nos anteceden. En el caso de los trabajos producidos en América Latina, esta genealogía suele bifurcarse en una línea latinoamericana y una contraparte estadounidense, la cual suele denominarse de forma monolítica como *Whiteness Studies* (ver Carlos, 2023; Restrepo y Cortés, 2023; Valero, 2023; Cerón-Anaya et al., 2023; Sánchez, 2023). Sin volver a comentar la naturaleza asumida de esta separación Sur-Norte, deseo proponer una organización diferente de esta literatura para llamar la atención sobre otros diacríticos que espero resulten productivos. Así pues, comienzo con la observación de que los pioneros de los estudios de la blanquitud y las subjetividades blancas en Abya Yala han sido en su inmensa mayoría estudiosos negros, indígenas y los llamados académicos poscoloniales. Du Bois, (2022 [1903]); Guerreiro Ramos, (1995 [1955]) y Fanon (2008 [1952]) destilaron sus incisivas observaciones sobre los privilegios patológicos de la blanquitud de sus experiencias vividas como hombres negros que habitaban mundos dominados por blancos. Las feministas negras y del tercer mundo como Hill Collins (1997), bell hooks (2000) y Gonzalez (2020) teorizaron nuevas epistemologías no solo legitimando a las mujeres negras como productoras de conocimiento, sino destacando las ventajas analíticas de escribir en primera persona y sobre sus propios cuerpos. Las feministas negras latinoamericanas como Viveros (2013), Bento (2002) y Carneiro (2023) han hecho de la blanquitud y las subjetividades blancas el objeto de sus análisis, invirtiendo la lente analítica colonial que ha perpetuado el círculo vicioso en el que “los otros” raciales (no blancos) son esbozados por observadores blancos aparentemente omniscientes.

Aunque sus contextos históricos y geográficos difieren, al igual que los matices de sus elaboraciones teóricas, todos estos autores nos invitan a desviar la mirada hacia quienes, para permanecer en el centro, empujan a todos los demás a los márgenes. Dicho de otra forma, contribuyen a la doble tarea atrasada que Toni Morrison

identifica en la cita de arriba como la urgente necesidad de que “el estudiado examine al estudiante y se evalúe a sí mismo” (Morrison, 1975, [30:12]). Siendo la pionera estudiosa de la blanquitud que fue, Morrison también tenía razón al identificar a la antropología como problema central de la compulsión blanca por estudiar a sus otros no blancos. Dado que la antropología se forjó al servicio de las empresas coloniales europeas en todo el planeta, no es de extrañar que el hábito de estudiar a los “pueblos de color” esté tan arraigado en nuestro sentido común disciplinario. Por esta razón, y en un esfuerzo por problematizar mi propia práctica como antropóloga blanca mexicana, mi propuesta metodológica para el estudio de la blanquitud retoma una (breve) reflexión de lo que considero son el principal escollo y la mayor promesa de esta disciplina. Sostengo que su promesa reside en la naturaleza minuciosa y prolongada de nuestra metodología por excelencia, es decir, el trabajo de campo etnográfico. El escollo, al que Morrison denuncia con lucidez, ha sido la necia reticencia de nuestra disciplina a poner la propia blanquitud de los sujetos blancos bajo nuestra lente analítica. Para remediarlo, retomo un método y género de escritura que Josefa Sánchez Contreras llama *blanquigrafía* (Sánchez Contreras, 2023).

Una de las virtudes de *la blanquigrafía* es que, al igual que su homóloga colonial más antigua —la etnografía—, su enfoque es el ámbito aparentemente trivial de lo cotidiano. Dado que observa las relaciones humanas a escala micro y no macro, la etnografía tiende a producir relatos texturizados, capaces de ilustrar las formas concretas y cotidianas en que se experimentan las desigualdades estructurales. Además, como nos recuerdan Berg y Ramos-Zayas, dado que la blanquitud es “una forma de comportarse” más que un fenotipo, puede captarse con mayor precisión en las dinámicas íntimas y cotidianas que implican intersubjetividades (Berg y Ramos-Zayas, 2015). Este registro íntimo de análisis, que nos resulta tan familiar a los etnógrafos, nos permite enfocarnos en las formas en que los sujetos blancos interiorizan actitudes, disposiciones y afectos. Dicho de otro modo, por su naturaleza microescalar *la blanquigrafía*

es especialmente eficaz para captar lo que Ramos-Zayas denomina “blanquitud ordinaria”, es decir, las “formas cotidianas en que la blanquitud organiza rutinas, perspectivas, subjetividades y afectos” (Cerón-Anaya et al., 2023, p. 179).

Dicho esto, el potencial más grande de escribir *blanquigrafías* reside en la posibilidad de interrumpir e incluso invertir la compulsión disciplinaria de la antropología de “estudiar a los pueblos de color del mundo”.²⁰ Y, como de costumbre, el ímpetu pionero para hacerlo proviene de quienes están ya cansados de ser encasillados como objetos de análisis. Tomo prestado el término *blanquigrafía* de Sánchez Contreras, socióloga *zoque* que lo acuña en su obra (semi)ficticia titulada *La estela maya de Pusilha*.²¹ En ella, Sánchez Contreras introduce un giro inesperado en lo que era una tarea de escritura aparentemente sencilla: tomar una colección de materiales etnográficos conservados en el Museo Británico como inspiración para escribir un relato imaginativo de los viajes de dichos objetos desde su lugar de origen en América, a través de las manos de *Exploradores, soñadores y ladrones*, hasta llegar a las bóvedas del museo. A contrapelo de esta tarea, la mirada analítica de Sánchez Contreras se centra no en los objetos etnográficos, sino en los expedicionarios británicos, quienes se atribuyen a sí mismos el mérito de “descubrir” valiosos objetos arqueológicos. Así pues, la narradora recoge las observaciones etnográficas que hacen los “guías nativos” de la expedición arqueológica, hombres y mujeres *manche ch’ol*, de los propios “exploradores” británicos. Tras meses de meticulosa observación participante de tan peculiares

²⁰ Quisiera brevemente recalcar que mi propuesta no es absolutista. Si bien la encuentro prometedora, la blanquigrafía, no es la herramienta más útil para socavar estructuras coloniales en todos los casos. Por ejemplo, dado que su énfasis reside en revelar los procesos de subjetivación específicos de los blancos, no nos ayuda a entender por qué las personas no blancas, a menudo apoyan las mismas estructuras de poder que las ponen en desventaja. Para esto, existen otras herramientas analíticas como el concepto de Pinho de “blanquitud aspiracional” (Pinho, 2021).

²¹ En su capítulo, publicado en el libro *Exploradores, soñadores, y ladrones*, Sánchez Contreras atribuye a la antropóloga María Ximena Cortés Flores el experimento anti-racista de escribir *blanquigrafías*.

europeos y extensos intercambios escritos con Du Bois, los miembros del *Consejo Comunal de Vigilancia manche ch'ol* que habían sido comisionados a trabajar de forma encubierta como *blanquígrafos* de los expedicionarios británicos, presentan un informe de sus hallazgos en el XXV Congreso de la Royal Geographical Society en Londres. En él, no solo ponen en duda la hipótesis que hacen los arqueólogos sobre un mundo maya supuestamente extinto, sino que ofrecen sus agudas observaciones sobre el mundo de los europeos. En lugar de hacer una lectura cerrada de un pasado que no entienden, tal y como lo hacen los arqueólogos en sus narrativas sobre el mundo maya, los *blanquígrafos manche ch'ol* hablan del futuro que proponen los europeos: advierten un inminente apocalipsis provocado por la insistencia del *homo economicus* de convertir al Planeta Tierra en una gigantesca mina de extracción. Aunque la obra de Sánchez Contreras es producto de la escritura creativa, es un poderoso ejemplo de la larga práctica que tienen los pueblos indígenas de producir conocimientos perspicaces acerca del mundo del hombre blanco. Al transformar la etnografía en *blanquigrafía*, se legitima el conocimiento *manche ch'ol* y se invierten los efectos de poder de la etnografía. En el texto de Sánchez Contreras, y muy a su pesar, los exploradores británicos emergen no como estudiantes, sino como estudiados, y tal como Morrison presagiaba, los frutos de este conocimiento resultan ser de inmenso valor para todos nosotros.

Pero como Morrison señala, la tarea pendiente es doble; incluye tanto la inversión como la reflexión.²² Para subvertir más plenamente los fundamentos epistemológicos coloniales de la etnografía, las *blanquigrafías* deben ser también asumidas por los propios sujetos blancos. Sin embargo, esta tarea conlleva retos particularmente

²² Es evidente que, como bien nota Silva en su capítulo en este volumen, etnografiar la blanquitud es un ejercicio que los estudiosos negros llevan mucho tiempo haciendo en todo el continente, aunque ya en 1975 Morrison apuntaba a la necesidad de multiplicarlo. Menos común, es el ejercicio de autorreflexión etnográfica. Si bien Morrison se refería a la necesidad de que “los pueblos de color” se convirtieran en estudiantes de sí mismos, la autorreflexión crítica de sujetos blancos queda pendiente en esta matriz de perspectivas analíticas, y es aquí en donde me detengo.

formidables. El primero es la arraigada reticencia que tenemos los académicos blancos a emprender estudios sobre nosotros mismos. Aunque contamos con bastante evidencia de sus virtudes analíticas, la autoetnografía, como herramienta para estudiar la raza, ha sido adoptada con mucho más entusiasmo por académicos no blancos, pues han encontrado en esta un medio expeditivo para validar sus epistemologías, posicionalidades y experiencias de vida (ver Santies-teban-Mosquera, 2021; Adams y Holman Jones, 2011; Chavez, 2012; Berry et al., 2017). Por lo tanto, no es sorprendente que, dentro del universo de la escritura autoetnográfica, las obras de sujetos blancos que analizan la blanquitud sigan siendo desproporcionadamente pequeñas.²³ Si bien es cierto que hay una serie de relatos autoetnográficos escritos por académicos autoidentificados como blancos, su objeto de análisis no es necesariamente la blanquitud en sí misma. En este sentido, el caso latinoamericano es especialmente llamativo, ya que académicos de gran renombre han escrito exhaustivas obras de carácter autoetnográfico evitando hacer un análisis racial sustantivo de sí mismos.

Un segundo reto reside en el riesgo de caer en el solipsismo, lo cual es una tendencia especialmente peligrosa para quienes históricamente han vivido en la *hybris* del punto cero (Castro-Gómez, 2010). No se trata solamente de un desagradable defecto estilístico, sino de un grave problema político. Nosotros, los académicos blancos que intentamos escribir *blanquigrafías*, tenemos que tener cuidado para

²³ En Estados Unidos existe un corpus más sólido y creciente de trabajos de tipo autoetnográfico que analizan la blanquitud y el privilegio blanco con mayor precisión, empezando por el famoso trabajo de Peggy McIntosh (1989) “White privilege: unpacking the invisible knapsack”. En Brasil, académicos autoidentificados como blancos, como Sovik (2004) y Schucman (2012), revelan que su trabajo fue motivado por la toma de conciencia de su propia blanquitud. Sin embargo, estos trabajos no son exactamente de naturaleza autoetnográfica. En este sentido, Mattos y Accioly (2023) son una notable excepción. En Colombia, Pinzón Alvarado (2023) y Santana Pedraza (2023) son ejemplos más recientes de académicos que vuelven la lente analítica sobre sí mismos y los espacios blancos a los que pertenecen. Cabe señalar que, con algunas excepciones (Rebollo-Gil, 2023), todos estos trabajos están firmemente anclados a sus respectivos contextos nacionales.

evitar ejecutar una doble inversión de poder que termine por colocarnos, una vez más, como la máxima voz autorizada en asuntos de blanquitud. La pregunta es entonces cómo aprovechar nuestra posición privilegiada como miembros aceptados en espacios blancos (ver Pinzón, 2023), para contribuir a una comprensión más exhaustiva de la blanquitud ordinaria, mientras que evitamos posicionar nuestra mirada analítica como algo más que es: una simple perspectiva situada y por lo tanto, limitada. Un tercer y último reto reside en la alta probabilidad de equivocarnos. Dado que nuestra perspectiva sufre de serias cegueras inherentes, producto de la comodidad proporcionada por los mismos privilegios raciales, a los sujetos blancos nos resulta particularmente difícil vislumbrar nuestras propias experiencias racializadas.²⁴ Dicho llanamente, como observadores de nuestros propios comportamientos tendemos a ser deficientes. Esto es resultado tanto de las limitaciones estructurales de nuestra perspectiva epistemológica como de nuestra reticencia moral y política a reconocernos plenamente como responsables de la reproducción de desigualdades raciales. Para esto, no voy a sugerir ningún antídoto. No queda más que seguir adelante con la tarea, a pesar de los tropiezos y la incomodidad. Como nos recuerda Mattos en su cándida reflexión autoetnográfica sobre el proceso de convertirse en blanca, generar la incomodidad racial de los sujetos blancos es un mecanismo sumamente útil para pasar de la negación y la culpa a la rendición de cuentas (Mattos y Accioly, 2023, p. 252).²⁵ En definitiva, el objetivo de hacer *blanquigrafía* debe ser el de contribuir a la comprensión del racismo, y por consecuencia aportar a la generación de herramientas antirracistas. No se trata ni de una búsqueda desapegada de conocimiento (sobre el sujeto blanco) ni de un

²⁴ Prueba de ello es el uso común del término “personas racializadas” para referirse exclusivamente a sujetos no blancos, sin ver que los sujetos blancos también somos racializados (Cortés y Restrepo, 2023).

²⁵ Y, de hecho, la incomodidad blanca en sí misma resulta insuficiente como estrategia antirracista si no viene acompañada de acciones concretas de desinversión en las lógicas del capitalismo racial.

ejercicio solipsista de autoexploración (de blancos sobre sí mismos); sino que, como sugiere Stuart Hall acerca todo ejercicio de hacer teoría, la *blanquigrafía* debe ser solo “un desvío en el camino hacia algo más importante (Hall, 2018)”.

Apuntes sobre el estudio del sujeto blanco transnacional

Hace varias décadas, cuando todavía esperábamos noticias por correo postal, recibí en mi casa de Guadalajara, México, un paquete auspiciosamente grueso con remitente de Pensilvania. Junto con una entusiasta carta de aceptación a Swarthmore College —una prestigiosa universidad de la que nadie en mi familia tenía referencia alguna—, el sobre incluía una serie de documentos: detalles de becas, cuestionarios sobre dormitorios, un calendario académico, descripciones de cursos y trámites específicos para *estudiantes de color*. Nunca había escuchado aquel término, pero fui interpretándolo mediante conversaciones con amigos y profesores del Colegio Americano, el colegio en el que mis padres, hispanohablantes monolingües y sin estudios universitarios, me habían matriculado con la aspiración de que al aprender inglés garantizarían mi movilidad social y económica. Recuerdo perfectamente que la madre de mi mejor amiga, una mujer blanca estadounidense nacida y criada en Maryland, soltó una carcajada cuando vio que los formularios usaban el mismo término para referirse a su propia hija —una rubia de ojos verdes— que también había sido aceptada a la misma universidad. Como estadounidense blanca, la idea de que su hija fuera considerada “una estudiante de color” era sin duda irrisoria, pero como no hizo ningún comentario sobre la aplicabilidad del término en mi caso, llené los formularios diligentemente.

Tenía apenas dieciocho años y había sido profundamente socializada en el mito mexicano del mestizaje, plenamente convencida de que había nacido en una sociedad racialmente homogénea y mestiza, compuesta por antepasados indígenas y españoles en

proporciones más o menos equiparables. Aunque había crecido en espacios en donde la denigración de las personas indígenas era rutinaria y socialmente aceptada, creía firmemente que el racismo era un fenómeno perteneciente a otras geografías: las del norte. Esto también a pesar de contar con una vida entera de experiencias en las que mi piel clara y mi fenotipo más europeo eran sistemáticamente favorecidos y abiertamente alagados. Si me hubieran pedido que me describiera racialmente, probablemente me habría autoidentificado como *mestiza*, una categoría que me permitía seguir convencida de la supuesta armonía racial de mi país al tiempo que disfrutaba de mis numerosos privilegios raciales como *güera*.

Este era mi bagaje racial cuando aterricé en la costa este de Estados Unidos a mediados de los años noventa con mi recién estrenado título de estudiante de color. De qué color exactamente no estaba segura, pero enseguida percibí que el mío era diferente al de los “verdaderos” blancos estadounidenses. Cuando me enteré de que existía una asociación de estudiantes hispanos y latinos,²⁶ me uní a sus filas con entusiasmo y, aunque al principio me consternó descubrir que las reuniones no se hacían en español (una prueba más de lo ajena que era a las complejidades de la clase y la migración), acabé sintiéndome en casa entre dominicanos nacidos en Estados Unidos, chicanos y *nuyoricans*, así como entre estudiantes recién llegados de Venezuela, Colombia, y Argentina. Durante los cuatro años siguientes, mis amistades más íntimas surgieron en las actividades que desarrollé en estos espacios: un voluntariado con un sindicato de trabajadores agrícolas cuyos miembros eran principalmente mexicanos y puertorriqueños, y la gestión para establecer, junto con otros estudiantes latinos, una sede local de MEChA (Movimiento Estudiantil de Chicanos de Aztlán), el grupo estudiantil radical que en los años sesenta tanto contribuyó a solidificar la idea de que los mexicanos pertenecemos a una raza *bronze* (*brown*).

²⁶ En aquella época, la asociación de estudiantes utilizaba ambos términos indistintamente.

Con la perspectiva que me han brindado los últimos treinta años, procedo a analizar este sentido de comodidad que hallé en los espacios latinos en los EE. UU. Por un lado, estoy convencida de que el atractivo de estas actividades con otros estudiantes latinos se debió en parte a una auténtica experiencia de resonancia cultural que me ayudó a mitigar la nostalgia de mis primeros años como migrante. Aunque nuestros gustos gastronómicos y musicales eran sin duda diferentes, había suficiente similitud en nuestras costumbres para generar en mí un sentido de familiaridad. También viví estos espacios de latinidad como oportunidades estimulantes para conocer de primera mano la llamada “diversidad” lingüística, racial y étnica de los latinoamericanos y sus descendientes. Pero no fue hasta años después que empecé a ver con más claridad la fea realidad del racismo entre nosotros. De hecho, hoy en día creo que probablemente disfrutaba de esos espacios por otras dos razones interconectadas. En primer lugar, porque ahí me sentía segura; lo cual es una experiencia que mis amigas afrolatinas me han confirmado que rara vez (o nunca) sintieron en espacios dominados por latinos blancos. Y, en segundo lugar, al estar explícitamente etiquetados como no blancos, los espacios latinos tenían el atractivo añadido de que ahí sentía que pertenecía a una comunidad de lucha (frente a los blancos estadounidenses). Lo que no veía entonces y deseo proponer aquí es que, lejos de ser una indicación de una pérdida del privilegio racial blanco al cruzar la frontera y convertirme en *estudiante de color* (es decir, en *latina*), estas dos experiencias fueron, de hecho, una confirmación de mi blanquitud. Identificarme como *latina* en los EE. UU. me permitió mantener los privilegios raciales de mi blanquitud mexicana, mientras que me ofrecía una vía de escape al reconocimiento de mi participación en el racismo estructural en ambos lados de la frontera que acababa de cruzar. Podía identificarme como no blanca a la vez que seguía usufructuando mi blanquitud. Dicho de otra forma, la llamada latinidad en EE. UU. me permitió conservar el privilegio racial que mi identidad *mestiza* me había otorgado en México.

Hasta hace poco, había pensado en mi migración a Estados Unidos mayormente como una experiencia de dislocación racial. Una en la que, por el hecho de haber sido colocada en una categoría no blanca y haberme sentido expuesta a las indignidades del racismo estadounidense, había adquirido una conciencia racial más aguda. Este tipo de experiencia desorientadora es comúnmente narrada por latinoamericanos en una posición similar de privilegio racial que se descubren a sí mismos como no blancos al llegar a Estados Unidos.²⁷ La historia que se cuenta a menudo es una de ruptura. Sin embargo, sugiero que, si empleamos una lente analítica transnacional, las *continuidades* hemisféricas de mi blanquitud —más que las diferencias nacionales— salen a relucir. En mi experiencia de convertirme en una *estudiante de color*, la categoría estadounidense *latina* logró el mismo resultado político que mi anterior identificación como *mestiza* mexicana: la ofuscación de mi blanquitud y la exoneración simultánea de la responsabilidad política y moral que está conlleva. Esto se debe a que las categorías *mestiza* (en México) y *latina* (en Estados Unidos) son, de hecho, mutuamente constitutivas y no inocentemente comparativas. En lugar de describir diferencias nacionales objetivas en las respectivas formaciones raciales de los dos países, contribuyen a producir esas mismas diferencias. Como bien sabemos, la categoría *mestiza* sirve al antiguo, aunque nunca indiscutido, mito de la armonía racial que muchos nacionalismos latinoamericanos han construido desde principios del siglo XX. Al aplanar las desigualdades raciales dentro de nuestro territorio nacional, *el mestizaje* ha perpetuado una arraigada negación del racismo de la mano de la supuesta celebración de nuestra mezcla racial mexicana. Por ende, nos ha permitido a quienes ejercemos privilegios raciales mantenerlos al tiempo que los negamos, produciendo así lo que Restrepo y

²⁷ Esto es, por ejemplo, muy similar a lo que Mattos describe cuando llegó a un barrio afroamericano de Brooklyn tras vivir en un mundo social mayoritariamente blanco en Brasil (Mattos y Acioly, 2023), y a lo que Franki-Rivera narra como una experiencia de liberación del peso de la blanquitud tras su migración de Puerto Rico a EE.UU. (Franki-Rivera, 2014).

Cortés llaman *blanquidad* criolla y asegurando la persistencia del *racismo en desmentida*. La categoría latino/a, por otra parte, sirve al excepcionalismo nacional estadounidense. Al aplanar las diferencias y desigualdades raciales entre los *latinos* en una categoría genérica no blanca, el término reafirma la identidad nacional estadounidense como puramente blanca y, por tanto, racialmente superior a sus vecinos del sur. Evidentemente, estos excepcionalismos nacionales son en sí mismos relacionales. México se convierte en una nación *mestiza* en relación a Estados Unidos y *America* (en inglés) se convierte en una nación blanca en relación a su homóloga, la América *Latina*. Pero la idea en la que quiero hacer hincapié reside en formular la pregunta inversa acerca de los usos políticos de estos excepcionalismos. ¿A qué fines políticos sirve *el mestizaje* mexicano en Estados Unidos y la *latinidad* en toda América Latina, respectivamente? Espero que ahora quede claro que las dos categorías logran el mismo efecto de poder a ambos lados del Río Bravo. *El mestizaje* mexicano confirma la supuesta pureza de la blanquitud estadounidense mientras que la no blanquitud *latina* confirma el supuesto *mestizaje* mexicano. Juntos, los dos ofuscan mágicamente la blanquitud colonial, tanto en sus continuidades transnacionales como en sus múltiples gradaciones.

Quiero terminar señalando el potencial político añadido que supone destacar las continuidades hemisféricas de la blanquitud colonial. Como señalé al principio de este capítulo, el arraigado rechazo a equiparar los privilegios de la blanquitud latinoamericana con los de su homónima estadounidense se deriva en parte de la experiencia vivida del imperialismo estadounidense en América Latina. La inferiorización racial de la latinidad en Estados Unidos produce experiencias de blanquitud condicional para muchos latinoamericanos que en sus países de origen no dudan en identificarse como blancos. Pero quienes hemos sido sujetos blancos en otras geografías de Abya Yala debemos recordar que toda racialización es relacional, y por ende, la experiencia contextual de ser no blancos (o *latinos*) en EE. UU. no ha significado una renuncia a nuestros privilegios raciales en casa. En pocas palabras, el hecho de que la blanquitud no sea única y absoluta

—es decir, igual en todas partes— no desmantela su naturaleza colonial ni nos exime de la responsabilidad política que conlleva.

Bibliografía

- Adams, Tony, y Holman Jones, Stacy. (2011). Telling stories: reflexivity, queer theory, and autoethnography. *Cultural Studies? Critical Methodologies*, 11(2), 108-116.
- Allen, Theodore. W. (1994). *The invention of the white race: the origin of racial oppression*. Londres: Verso.
- Andrews, George Reid (2004). *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford: Oxford University Press.
- bell hooks (2000). *Feminist theory: from margin to center*. Londres: Pluto Press.
- bell hooks (2000). *Feminist theory: from margin to center*. Londres: Pluto Press.
- Bento, Maria Aparecida (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. En Iray Carone y Maria Aparecida Silva Bento (coords.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Petrópolis: Editora Vozes.
- Berg, Ulla, y Ramos-Zayas, Ana (2015). Racializing affect: a theoretical proposition. *Current Anthropology*, 56(5), 654-677.
- Berry, Maya; Argiëlles, Claudia C.; Cordis, Shanya; Ihmoud, Sarah, y Estrada, Elizabeth V. (2017). Toward a fugitive anthropology: gender, race, and violence in the field. *Cultural Anthropology*, 32(4), 537-565.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (1999). On the Cunning of Imperialist Reason. *Theory, Culture and Society*, 16, 31-58.

- Cárdenas, Roosbelinda (5 de octubre de 2020). To my fellow white latinx: it's time to decline the "get out of whiteness card" [Opinion]. *Latino Rebels*. <https://www.latinorebels.com/2020/10/05/tomyfellowwhitelatinx/>
- Cardoso, Lourenço (2020). O branco não branco e o branco-branco. *Humanitas Digital*, 47, 53-81.
- Carlos Fregoso, Gisela (2023). Aprendizajes sobre la enseñanza de la blanquedad en América Latina. *Tabula Rasa*, 45, 273-292.
- Carneiro, Sueli (2023). *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Casaus, Marta (2000). La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala. *Nueva Antropología*, 17(58), 27-72.
- Castellanos, M. Bianet (2017). Introduction: settler colonialism in Latin America. *American Quarterly*, 69(4), 777-781.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerón-Anaya, Hugo (2019). *Privilege at play: class, race, gender, and Golf in Mexico*. Oxford: Oxford University Press.
- Cerón-Anaya, Hugo (2023). Dossier whiteness in Latin America: perspectives on racial privilege in everyday life. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 177-375.
- Chávez, Minerva S. (2012). Autoethnography, a Chicana's methodological research tool: the role of storytelling for those who have no choice but to do critical race theory. *Equity & Excellence in Education*, 45(2), 334-348.
- Collins, Patricia Hill (1997). Standpoint theory revisited: where's the power. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 22(2), 375-381.
- Cortés, Verónica, y Eduardo Restrepo (2023). Blanquidad y privilegios raciales: apuntes conceptuales. *Tabula Rasa* 45, 13-21.
- Du Bois, William E. B. (2022 [1903]). *The Souls of Black Folks*. Toronto: Toronto Metropolitan University.

- Echeverría, Bolívar (2014). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Fanon, Frantz (1952). *Black skin, white masks*. Nueva York: Grove Press.
- Franqui-Rivera, Harry (4 de diciembre de 2014). Michael Brown and white privilege among puerto ricans. *Latino Rebels*, 4. <https://www.latinorebels.com/2014/12/04/michael-brown-and-white-privilege-among-puerto-ricans/>
- González Casanova, Pablo (2006). Colonialismo interno. Una redefinición. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. En *Sociología de la explotación* (pp. 182-205). Buenos Aires: CLACSO.
- Gonzalez, Lélia (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gott, Richard (2007). Latin America as a white settler society. *Bulletin of Latin American Research*, 26(2), 269-289.
- Grandin, Greg (2025). *America, América: a new history of the new world*. Londres: Penguin Press.
- Guerreiro Ramos, Alberto (1995 [1955]). Patologia social do “branco” brasileiro. En *Introdução crítica à sociologia brasileira* (pp. 215-240). Río de Janeiro: UFRJ.
- Hall, Stuart (2007 [1996]). The west and the rest: discourse and power. En David Morley (coord.), *Essential essays, volume 2: identity and diaspora* (pp. 141-184). Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart (2017). *Familiar stranger: a life between two islands*. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart (2018 [1986]). On postmodernism and articulation: an interview with Stuart Hall by Larry Grossberg and others. En David Morley (coord.), *Essential essays, volume 1: foundations of cultural studies* (pp. 222-246). Durham: Duke University Press.
- Johnson, John J. (1993). *Latin America in caricature*. Austin: University of Texas Press.

- Lomnitz, Claudio (2011). On the origin of the “mexican race”. In Laura Gorkowitz (coord.), *Histories of race and racism: the andes and mesoamerica from colonial times to the Present* (pp. 204-218). Durham: Duke University Press.
- Mattos, Geisa, y Accioly, Izabel (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.
- McIntosh, Peggy (1989). White privilege: the invisible knapsack. *Peace and Freedom*, (julio-agosto), 10-12.
- Mollett, Sharlene (2021). Hemispheric, relational, and intersectional political ecologies of race: centring land-body entanglements in the americas. *Antipode*, 53(3), 810-830.
- Morrison, Toni (1975) A humanist view. *Black Studies Center Public Dialogue*, Part 2. Special Collections: Oregon Public Speakers, 90. <http://archives.pdx.edu/ds/psu/11309>
- Pinho, Patricia de Santana (2021). Whiteness has come out of the closet and intensified Brazil’s reactionary wave. En Benjamin Junge, Álvaro Jarrín, Sean Mitchel, Lucia Cantero y Karina Biondi (orgs.), *Precarious democracy: ethnographies of hope, despair, and resistance in Brazil* (pp. 62-75). New Brunswick: Rutgers University Press.
- Pinzón Alvarado, Santiago (2023). Bárbaros de puertas para adentro: una etnografía sobre lo salvaje en un colegio tradicional de las clases altas bogotanas. *Tabula Rasa*, 45, 165-190.
- Piza, Edith (2000). Branco no Brasil? Ninguém sabe ninguém viu. En Antonio Sérgio Alfredo Guimarães y Lynn Huntley (orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil* (pp. 97-125). Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Quijano, Aníbal (2000). Coloniality of power and eurocentrism in Latin America. *International sociology*, 15(2), 215-232.
- Ramos-Zayas, Ana (2020a). *Parenting empires. class, whiteness, and the moral economy of privilege in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Ramos-Zayas, Ana (2020b). Ordinary whiteness: affect, kinship, and the moral economy of privilege. *Journal of Urban History*, 47(2), 459-464.

- Rebollo Gil, Guillermo (2023). Privileged whites and white privilege in Puerto Rico. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 296-307.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). Strategic Ethnicity, Nation, and (Neo)colonialism in Latin America. *Alternautas*, 2(2), 10-20.
- Roth-Gordon, Jennifer (2016). *Race and the brazilian body: blackness, whiteness, and everyday language in Rio de Janeiro*. Berkeley: University of California Press.
- Sánchez Contreras, Josefa (2023). La estela maya de Pusilha. En Selva Almada, Rita Indiana, Josefa Sánchez Contreras, Philippe Sands, Juan Gabriel Vásquez y Gabriela Wiener (coords.), *Exploradores, soñadores y ladrones* (pp. 51-73). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sánchez, Aidaluz (2023). ¿Cómo hablar de blancura, blanquitud y blanqueamiento en el contexto latinoamericano? *Tabula Rasa*, 45, 25-46.
- Santana-Perlaza, Gustavo (2023). Mandato de la blanquidad: racismo y privilegio racial en Cali. *Tabula Rasa*, 45, 219-239.
- Santiesteban-Mosquera, Natalia (2021). Sketching whiteness in a mestizo nation. *International Journal of African Studies*, 1(3), 31-40.
- Schucman, Lia Vainer (2012). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Veneta.
- Sovik, Liv (2004). Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e *media* no Brasil. Em Vron Ware (org.), *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo* (pp. 363-386). Río de Janeiro: Garamond.
- Speed, Shannon (2017). Structures of Settler Capitalism in Abya Yala. *American Quarterly*, 69(4), 783-790.
- Stepan, Nancy (1991). *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stephen, Lynn (2008). Reconceptualizing Latin America. En Deborah Poole (coord.), *A Companion to Latin American Anthropology* (pp. 426-446). Oxford: Blackwell Publishing.
- Taylor, Lucy y Lublin, Geraldine (2021). Settler Colonial Studies and Latin America. *Settler Colonial Studies*, 11(3), 259-270.

- Valero, Perla (2021). El devenir-blanco del mundo: debates Sur-Norte sobre la blanquitud desde Latinoamérica. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 217-226.
- Veracini, Lorenzo (2011). Introducing: Settler Colonial Studies. *Settler Colonial Studies*, 1(1), 1-12.
- Viveros Vigoya, Mara (2013). Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia. *Maguaré*, 27(1), 71-104.
- Wade, Peter (2005). Rethinking *Mestizaje*: Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies*, 37(02), 239-257.
- Wade, Peter (s. f.) Settler colonial studies, decolonisation and anti-racism: towards a common frame for indigenous and black mobilisations [manuscrito no publicado].
- Ware, Vron (2015). *Beyond the pale: white women, racism, and history*. Londres: Verso.
- Ware, Vron (coord.) (2024). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Río de Janeiro: Garamond.
- Ware, Vron y Back, Les (2002). *Out of whiteness: color, politics, and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolfe, Patrick (2016). *Traces of history: elementary structures of race*. Londres: Verso.

Educación de las emociones (de los blancos ricos)

Aprendizaje socioemocional y “liquidez psicológica” en Brasil

Ana Y. Ramos-Zayas

Introducción

“¿Oíste hablar del chico de catorce años que se suicidó ayer? ¿Era un estudiante negro becado (aluno bolsista) en el Colegio Bandeirantes, que era abiertamente gay? El alumno dejó una grabación de audio en la que explicaba cómo le acosaban y nombraba a los chicos [blancos ricos] que le acosaban.... Los alumnos [de las escuelas de élite brasileñas] tienen mucho poder desde una edad muy temprana, pero no están preparados para ese poder. Hemos tenido niños procesados legalmente por acoso en línea. En Brasil tenemos leyes al respecto. Y, no importa si eres rico, la ley se cumple... A los padres les preocupa que sus hijos se vean envueltos en situaciones que perjudican sus vidas. Sí, el LIV [el plan de estudios de aprendizaje socioemocional del Laboratorio de Inteligencia de Vida] es para ayudar a los alumnos a tener éxito y ser felices. Pero también existe esa otra razón para la tendencia del aprendizaje socioemocional (SEL)

en Brasil. Más allá de esto que involucra una vida humana, está esa cosa de que los niños son responsables por estas acciones que ocurren en privado”.

Vitoria de Souza e Pinto,¹ administrador Escola Eleva, San Pablo

Vitoria de Souza e Pinto ocupaba un alto cargo administrativo en el campus de São Paulo de la Eleva School, una escuela privada recientemente afiliada a una red internacional de escuelas con ánimo de lucro y que atiende principalmente a familias brasileñas blancas de clase alta.² Después de ofrecerme el habitual café expreso e invitarme a su espacioso despacho en el edificio tipo *loft* de la escuela, Vitoria me explicó:

Los padres buscan Escola Eleva porque saben que se parece más a una escuela de Estados Unidos, donde no existe la mentalidad de sistema de castas que hay en Brasil. Quieren que sus hijos se valgan por sí mismos y sean más independientes en lugar de que la funcionaria [empleada doméstica] lo haga todo por ellos. Se preocupan por su bienestar socioemocional, no solo por el éxito económico. LIV es crucial para eso. (Comunicación personal)

Originalmente diseñado específicamente para las escuelas privadas con fines de lucro Eleva adquiridas por la Fundación Lemann, el plan de estudios de aprendizaje socioemocional LIV fue la piedra angular de un modelo educativo que se expandiría rápidamente a casi doscientos mil estudiantes K-12 en todo Brasil (LIV Blog, 2021).³

El SEL y la inteligencia emocional (IE) han sido omnipresentes en los planes de estudios educativos de EE. UU. desde al menos la década de 1990, cuando los psicólogos Peter Salovey y John Mayer publicaron por primera vez sobre el tema y Daniel Goleman publicó

¹ Utilizo seudónimos, salvo cuando las citas proceden de fuentes publicadas (periódicos, medios de comunicación).

² Ejemplo de ello es GERM = global education reform movement (Bruni, 2012).

³ <https://www.Inteligenciadevida.com.br/pt/conteudo/liv-social-emotional-brazil/>

un libro comercial con ese título.⁴ Sin embargo, en los centros urbanos brasileños, donde el psicoanálisis lacaniano y freudiano eran emblemáticos de las culturas terapéuticas de élite, los currículos SEL aparecieron como una novedad: instituidos en gran medida en las escuelas, los currículos SEL se basaban en cambio en una psicología cognitiva y positiva al estilo estadounidense más típica de los entornos corporativos.⁵ Una mezcla de expertos en marketing, ejecutivos financieros y psicólogos consultores estaban detrás de los materiales, contenidos digitales y formación del personal escolar y docente de LIV.⁶ Del mismo modo, cuando los planes de estudios SEL se implantaron en las escuelas de élite, reivindicaron un amplio conjunto de objetivos, desde enseñar a los alumnos a “regular” sus emociones hasta controlar el acoso escolar y luchar contra el racismo, la homofobia y otras formas de discriminación social. Podría decirse que los planes de estudios SEL y el cultivo de la inteligencia emocional pretendían generar ciertas formas de capital. Sin embargo, como sostengo, cuando estos planes de estudios se cruzaron con

⁴ Notablemente, antes de eso, en la década de 1960, James Comer, un profesor afroamericano del Centro de Estudios Infantiles de la Universidad de Yale, había liderado el esfuerzo por crear programas centrados en las necesidades sociales y emocionales de los estudiantes, en particular de los estudiantes de color en las escuelas públicas de New Haven. Si bien hay algunas variaciones académicas entre el aprendizaje socioemocional y la inteligencia emocional en los orígenes intelectuales, el impulso pedagógico, los destinatarios y los marcos teóricos, en este artículo he utilizado ambos términos indistintamente, siguiendo la forma en que aparecieron en mi trabajo de campo. Véase Comer (2013).

⁵ Por ejemplo, véase el Informe Sobre el Mercado Brasileño del Aprendizaje Social y Emocional, 2022-27. https://www.researchandmarkets.com/reports/5584992/brazil-social-and-emotional-learning-market?utm_source=BW&utm_medium=Press-Release&utm_code=bczlk&utm_campaign=1720883+-+Brazil+Social+and+Emotional+Learning+Market+Report+2022-2027&utm_exec=como322prd

⁶ Hubo que rebuscar en un oscuro folleto informativo titulado Conheça o LIV para hacerse una idea bibliográfica de los modelos psicológicos que presumiblemente influyeron en los arquitectos del LIV. Se trata de una mezcla de figuras que abarcan los campos de la psicología cognitiva y positiva (por ejemplo, la “mentalidad creciente” de Carol Dweck, las “inteligencias múltiples” de Howard Gardner), la psicología del desarrollo (Jean Piaget, Lev Vygotsky), el trabajo sobre las expresiones faciales (Paul Ekman) y el psicoanalista Donald Winnicott. Véase <https://www.inteligenciadevida.com.br/pt/o-que-e-liv/>

la blancura y el privilegio social en Brasil, se opusieron a las perspectivas de Bourdieu sobre el capital cultural y social de formas que otorgaron a las élites blancas lo que yo llamo “liquidez psicológica”.⁷

Por “liquidez psicológica” me refiero a los costos y ventajas cambiantes que subyacen los procesos de conversión de capital mediados por pedagogías psicológicas; en concreto, sostengo que, cuando se enseñan *explícitamente* las emociones en contextos de élite blanca brasileña, cabe esperar varios resultados: 1) Se produce una alineación entre riqueza, blancura y moralidad, de modo que los blancos ricos ven moralmente justificado su privilegio; 2) Se refuerza la solidaridad entre los blancos ricos, de modo que las diferencias en los orígenes de la riqueza, los apellidos y otras distinciones internas dejan de importar (Bento, 2003)⁸; y 3) La lógica de la vulnerabilidad, las suposiciones sobre quién es vulnerable y qué opera esa vulnerabilidad, cambian de modo que los blancos ricos se liberan de las

⁷ No utilizo el término “liquidez” tal y como aparece en *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds* (2003) de Zygmunt Bauman. El “amor líquido” de Bauman describe metafóricamente la transformación de las relaciones humanas en la era posmoderna, en la que el amor, antes visto como algo estable y duradero, se ha vuelto transitorio y frágil debido a cambios sociales más amplios, como la globalización y el hiperindividualismo, que conducen a lo que Bauman considera una disolución de las formas tradicionales y duraderas de amor. Mi concepto de “liquidez” se basa, en cambio, en los términos utilizados en los mercados financieros para evaluar la facilidad de conversión del capital; así, el efectivo y los equivalentes de efectivo se consideran los activos “más líquidos”, mientras que los bienes inmuebles o de lujo pueden ser menos líquidos.

⁸ En Brasil, donde la riqueza ha coexistido durante mucho tiempo con la desigualdad racial, la segregación espacial y las dinámicas sociales íntimas, la solidaridad entre los blancos ricos se ha visto reforzada por lo que Cida Bento llama el “pacto narcisista branco” (2003), un acuerdo implícito para preservar el privilegio blanco atribuyendo mérito y merecimiento a las jerarquías sociales injustas. En la investigación más amplia de este capítulo, exploro este pacto en relación con dos temas planteados por los psicoanalistas que trabajan con clientes blancos y ricos en São Paulo: la “ruptura” psicoanalítica (acceder a recuerdos inconscientes y refinar la subjetividad) y la “vergüenza de la riqueza”, que implica la marginación psicológica de la negritud en la intersección de la clase y el capital cultural. Aunque una discusión completa va más allá del alcance de este capítulo, es clave señalar que el pacto narcisista en torno a la blancura fue a menudo moldeado por la dinámica racial no solo en los ámbitos públicos de la desigualdad, sino también en los espacios íntimos, emocionales y psicológicos.

estructuras de poder y se reposicionan en función del esfuerzo psicológico, la capacidad emocional y otros marcos difíciles de medir (por ejemplo, la condición humana, el mundo de la psique, el yo interior).

Atribuir “vulnerabilidad” a los blancos y ricos en Brasil puede resonar con el concepto de “fragilidad blanca” (2018), un término acuñado por Robin DiAngelo (2018) para describir las reacciones emocionales defensivas de los blancos estadounidenses cuando son confrontados con su identidad y privilegio blancos; el término ha sido criticado con razón por su simplificación excesiva de la dinámica racial y su socavamiento del racismo sistémico e institucional (por ejemplo, Zuberi, 2020). Sin embargo, en el marco de la *liquidez psicológica*, la “vulnerabilidad” tiene el poder contraintuitivo de invertir las lógicas raciales de Brasil, de modo que la existencia de un “rico-vulnerable” solo es posible frente a un “subordinado afectivo”; como se discute más adelante en el capítulo, los subordinados afectivos suelen ser trabajadores remunerados (como niñeras, entrenadores, trabajadoras domésticas) que forman lazos de intimidad e interdependencia emocional con las familias ricas que los emplean y que, en comparación, parecen tener mayores grados de inteligencia emocional y fortalezas psicológicas. De ahí que mi interpretación de la “vulnerabilidad”, aunque esté relacionada con las culturas terapéuticas, al igual que la “fragilidad blanca”, solo sea posible cuando se enmarca en un contexto político y económico de relaciones laborales.

Mientras que el poder del capital simbólico de Bourdieu se basa en que no tiene costuras —es decir, se obtiene casi por ósmosis durante la socialización familiar temprana, en lugar de enseñarse deliberadamente—, la *liquidez psicológica* que propongo consiste en un capital que adquiere valor y aumenta su “fungibilidad” precisamente porque presumiblemente podía enseñarse. Enseñar deliberadamente a reconocer y manejar las emociones —la raíz de la mayoría de los currículos SEL— crea desigualdades de poder y subordinados afectivos que no son fácilmente identificables o cuantificables; también potencia la neutralidad racial y social y produce un terreno fértil para la solidaridad de la élite blanca y la protección

intergeneracional del privilegio (ver Roaldness, 2024). Esta perspectiva complementa la comprensión de Valeria Ribeiro Corossacz (2014, 2017) de cómo los hombres blancos de clase media de Río de Janeiro aprenden la dominación acosando y teniendo su primera experiencia sexual con trabajadoras domésticas. Al analizar los relatos de estos hombres, Ribeiro Corossacz muestra cómo estas primeras experiencias sexuales fueron decisivas no solo en la formación de las sexualidades de los hombres, sino también en la definición de su sentido de clase e identidad racial. Para las élites blancas de regiones geopolíticas caracterizadas por una desigualdad social desmesurada, ideologías perdurables de mezcla y armonía racial y relaciones conflictivas con el multiculturalismo, el neoliberalismo y la modernidad, los proyectos SEL articulan y refuerzan la sociabilidad y el privilegio racial a través de un lenguaje de salud mental, autoconciencia y una “condición humana” común. Además, estos proyectos permiten a las familias blancas y adineradas reivindicar la “vulnerabilidad” psicológica a pesar del privilegio social y, en última instancia, abordar la blancura y el privilegio social a través de un lenguaje de ordinariez psicoemocional e incluso de fragilidad.

En la primera sección de este artículo, discuto cómo los profesionales de SEL ayudan a implementar modelos de aprendizaje socioemocional, específicamente el currículo del Laboratório de Inteligência de Vida (LIV), que se alinean con los objetivos de la riqueza corporativa y dinástica brasileña, en este caso, la fundación de la familia Jorge Paulo Lemann. En la segunda sección, me baso en la experiencia de una psicoanalista infantil entre cuyos pacientes se encontraban jóvenes de algunas de las familias más ricas de Brasil, y que había trabajado como consultora para el LIV. Mediante el análisis de tres casos psicoanalíticos que esta psicoanalista de niños compartió, muestro cómo la analista entendía y reformulaba el privilegio racial y de clase a través de las dificultades psicológicas de sus pacientes blancos y ricos. En la sección final, utilizo el concepto de “*liquidez psicológica*” para analizar el caso de Pedro Henriques —el joven al que Vitoria de Souza e Pinto se refirió como el “niño negro becado que

era abiertamente *gay*” en el epígrafe anterior—. En las reflexiones finales, considero el poder explicativo de los marcos psicoemocionales en contextos de antinegritud y desigualdad de riqueza global, al tiempo que propongo áreas de investigación pendientes

Enseñar emociones blancas: los multimillonarios y el aprendizaje socioemocional en Brasil

En agosto de 2024, la psicóloga escolar Claudia Marcadante me presentó a veinte confiados y ansiosos alumnos de primer curso de la Escola Eleva en el suburbio carioca de Barra da Tijuca. Esta era la segunda Escuela Eleva de élite abierta en Río de Janeiro, tras el éxito del campus del centro en Botafogo (Mota, 2021). Como en el caso del campus de Botafogo, donde se había implantado por primera vez el currículo de aprendizaje socioemocional Laboratório de Inteligência de Vida, el campus de Barra estaba formado por un alumnado abrumadoramente blanco y acomodado y un puñado de “niños becados” más mezclados racialmente.⁹ A diferencia de Botafogo, que se asociaba con la riqueza carioca tradicional e intergeneracional, Barra da Tijuca (a veces llamada burlonamente “el Miami de Río”) era una zona de barrios cerrados de “nuevos ricos”, al estilo estadounidense y una riqueza más ostentosa.

Ese día, Claudia quería que observara una clase en la que los profesores utilizaban el plan de estudios LIV, un paquete corporativo de materiales financiado por la fundación familiar del multimillonario Jorge Paulo Lemann. “Saluden a Ana, que viene de Nueva York”, animó Claudia a los alumnos, a quienes los profesores de la clase LIV

⁹ El campo de SEL en Brasil es expansivo y no se limita al plan de estudios LIV. Por ejemplo, en 2018, el programa MindLab de Israel había sido adoptado en más de mil escuelas, llegando a más de trescientos cincuenta mil estudiantes en Brasil. En 2017, el Banco Internacional de Desarrollo prestó fondos para la expansión de MindLab Brasil, a pesar de que un estudio encontró que, en promedio, el programa no tenía efectos detectables en el razonamiento y la metacognición y un efecto negativo y significativo en las habilidades socioemocionales (Azevedo et al., 2021).

estaban leyendo uno de los muchos cuentos en los que se basa el plan de LIV. En este cuento, el protagonista, un “ratón-oso” llamado Gerardo, se burla del almuerzo que Douglass, otro personaje combinado animal, lleva al colegio. El almuerzo era “un plato belga que solo la madre de Douglass sabía cocinar”. A medida que avanza la historia, nos enteramos de que Douglass tiene alergias alimentarias y es intolerante a la lactosa. Un alumno de primer curso compartió que él también era intolerante a la lactosa y alérgico al gluten. Cuando Gerardo se da cuenta de por qué Douglass llevó ese extraño almuerzo a la escuela, se siente mal por haberse burlado de Douglass. “¿Qué crees que va a hacer Gerardo?”, le pregunta uno de los profesores. “Va a disculparse”, respondieron los alumnos con seguridad, mientras seguían contando cómo les había afectado la historia.

En la época en que Escola Eleva se convirtió en un nombre familiar entre los cariocas bien curtidos, Jorge Paulo Lemann no estaba asociado al campo de la educación, sino a inversiones en banca, comercio e industria, y como propietario del conglomerado cervecero ABInBev y con una cartera de inversiones que incluía grandes cadenas brasileñas como Lojas Americanas, Burger King y Kraft Heinz. Sin embargo, en 2010, Lemann fundó Gera Venture, un fondo de capital educativo de alto riesgo centrado en la educación K-12, que, tras numerosas fusiones y adquisiciones, se convirtió en el holding Eleva Educação, una cartera de varias redes escolares y monopolio educativo en Brasil (Mota, 2021).¹⁰

¹⁰ En su amplia investigación sobre la privatización del sistema educativo brasileño como consecuencia de las políticas neoliberales del país, Mota (2021) analiza la concentración espacial de todas las escuelas del Grupo Eleva —que abarcan una gran variedad de barrios y poblaciones, no solo las escuelas de élite designadas como “*premium*”— en Río de Janeiro entre 2013 y 2020. Mota demuestra cómo la red de escuelas privadas adapta sus prácticas al perfil socioeconómico de las poblaciones donde se encuentran las escuelas. Al hacerlo, sostiene Mota, el sistema interviene en la gobernanza local y nacional. Ofrece una descripción detallada de las alianzas entre el sector privado y el Gobierno en torno a las prácticas espaciales y rastrea cómo el capital privado en la educación brasileña contribuye a la desigualdad social.

En 2017, Eleva Educação inauguró su primera escuela internacional *premium*, la Escola Eleva de Botafogo, en un edificio histórico de doce mil metros cuadrados, un antiguo convento, situado en una zona privilegiada de Río de Janeiro. Gracias a la cobertura de los medios de comunicación y al boca a boca entre la élite carioca, las escuelas *premium* de Eleva se volvieron excepcionalmente rentables y proporcionaron valor de marca a Eleva Educação. La Escola Eleva-Botafogo, con su alumnado rico y abrumadoramente blanco, sirvió como “laboratorio” en el que se perfeccionó el currículo de aprendizaje socioemocional LIV; una vez que se demostró que el currículo servía a los intereses de los estudiantes y las familias de Botafogo, se implantó en la red de escuelas con ánimo de lucro de los holdings de Eleva Educação, racial y socialmente diversos, en el resto de Brasil a través de una de las mayores asociaciones entre el Gobierno y las empresas de la historia de Brasil. En 2020, los holdings Eleva Educação contaban con ciento quince escuelas propias, que atendían a setenta mil alumnos, y eran socios de otras trescientas escuelas, que atendían a ciento cincuenta mil alumnos (Guimarães, 2021).

A través de su enfoque único en SEL, hasta entonces asociado a un modelo educativo estadounidense, la iniciativa empresarial filantrópica de Jorge Paulo Lemann fomentó una expansión a gran escala de los objetivos sociopsicológicos de una élite financiera, al tiempo que se oponía a los objetivos nacionales de aprendizaje y a la equidad educativa. En *Philanthropizing Consent: How a Private Foundation Pushed Through National Learning Standards in Brazil* (2020), Rebecca Tarlau y Katherine Moeller muestran de forma convincente cómo la Fundación Jorge Paulo Lemann utilizó sus recursos materiales, su influencia política, su poder mediático, su tecnología y sus redes informales y formales para producir el consentimiento de múltiples actores gubernamentales regionales, al tiempo que socavaba el debate público federal y la toma de decisiones en la educación pública nacional, la principal área de inversión privada social en Brasil. La Fundación Lemann presionó al Gobierno brasileño para que adoptara estándares de aprendizaje específicos y, en cuatro años, el

Ministerio de Educación entregó estos estándares al Consejo Nacional de Educación. En 2017, a pesar de varios cambios de Gobierno, los estándares de Lemann se habían convertido en Movimento pela Base Comum, la política educativa del país.

Como argumenta Silva (2007), las “culturas psi” incorporan a las poblaciones de forma diferente en función de la clase social; esta incorporación se produce de forma involuntaria para la clase baja, que recibe estos servicios como parte de otros servicios sociales y a través de los medios de comunicación. Aunque se aplicaron en escuelas públicas y privadas por igual, LIV y otros programas SEL tuvieron un impacto diferente en las poblaciones. En el caso de los estudiantes y las familias blancas y adineradas, los profesionales de SEL solían formar parte de una red terapéutica más amplia más allá de la escuela Eleva, que incluía psicoanalistas infantiles, como Ana Paula Marcondes, presentada más adelante. A través de estas amplias redes psicoanalíticas y terapéuticas de apoyo, y del lenguaje experto y los conceptos que los niños ricos y las familias aprendían en esos círculos, se les presentaba como psicológicamente sofisticados y emocionalmente complejos, a menudo en contradicción con las poblaciones racializadas de clase baja; a dichas poblaciones de clase baja se les imaginaba como psicológicamente simplistas, carentes de la capacidad de pensamiento abstracto (“*simbolização*”), de un afecto adecuado (“*expressões de afeto*”), o debido a su “psique atrasada” (“*psiquismo muito arcaico*”) (Silva, 2007, p. 75).

En 2022, Eleva Educação vendió sus “escuelas *premium*” —es decir, las que atendían a poblaciones adineradas en Botafogo, Barra da Tijuca y una recién añadida en São Paulo— a Inspired Education, un conglomerado londinense de escuelas financieramente rentables en todo el mundo.¹¹ Eleva Educação Holdings (ahora con el nombre

¹¹ Iniciada mediante la adquisición de una red de escuelas sudafricanas en 2013, y envuelta en controversias financieras desde su creación, Inspired llegó rápidamente a más de cincuenta y cinco mil estudiantes en setenta escuelas de veintinueve países. Véase <https://exame.com/negocios/escola-eleva-e-vendida-o-que-acontece-com-as-redes-pensi-e-elite/>

de Grupo Salta) retuvo el control de las escuelas no *premium* (sus llamadas “escuelas de excelencia”), que atendían a escuelas públicas y privadas menos elitistas en diecisiete estados brasileños y el Distrito Federal (Santos, 2021).¹² Los currículos SEL y la escolarización patrocinada por las empresas no eran simplemente planes neoliberales de maximización de beneficios; eran intentos de individuos ricos de utilizar sus fundaciones filantrópicas y conglomerados para aumentar su influencia e imponer visiones y valores sobre la sociedad y el yo que se alinearán con la distribución de poder, capital y atributos morales a su favor.¹³

Los profesores y el personal que supervisan los programas SEL en Río de Janeiro y São Paulo atribuyen la atención prestada a la inteligencia emocional a la creciente preocupación de los padres adinerados por la falta de rasgos como la determinación, la autorregulación y la motivación de sus hijos. Claudia, la psicóloga de la escuela Eleva-Barra, por ejemplo, mencionó que la madre de un alumno había declarado que, mientras su hijo, a quien lo llevaba un chófer, se quejaba de tener que madrugar para ir a la escuela, ella conocía a un “*bolsista da periferia*” (estudiante becado de una comunidad marginal) que no se quejaba de viajar más de una hora en autobús; a diferencia de su hijo, quien se quejaba a pesar de su privilegio, el alumno de clase trabajadora demostraba responsabilidad y determinación, llegando a la escuela lo bastante temprano para prepararse para las clases. Aunque este comentario no sugería que esta madre pensara que el *bolsista* acabaría teniendo “más éxito (económico)” que su hijo,

¹² Da Silva Santos (2021) documenta los pormenores de las múltiples adquisiciones que Gera Capital llevó a cabo en su camino hacia la expansión de la red escolar.

¹³ La conferencia de la que la Fundación Lemann sacó sus ideas para este plan de estudios estándar se celebró en Yale. Titulada Liderando las reformas educativas: Empowering Brazil in the 21st Century, la conferencia marcó un cambio impulsado por las empresas hacia los exámenes de alto nivel en Brasil. Poco después de la conferencia, la Fundación Lemann impugnó el Plan Nacional de Educación del Partido dos Trabalhadores, cuya aprobación estaba prevista. Para más información sobre los pasos que dio la Fundación Lemann en este proceso, véase Tarlau y Moeller (2020, p. 8).

sí indicaba que le preocupaba que, en una economía moral paralela que valoraba cada vez más el “mérito” y el “trabajo duro”, por encima del nepotismo y la herencia, su hijo se estuviera quedando atrás.¹⁴

Los profesionales que supervisaban el plan de estudios LIV se consideraban a sí mismos como algo parecido a *life coaches* semiprofesionales, más que psicoterapeutas (Brock, 2018).¹⁵ Sus tareas eran amorfas, a pesar de estar guiadas por los materiales LIV; se esperaba que aumentaran la motivación de los estudiantes, supervisaran la resolución de conflictos y fomentaran el autoconocimiento, al tiempo que permanecían atentos al *bullying*. Fuente de preocupación constante, el *bullying* servía a menudo como término comodín que podía incluir el racismo, la homofobia o el elitismo. Curiosamente,

¹⁴ Como Ziegler, Gessaghi y Fuentes (2018) encuentran en el caso de Buenos Aires, las clasificaciones morales en las escuelas católicas de élite tienden a estar arraigadas en el pensamiento católico fundacional, que tiende a valorar la humildad, la austeridad y la caridad. Más que un énfasis en el dogma católico per se, estas escuelas articulan un código moral que se nutre del imaginario igualitario y la pureza moral de la Iglesia. Las perspectivas equivalentes a “salir de la burbuja social”, por ejemplo, desafían (en teoría) las ideas sobre el cierre social de las élites y condenan el rechazo de las poblaciones marginadas. Así, las élites argentinas y de otros países latinoamericanos viven a veces en una contradicción entre el acaparamiento de recursos y un tipo de catolicismo que cuestiona la fortuna financiera y considera impuro el dinero. Esta perspectiva no influye necesariamente en las ramas más conservadoras del catolicismo, como el Opus Dei.

¹⁵ Vikki Brock (2018) destaca que en el *coaching* se apela a una vida psicológica basada en la agencia y la autonomía del individuo emprendedor de una manera diferente a la de otras tradiciones, y que muestra un claro desdén por el legado terapéutico de una tradición psicológica que consideran obsoleta para los desafíos reales de la vida contemporánea. El *coaching* rechaza el ensimismamiento y la inclinación a la reflexión, la obsesión por el pasado y los problemas, que son anatema para el espíritu emprendedor, vital y enérgico que la metodología del *coaching* trata de potenciar. De este modo, las terapias basadas en la conversación y el asesoramiento psicológico están específicamente implicados en el cultivo de esa rumiación e introspección. El individuo emprendedor de la práctica del *coaching* es consciente de los peligros que entraña la figura del sujeto dócil y dependiente de la terapia, cuya presencia siempre se siente en el interior. Así pues, desde la perspectiva del *coaching*, el problema es que la introspección, la rumiación y la insistencia en los propios problemas no son simplemente un atributo accidental del individuo: es un legado residual específico arrastrado por la propia cultura. Es el legado del discurso terapéutico, con su énfasis en la historia biográfica, la primera infancia y un núcleo emocional que reside en una rica interioridad que debe ser repudiada y rechazada.

a pesar de que el término carecía de un equivalente en portugués, insinuando así su cualidad extranjera y distante, fue también la preocupación más destacada en los sectores educativos brasileños. La convivencia se evaluó en función del éxito percibido de los esfuerzos públicos anti *bullying*, que a menudo desdibujaban estructuras arraigadas de discriminación y desigualdad social. En última instancia, los profesionales de SEL moderaron las técnicas para garantizar que los jóvenes brasileños a su cargo llegaran a reconocer y valorar su papel como propietarios y acumuladores de riqueza y como clase que compartía intereses raciales comunes en torno a la blanquitud. En este proceso de creación de clase de la blancura, los padres esperaban que los profesionales de la educación garantizaran activamente que las generaciones más jóvenes adquirieran una visión colectiva de su mundo social y de su lugar en él (Bourdieu, 2011).

Cada vez más, los profesionales de SEL eran conscientes de que las familias blancas adineradas esperaban que las escuelas de élite enseñaran a sus “estudiantes poderosos” a mantenerse alejados de los problemas (legales), como destacó Vitoria de Souza e Pinto.¹⁶ Como en el caso de Pedro, analizado más adelante en el capítulo, los profesionales de SEL se habían convertido en expertos en reformular el racismo estructural y ofrecer alternativas psicológicas bajo una lógica dinámica de vulnerabilidad de la élite, a menudo centrandose el *bullying* de manera que ocultaba o socavaba cuestiones más profundas de racismo y desigualdad estructural, pero que estaban en el centro del aprendizaje emocional y la *liquidez psicológica* de los estudiantes blancos.

¹⁶ Interesante contraste con Rubin (2021) que afirma que la gama de “prácticas psi” establecidas en Brasil durante la década de 1970 buscaban reajustar los cuerpos juveniles vistos como desviados, redondeando “los bordes de las respuestas de resistencia justas y saludables, patologizándolas en nombre *del ordem e progresso*”.

Complejo emocional-psicológico blanco

En mi primer encuentro con la psicoanalista infantil Ana Paula Marcondes en Ipanema compartí lo que en retrospectiva me pareció gracioso, sobre mi difícil experiencia al regresar a Ipanema desde la Escola Eleva en Barra de Tijuca el día anterior. Estaba tan ansiosa, ¡no hay aceras! Caminaba por la autopista y estaba oscureciendo. Pensaba: “¡De todos los sitios, tengo que perderme en este bendito suburbio, sin cobertura telefónica ni transporte público!”. Y, tratando de encontrar una forma de estrechar lazos con Ana Paula, le expliqué que, después de caminar un rato, encontré lo que en aquel momento me pareció un oasis en el desierto: “¡El Barra Mall!”. Entre mis amistades cariocas, el Barra Mall —con su ostentosa pretenciosidad— era el blanco de muchas bromas. Sin embargo, Ana Paula apenas hizo una mueca.

“Así que te sentías perdida y ansiosa”, afirmó Ana Paula, después de escuchar atentamente mi relato. Como mi encuentro con Ana Paula había ocurrido al comienzo de mi trabajo de campo entre psicoanalistas, yo aún no había aprendido a identificar la *escuta psicanalítica*. Me pregunté, como lo haría en muchas ocasiones a lo largo de mi trabajo de campo, si Ana Paula me estaba psicoanalizando. ¿Pensaba ella que esta experiencia de Barra de Tijuca era “traumática” en el sentido psicoanalítico?

La introducción de la inteligencia emocional y los proyectos SEL en América Latina se destaca en parte por el panorama cultural terapéutico más amplio en el que el psicoanálisis clásico freudiano y lacaniano y las nuevas modalidades de terapia cognitivo-conductual ocupaban un lugar destacado entre las élites. Río de Janeiro y São Paulo, junto con Buenos Aires, tienen uno de los niveles más altos de psicoanalistas per cápita del mundo (Plotkin, 2021). Mi lente analítica etnográfica no parecía encajar bien con la perspectiva psicoanalítica de Ana Paula, así que redirigí la conversación hacia su trabajo con familias adineradas en la Zona Sul de Río.

“Trabajo sobre todo con niños de familias tradicionales de la Zona Sul, pero a veces me piden que atienda a alumnos de alguna escuela en particular”, afirma Ana Paula. Y añadió:

Los muy, muy ricos de la Zona Sul probablemente ni siquiera asistirán a Eleva, porque esos modelos son más recientes, por lo que aún no existe un legado. Además, hay diferencias significativas entre Eleva Barra, donde están las nuevas élites, que algunos llaman nuevos ricos [*emergentes*], y Eleva Botafogo, que es una élite más consolidada y bien establecida [*familias tradicionais*].

Como muchos otros psicoanalistas, Ana Paula respondió a mis diversas preguntas, grandes y pequeñas, desplegando casos clínicos de su práctica. Los siguientes tres casos parecían emblemáticos de tendencias más amplias en las preocupaciones que Ana Paula veía en sus pacientes, y proporcionan un referente etnográfico a mi discusión sobre la riqueza, la blancura y el lenguaje de la salud mental:

Caso 1: Adriana S. era una estudiante de dieciséis años que asistía a un colegio alemán en Río de Janeiro, vivía en el piso superior de un edificio de lujo frente al mar en Ipanema con su familia y había hecho análisis [*fez análise*] con Ana Paula durante dos años. Aunque Adriana buscó terapia porque se había estado quejando a los administradores de la escuela y a la familia de acoso escolar, “la razón por la que los pacientes llegan al psicoanálisis nunca es el verdadero problema. Es una caja de pandora”, señaló Ana Paula. El caso de Adriana ilustraba cómo alguien que decía sufrir acoso era en realidad el acosador. También sugería que el *bullying* podía deberse a la disfunción de una familia acomodada:

Era un caso de libro de rivalidad entre hermanos. Una vez que se profundiza, no se trata de acoso, sino del hecho de que su madre prefería a la hermana mayor de Adriana y su padre favorecía a uno de los hermanastros mayores que estaba siendo preparado para hacerse cargo del banco [*familiar*] y la hermana era la favorita de la madre. Había sido marginada, criada por babás.

Cuando le pregunté cómo había evolucionado la situación en esos tres años, Ana Paula me lo explicó con naturalidad:

Nunca se resolvió. ¿Qué podía hacer ella? Era cierto que los padres preferían a los otros niños. De eso no quedaba duda. Acabaron enviándola a un internado en Berlín para perfeccionar el alemán que había aprendido. Ahora, cuando los padres la visitan, pueden centrarse exclusivamente en ella, eliminando del panorama otras fuentes de celos.

Caso 2: Bianca M. era una chica de diecisiete años, hija del propietario de una famosa cadena hotelera brasileña. Vino a ver a Ana Paula animada por el orientador de su escuela privada progresista que sospechaba que Bianca estaba practicando *cutting*.¹⁷ En una conversación con los padres de Bianca, Ana Paula se enteró de que la madre estaba preocupada por el hecho de que Bianca se había enamorado de su entrenador de voleibol de playa, lo que implícitamente se suponía que era racial y socialmente incompatible con una joven blanca y adinerada como Bianca. Ana Paula explica:

Como típicos liberales conservadores brasileños, a los padres les preocupaba que su hija saliera herida, ya que las posibilidades de que la relación funcionara eran mínimas o nulas. Cuando me pidieron consejo... y yo no doy consejos explícitos... les pregunté: “¿Qué creen que pasará si impiden que se vea con ese chico?”. Y sabían la respuesta: “Por supuesto, ella querrá hacerlo aún más y entonces sí que acabará con él”.

Al final, los padres dejaron que la situación fluyera y, como Ana Paula había insinuado, la relación terminó. Cuando le pregunté por la relación en sí, Bianca me explicó: “Sí, aquí hay bastante mezcla

¹⁷ El Síndrome de Cutting es el acto de auto lesionarse con el fin de alterar un estado de ánimo, terminar con un estado de confusión emocional o aliviar una situación que implique estrés infligiéndose un daño físico en el cuerpo. Ver <https://www.imbiomed.com.mx/articulo.php?id=112332#:~:text=Resumen,da%C3%B1o%20f%C3%ADsico%20en%20el%20cuerpo>

social, porque se conocen en la playa, a través del deporte, casi sin conocimiento del contexto al que pertenecen y sin marcadores que apunten a su riqueza”.

Caso 3: Carolina L, estudiante universitaria de una prominente familia política, había empezado a psicoanalizarse con Ana Paula cuando era adolescente porque un profesor de la escuela católica creía que Carolina tenía un trastorno alimentario. Sus padres creían que Carolina “trataba de llamar la atención”, y Ana Paula les dijo enfáticamente: “Tienen que afrontar el sufrimiento de su hija”. Después de trabajar con Carolina durante varios meses, Ana Paula se enteró de que Carolina nunca había invitado amigos a su apartamento porque se avergonzaba de lo adinerados que eran sus padres, incluso para los estándares de sus amigos muy adinerados. Ana Paula explicó la contradicción de la educación católica de clase alta:

Por un lado, tienen muchos alumnos ricos. Pero, por otro lado, en el marco de la educación católica, tienes valores contradictorios. Hay que ser humilde y modesto. Hay cierta glorificación de los pobres y vilipendio de los ricos, al menos en el dogma. Pero tiene que darse cuenta de que no es culpa suya dónde nació o lo que tiene, el sufrimiento puede ocurrir seas quien seas.

A pesar de las diferencias individuales de cada caso, estos tres casos compartían algunas bases importantes sobre cómo se producían las ganancias de *liquidez psicológica*. En primer lugar, ponen de relieve la vulnerabilidad y la “vida dura” de los ricos (disfunción familiar, problemas de salud mental, rivalidad entre hermanos, insuficiencia parental). Los ricos, en ese sentido, son ordinarios o incluso más frágiles que un otro social implícito. A veces, esa vulnerabilidad podía remediarse forjando alianzas más fuertes y pasando por alto las diferencias internas con otras élites, como las otras élites no tan ricas de la escuela católica, por ejemplo. En segundo lugar, la subjetividad de

la élite requería subordinados afectivos¹⁸, como el entrenador de voleibol, *babás*, o el profesor de la escuela católica. Estos subordinados afectivos, que entraban y salían de la narrativa analizada, no solo eran importantes para el autorreconocimiento racial o social, sino que, además, eran esenciales para que las élites blancas y adineradas se posicionaran como “gente buena”, capaces de construir relaciones íntimas sin importar las barreras sociales. Por último, estos casos, como otros que escuché de psicoanalistas que atendían a los ricos en São Paulo, mostraban cómo el capital cultural (a nivel individual) y el capital social (a nivel de grupo) se recalibraban mediante procesos de aprendizaje psicológico; cuando Ana Paula sugirió a los padres que no se opusieran a la relación de su hija con el entrenador de voleibol “inadecuado” (es decir, negro y más pobre), estaba enseñando (o dando credenciales profesionales a ideas en torno a) la psicología de la adolescencia y el establecimiento de límites sociales. Facilitar estas conversiones de capital se basaba en la posibilidad de enseñar características psicológicas, emociones y enfoques no mensurables o difíciles de medir. Ahora paso a un debate más específico sobre la *liquidez psicológica* y muestro cómo la calibración de las conversiones de capital influyó en la solidaridad blanca y validó la blancura en una economía moral.

¹⁸ “Subordinado afectivo” incluye a los trabajadores remunerados —especialmente en el sector del trabajo doméstico, definido en sentido amplio— que estaban necesariamente implicados en dinámicas interpersonales y afectivas íntimas con los miembros de las familias que los empleaban. Aunque realizar “trabajo afectivo” (Hochschild, s/d) formaba parte de la descripción de su trabajo, la principal distinción entre los “subordinados afectivos” y otros trabajadores asalariados similares era que los primeros eran cruciales para que los individuos blancos ricos “aprendieran” sobre sí mismos psicológicamente. En cierto sentido, los blancos ricos “practicaban” quiénes eran —lo bueno, lo malo y lo feo de su psique— proyectando una serie de emociones y lenguaje en estos trabajadores. Es importante señalar que estos trabajadores no eran receptores pasivos de tales proyecciones, sino que tenían una influencia y un poder considerables en estas dinámicas, aunque la cuestión de si estas dinámicas afectaban a la desigualdad estructural es una cuestión empírica que abordaré en un proyecto futuro.

Liquidez psicológica, blancura y riqueza

El 12 de agosto de 2024, Pedro Henrique Oliveira dos Santos, a quien Vitoria de Souza e Pinto alude en el epígrafe al comienzo de este artículo, se suicidó tras sufrir *bullying* durante varios meses en el Colégio Bandeirantes, una escuela privada de São Paulo situada a apenas 1,6 km de la Escola Eleva-São Paulo e históricamente asociada a los escalones más altos y blancos de la sociedad paulistana. Durante aproximadamente un mes, antes de caer en un aparente olvido, el suicidio de Pedro se debatió en múltiples medios de comunicación y se convirtió en tema de conversación entre profesores, padres y alumnos de escuelas privadas de la ciudad. Los debates abarcaron una gran variedad de temas, desde afirmaciones de que “el suicidio es complicado y no se puede culpar a una sola cosa” hasta preguntas sobre si los niños de “comunidades periféricas”, como era el caso de Pedro, debían recibir becas para asistir a escuelas de élite donde invariablemente encontrarían “odio contra los negros, los *gays* y los pobres” (Marcus, 2024).¹⁹ Algunas familias adineradas y administradores escolares cuestionaron las iniciativas que llevaban a estudiantes de bajos ingresos a escuelas privadas de élite de manera que enmascaraban prejuicios más profundos. Sin embargo, quizás lo más frecuente es que estas familias y administradores albergaran complicadas creencias sobre cómo enseñar a los niños la diversidad racial y social, que parecían enredadas con los planes de estudios de inteligencia emocional.

Significativamente, una psicóloga escolar lamentó que, aunque sí, uno debería preocuparse por la situación de Pedro porque “acababa

¹⁹ De acuerdo con Marcus (2024), la protesta fue organizada por estudiantes y bolsistas de varias escuelas particulares de São Paulo. Asimismo, se informó de que ningún estudiante matriculado actualmente en el Colegio Bandeirantes participó en el movimiento. En respuesta al artículo sobre la protesta, la asesoría de prensa de Bandeirantes afirmó que la institución considera que toda manifestación es válida y respeta el derecho de las personas a expresarse. Para un perfil del Bairro dos Remédios donde vivió Pedro Henrique, véase Gustavo Vargas Ozorio Silva (2024).

con una vida humana”, había una razón adicional por la que esto importaba, sobre todo a los padres ricos. Explicó: “Existe la idea [en este país] que los niños son responsables de estas cosas que ocurren en privado, y algunas personas se oponen a ello”. Este comentario era menos críptico de lo que parecía en un principio; insinuaba una versión brasileña de la idea de “los niños serán niños”. Cuando se trataba de niños ricos y blancos que eran “matones” (o racistas, homófobos, elitistas), los padres se preocupaban por las consecuencias legales que las “leyes antiacoso” podrían tener para sus propios hijos. Como Vitoria insistió enérgicamente, “les aseguro que estas leyes se cumplen y se cumplirán”. Por lo tanto, los padres ricos y el personal de los colegios blancos y ricos estaban muy preocupados por cómo las “leyes antiacoso” podrían afectar a sus alumnos (blancos y ricos).²⁰

Un día después de la muerte de Pedro, visité la Escola Eleva de São Paulo para hablar con su directora, Vitoria, y con Bernardo Costa Andrade, representante del plan de estudios de LIV. Al plantear la cuestión del suicidio de Pedro, Vitoria comentó, como se dijo al principio, que “los alumnos [de las escuelas de élite brasileñas] tienen mucho poder desde una edad muy temprana, pero no están preparados para ese poder” y sus “padres se preocupan de que sus hijos se vean envueltos en situaciones que dañen sus vidas”. En semejante contexto de vulnerabilidad —que se produjo no a pesar de que la población afectada era rica y blanca, sino precisamente porque lo era—, un plan de estudios y un enfoque SEL eran inminentes.

La forma en que el suicidio de Pedro fue manejado pragmáticamente y enmarcado ideológicamente ilustró cómo los blancos

²⁰ Una legislación clave para proteger a las personas, especialmente en las escuelas, del acoso y la violencia es la Ley n.º 13 185/2015 (Ley contra el acoso escolar), que exige que las escuelas apliquen programas y políticas para abordar el acoso tanto físico como psicológico, promoviendo el respeto y la prevención de la violencia. La ley también fomenta la colaboración entre las escuelas, las autoridades locales y los padres para crear entornos más seguros, ofreciendo asistencia psicológica y social a las víctimas. Aunque la ley establece un marco amplio, su aplicación (legal) puede variar en función del contexto racial y social.

latinoamericanos, en particular los blancos ricos de los centros urbanos brasileños, reforzaron y protegieron preventivamente su privilegio racial y social mediante la obtención de *liquidez psicológica*. Como en el caso de la liquidez financiera, la *liquidez psicológica* se refería a cómo el coste de la conversión entre fuentes de capital simbólico estaba calibrado y era sensible a la blancura. En el caso de la *liquidez psicológica*, las élites blancas adineradas procesaban una fuente unificada de capital social que les permitía reunir selectivamente capital cultural basado en el individuo. Se trataba de un proceso sin fisuras de conversión de capital simbólico que no estaba necesariamente (ni principalmente) mediado por el capital económico y que permitía a las élites suspender temporalmente la diferenciación o el conflicto internos en favor de alianzas sólidas (dentro de la élite) cuando se sentían amenazadas o vulnerables. Por lo tanto, la *liquidez psicológica* afectaba al capital a nivel de su conversión, lo que también significaba que, a diferencia del modelo de Bourdieu en el que un capital simbólico “natural” o “no aprendido” tenía más valor, la *liquidez psicológica* designaba instancias en las que el capital simbólico recompensaba el privilegio blanco por aprender y dominar ciertas expectativas psicológicas y pedagogías socioemocionales explícitas.

El enfoque institucional del suicidio de Pedro fomentó la *liquidez psicológica* de varias maneras que ponen de relieve la formación de la riqueza y la blancura en São Paulo. En primer lugar, una de las principales preocupaciones de los directores y las familias blancas adineradas de las escuelas privadas de São Paulo era cómo cambiar la perspectiva del suicidio de Pedro del lenguaje legal de los derechos a un lenguaje psicológico de convivencia. La convivencia, o volver a llevarse bien, era un objetivo crucial de los programas SEL. Centrarse en la convivialidad, a menudo asociada con la “lucha contra el acoso”, solía restar importancia a los protocolos legales (que podían perjudicar el futuro de los alumnos blancos ricos que albergaban comportamientos racistas, homófobos y elitistas). La reacción por defecto de la escuela fue traer psicólogos, organizar talleres de salud mental y volver al *statu quo* lo antes posible. Aunque esa reacción

había funcionado en el pasado, el caso de Pedro planteaba retos inesperados. Pedro había dejado una grabación de seis minutos en la que mencionaba los nombres de los estudiantes (blancos cisgénero acomodados) que le habían acosado durante varios meses y a los que culpaba de su decisión de suicidarse. Además, a petición de la familia de Pedro, el Colegio Bandeirantes se vio obligado a entregar a las fuerzas del orden las grabaciones de dos meses de las cámaras de seguridad de todo el campus. El caso de Pedro se estaba investigando en virtud del artículo 122 del Código Penal de Brasil, que tipifica como delito el acto de “inducir, instigar o ayudar a alguien a suicidarse”.²¹

El comentario de Vitoria implicaba que una élite brasileña blanca y adinerada, acostumbrada a librarse (y librar a sus hijos) de los problemas, había perdido la capacidad de salirse con la suya (literalmente). La cuestión de si el poder de las élites brasileñas para torcer la ley a su favor u operar bajo parámetros legales diferentes —una versión de élite del infame *jeitinho*— es una cuestión empírica válida que queda fuera del alcance de este artículo. Sin embargo, lo que algunos trabajos etnográficos parecen sugerir es que, cada vez más, las élites globales blancas quieren ser consideradas “buena gente”; a diferencia de las élites latinoamericanas del siglo XIX y la mayor parte del siglo XX, las élites contemporáneas operan dentro de una economía moral que exige que valoren el mérito por encima del nepotismo, adopten formas neoliberales de diversidad, se comporten de forma “ordinaria”, no elitista, muestren compasión y un sentido de paridad con respecto a los subordinados, y sepan cómo comunicarse de forma afectiva “apropiada”.²² Es decir, las élites se preocupan cada vez

²¹ <https://www.loc.gov/item/global-legal-monitor/2020-01-28/brazil-new-law-criminalizes-instigation-to-self-harm/#:~:text=According%20to%20the%20amended%20article,six%20months%20to%20two%20years>

Véase también Businári (2024).

²² En un mundo de multimillonarios fascistas como Elon Musk, la idea de que los ricos se preocupen por ser (o ser percibidos como) “gente buena” parece absurda. Sin embargo, como exploro con más detalle en otro lugar (trabajo en curso), el contexto latinoamericano importa aquí. Como señaló un psicoanalista de Sao Paulo: “A diferencia de Estados Unidos o Europa, aquí tenemos la influencia católica, aunque sea

más por mejorar los atributos asociados a la inteligencia emocional y que están en el centro de los planes de estudios SEL (Sherman, 2017; Friedman y Reeves, 2024; Ramos-Zayas, 2020). La *liquidez psicológica* era crucial para acumular o fortalecer el privilegio racial y social en tal economía moral. Los programas SEL creados por las empresas se diseñaron como un mecanismo para la protección social y la reproducción institucional de la blancura.

En segundo lugar, la *liquidez psicológica* que subrayaba la blancura latinoamericana se basaba cada vez más en la reorientación de la ley hacia el ámbito psicológico. A pesar de los beneficios sociales o psicológicos atribuidos a los currículos SEL o a una educación centrada en la IE, los padres blancos adinerados esperaban que dichos programas institucionalizados garantizaran protecciones sociales (e incluso legales) complementarias para sus hijos; a diferencia del fuerte castigo legal para los “delincuentes” pobres y negros, los niños blancos pagaban por los actos de violencia o acoso racial asistiendo a actividades socioemocionales especiales o recibiendo atención psicológica, a menudo organizada por sus escuelas privadas. Instructivamente, estos programas socioemocionales tendían a agrupar indiscriminadamente todas las ofensas sociales y formas de prejuicio y discriminación bajo el término *bullying*. Independientemente de la eficacia o equidad con que se aplicaran las leyes “anti-*bullying*”, en el caso de los estudiantes blancos ricos los programas de aprendizaje socioemocional y las intervenciones psicológicas escolares eran, en palabras de Vitoria, “no solo para un mundo mejor, sino para los padres que se preocupan de que sus hijos se vean atrapados en situaciones que perjudican sus vidas”.

más cultural que estrictamente religiosa. El catolicismo conlleva fuertes opiniones negativas sobre los ricos. Así que hay gente que intenta expiarlo diciendo: ‘Mis niñas no llevan uniforme’”. Junto con otras particularidades culturales, las narrativas católicas —especialmente en torno a los conceptos de “los pobres” y “los ricos”, como se ve en la Teología de la Liberación latinoamericana— tienen un impacto mucho mayor en la forma en que los ricos se ven a sí mismos y transmiten sus aspiraciones y relaciones.

La LIV y otros planes de estudios SEL, como el programa Convivência Positiva del Colegio Bandeirantes, desplazaron los debates sobre la supremacía blanca y el racismo estructural a productos comercializables con contenido pedagógico psicoemocional creado por fundaciones familiares privadas y los psicólogos y psicoanalistas que contrataron.²³ Cuando los “estudiantes becados” denunciaban casos de acoso y racismo institucional, por ejemplo, sus experiencias se reformulaban a través del programa SEL de la escuela (y a menudo se dirigían a él). En el caso del Colegio Bandeirantes, el programa Convivência Positiva puede “enseñar” implícitamente a los alumnos blancos ricos a comunicar adecuadamente sus frustraciones (racistas, clasistas y homófobas). De forma complementaria, el programa ISMART conectaba a un puñado de becarios (normalmente negros y pobres) de ISMART con el personal y los alumnos (normalmente blancos y de clase media-alta) de la elitista escuela privada. Aunque ISMART proporcionaba becas a estudiantes de alto rendimiento académico y bajos ingresos para asistir a escuelas privadas de élite, en la práctica, las escuelas de élite esperaban que ISMART siguiera siendo responsable de cualquier “necesidad (psicológica) especial” que los estudiantes tuvieran mientras estuvieran en la escuela privada (Negreiros, 2024). Al igual que los holdings de la Escola Eleva que elaboraron el plan de estudios de la LIV, el ISMART fue financiado por Marcel Telles, socio de Jorge Paulo Lemann y amigo de toda la vida.

Inmediatamente después del suicidio de Pedro, hubo un desacuerdo público entre ISMART y el Colégio Bandeirantes sobre quién estaba consciente de la difícil situación de Pedro y de quién era la responsabilidad de abordarla. Pedro se había convertido en el blanco de bromas sobre su voz. En mensajes de WhatsApp, compartió su tormento: “Se burlaban de mí por ser *gay*”; “En el ascensor, un chico me empujó y me gritó al oído”; “Agaché la cabeza durante mucho tiempo. No vine a Band para escuchar comentarios desagradables de

²³ El plan de estudios SEL del Colégio Bandeirantes se describe aquí: <https://colband.net.br/Convivência/Convivência-positiva-no-ensino-medio/>

chicos blancos arrogantes sobre quién soy. Lo pagarán. No bromeo”. Pedro y su madre llevaron el caso al director ejecutivo de ISMART, que procedió a remitir a Pedro a su psicólogo asesor y comentó: “Pedro [Santos] tuvo una consulta en esta clínica de psicología, pagada por nosotros... Escuchamos constantemente. Nos preocupa mucho el bienestar de los jóvenes” (Batista, 2024). En última instancia, la pregunta tácita que enmarcaba la inclinación de los estudiantes blancos ricos a convertir aspectos del capital cultural en capital social —es decir, a actuar solidariamente como blancos ricos— era: ¿Cuáles son los lenguajes institucionales e ideológicos alternativos y las formas de pericia psicológica que protegen aún más la blancura de la responsabilidad legal y el estigma social?

Nunca sabremos cómo se sintió Pedro con el “apoyo” psicológico ofrecido en la escuela cuando denunció el racismo y la homofobia a los que se enfrentaba, aunque podríamos especular que fue, como mínimo, ineficaz. A nivel institucional, ¿qué expectativas había detrás de las acciones de los profesionales terapéuticos y escolares implicados? ¿Qué esperaban ISMART y el Colegio Bandeirantes de la psicoterapia de Pedro? ¿Cómo veían la conexión entre proporcionar apoyo psicológico a Pedro y abordar el acoso que sufría en la escuela? Incluso si hubieran organizado una sesión SEL en toda la escuela, ¿cómo entendían la conexión entre el mundo de la psicología adolescente y el mundo del racismo institucional? Cada vez que planteaba una versión de estas preguntas, algunas respuestas comunes aludían a las “herramientas” psicológicas que Pedro podía desarrollar para desenvolverse en el entorno elitista; el sistema de “apoyo” con el que podía contar, en caso de que continuara el “acoso”, por parte de una red de psicólogos; el hecho de que el apoyo psicológico de Pedro formaría parte de un conjunto mayor que también incluiría talleres para fomentar el aprendizaje socioemocional de otros estudiantes [de pago]; y afirmaciones de que Pedro podría beneficiarse de espacios SEL que también abordaran cuestiones sociales más amplias, “como desmontar estereotipos, ponerse en el lugar de los demás, desarrollar la compasión”. A pesar de pequeñas diferencias

en las inclinaciones ideológicas de estas respuestas, en el caso de Pedro, el Colegio Bandeirante esperaba que la solución al racismo, el elitismo y la homofobia institucionalizados viniera del mundo de la psicología y que ese mundo se convirtiera en patológico si implicaba a los bolsistas.

Por ejemplo, tras una reunión con otros alumnos de ISMART preocupados el 14 de agosto, un alto ejecutivo y antiguo director del Colégio Bandeirantes, Mauro Salles Aguiar, declaró: “El nivel de agresión [en la reunión] fue grande y chocante... Una escuela no es una clínica de psicología” (Sakamoto, 2024). Mientras culpaba a los alumnos bolsistas de Bandeirantes por exigir apoyo emocional, condenaba extrañamente a un grupo de alumnos de otras escuelas privadas que habían organizado una manifestación para llamar la atención sobre la muerte de Pedro: “La reacción de esos alumnos... es esa sociedad de los derechos (*essa sociedade dos di reitos*). Todo son derechos, derechos (*Tudo é direito, direito*)” (Motta, 2024).

Además, en respuesta al suicidio de Pedro, los administradores de la escuela “querían que los socios de ISMART proporcionaran servicios psicológicos y estuvieran presentes durante las horas de clase” (Sakamoto, 2024). Presumiblemente, si se contara con psicólogos para proporcionar apoyo emocional a los alumnos de ISMART cada hora del día escolar, el racismo desaparecería. Presumiblemente, trabajar de forma independiente con un psicólogo enseñaría a estudiantes como Pedro a “navegar” por el mundo de los estudiantes blancos y, por lo tanto, también contendría el acoso de estos estudiantes ricos; en última instancia, Pedro aprendería a no provocar a los estudiantes blancos en acciones que podrían causar problemas legales y descarrilar el futuro de estos estudiantes.

Un último aspecto del caso de Pedro que ilustra cómo la blancura operaba a través de una valorización de la *liquidez psicológica* se manifestó en un comentario del director del Colegio Bandeirantes. Antes de ser citado para entregar las grabaciones de vídeo que posiblemente señalaban a los principales culpables del acoso de Pedro

—y posiblemente documentaban más ampliamente el racismo, el elitismo y la homofobia en la escuela— el director declaró:

Es nuestra obligación y misión, como institución educativa, proteger no solo la identidad e imagen de este alumno, sino también sus demás datos personales e información escolar... Del mismo modo, también debemos proteger la información relacionada con nuestros demás alumnos, independientemente del contexto en el que interactuaran con el alumno fallecido. Consideramos que toda esta información es confidencial y, por lo que a nosotros respecta, seguirá siéndolo. (Sakamoto, 2024)

El director, al igual que Vitoria y quizá otros administradores de espacios educativos de élite, consideraba que las prácticas SEL eran indispensables para proteger la blancura y reparar o fortalecer cualquier herida o fractura potencial que se percibiera como una amenaza, ya fuera real o imaginaria. En lugar de buscar la validación principalmente en los mercados financieros, la blancura también se veía reforzada por el aumento de la *liquidez psicológica* que facilitaba la conversión del capital simbólico para los blancos y ricos; a diferencia del modelo de Bordieuan, en el que el capital simbólico se vuelve más valioso cuando parece fácil de encarnar, la *liquidez psicológica* ganaba fuerza por su cualidad pedagógica, al ser enseñada explícitamente e incluso promocionada.

La supremacía blanca —en su intersección con el elitismo y la homofobia—, aunque a menudo se ocultaba bajo la etiqueta de “acoso escolar”, era difícil de reformular o secuestrar para hacerla más aceptable o menos condenatoria. Junto con las pruebas audiovisuales, la biografía de Pedro reinaba en algunas de las ganancias potenciales que los niños blancos ricos, las familias y los administradores podían desplegar a partir de la *liquidez psicológica*. Podría decirse que Pedro y su familia tenían los grados más altos de una codiciada conversión de capital, si aceptamos la siguiente descripción biográfica, continuamente reforzada por las entrevistas con la familia de Pedro:

La familia de Pedro Henrique vive en un complejo de viviendas de clase trabajadora... [Pedro] era un músico estudioso y dedicado, al que le encantaba tocar el violonchelo. Pedro era hogareño, como sus hermanos. Pasaban mucho tiempo en el apartamento mientras sus padres trabajaban. Les gustaba leer. A pesar de las limitaciones económicas, su madre compraba libros con regularidad. “Nuestra estantería está llena de Machado de Assis”, dice su hermano Igor. La familia no iba a la iglesia. “En cuanto a esta parte, [mi madre] me pidió que destacara que en casa cada uno tenía su propia religión, y siempre fue un espacio abierto. Mi hermana, católica, y mi hermano, que se interesaba por la umbanda”. (Zibordi, 2024)

El lunes 12, [Pedro] se levantó a las 7 de la mañana, como todos los días. Se duchó mientras escuchaba a Gal Costa y Rita Lee, dos de sus cantantes favoritas. Dejó el baño lleno de vapor, se vistió e hidrató su pelo rizado, su rasgo máspreciado. Bebió una taza de café solo, tomó yogur y comió pan con mantequilla. Cogió el autobús para ir al Colegio Bandeirantes de Vila Mariana, en el centro de São Paulo. El trayecto entre su casa y la escuela duraba aproximadamente una hora. Las clases empezaban a la una de la tarde, pero a menudo el adolescente llegaba antes para estudiar en la biblioteca... Soñaba con ir a la universidad fuera de Brasil. Tenía la costumbre de escribir notas, subrayar frases y poner notas Post-it en las páginas de todo lo que leía... De niño, aprendió a tocar el violonchelo en un proyecto social, y el instrumento se convirtió en su otra gran pasión, junto con la literatura. (Batista, 2024)

También choca (y asusta) ver que la nueva generación no es tan abierta y evolucionada como muchas veces parece. Digo esto porque muchos jóvenes de la Generación Z son increíbles y nos dan clase. Son conscientes de la diversidad, políticamente correctos y comprometidos con las causas sociales. Es una generación, por ejemplo, de chicos y chicas negros empoderados. Y también de jóvenes *bem-resolvidos* [claros, cómodos] con su sexualidad. Prueba de ello es el propio Pedro Henrique, abiertamente *gay* ante su familia con solo 14 años. (Lemos, 2024)

El caso de Pedro amenazó la pretensión moral de la blancura y, en respuesta, provocó una duplicación de los enfoques y actividades de SEL. Por un lado, las circunstancias de la vida de Pedro fuera de la escuela —por ejemplo, el hecho de proceder de una familia y una comunidad afectuosas— no se prestaban a un fácil secuestro narrativo. En pocas palabras, Pedro no era fácilmente criminalizable y sus redes sociales fuera de la escuela no eran fáciles de patologizar. La familia negra de clase trabajadora de Pedro no eran fundamentalistas cristianos homófobos; de hecho, aceptaban la sexualidad de Pedro, fomentaban su orgullo racial con marcadores culturales (Machado de Assis), y le proporcionaban un entorno estimulante y estable de gente trabajadora, profesores de música y calidez. Pedro era *bem resolvido*, lo que se podría argumentar, sería un objetivo crucial de los currículos SEL. Así, Pedro se opuso porque no había ningún “gancho” en la biografía de Pedro donde colgar el suicidio, una vez excluida la supremacía blanca.

Reflexiones finales

La IE y el SEL en Río de Janeiro y São Paulo, y quizás en otros centros urbanos del sur global, se construyeron sobre una premisa intrínsecamente conflictiva: por un lado, se creía que eran antirracistas, inclusivos y una herramienta para fomentar el entendimiento racial mientras que, por otro lado, los programas se construyeron sobre un supuesto de neutralidad racial y “vulnerabilidad” blanca. Por lo tanto, independientemente de las experiencias y distinciones sociales vividas, todo el mundo estaba en el mismo camino hacia el crecimiento personal y llamado a soportar el sufrimiento asociado a la “condición humana” (Arendt). La inteligencia emocional se fusionó con el antirracismo y la transformación institucional; es decir, el racismo estructural podía gestionarse mediante una pedagogía psicoemocional. Cuando le pregunté a Bernardo, de LIV, cómo creía que los programas SEL encajaban con las prácticas antirracistas o

nos acercaban a una distribución más equitativa de la riqueza, me respondió con lo que me pareció un cortés desafío:

Una cosa que ocurre en Brasil es que también tenemos esta división: a la gente que vive en la pobreza se le hace creer que la industria y el sector empresarial son los culpables, por oposición a la corrupción, la ignorancia, la falta de educación y la oportunidad... Que la razón por la que se tiene riqueza intergeneracional es porque se acaparan recursos y no se deja entrar a otras personas. No estoy de acuerdo. Esa forma de pensar les impide [a la gente de la industria, las empresas y los ricos intergeneracionales] invertir plenamente, incluso casarse o tener verdaderos amigos fuera de su clase. Al final, no se tratará de unos pocos cientos de familias multimillonarias en Brasil que controlarán el mundo, sino de unas pocas familias en el mundo que tendrán el control. No serán brasileñas.

Además de la retorcida lógica de poder insinuada —en la que se culpa “injustamente” a los ricos de acaparar recursos y prácticamente se les obliga a la autosegregación—, el comentario de Bernardo nos señala la legitimidad moral y la ordinariez sobre las que se representa y concibe la blancura de las élites. Además, como se analiza en el capítulo de Roosbelinda Cárdenas (en este volumen), se trata de un caso en el que los latinoamericanos blancos se distancian de la blancura “real” de Estados Unidos y Europa. El comentario de Bernardo construye una perspectiva de clase en la intersección de ser gente del tercer mundo, lo que presumiblemente implicaba un estatus inferior frente a un equivalente rico del primer mundo. La blancura brasileña era un lugar y una investidura de privilegio no porque indicara un control sistémico absoluto, sino porque habitaba una geopolítica invariablemente asociada a la vulnerabilidad. Después de todo, se pensaba, un multimillonario brasileño seguiría siendo primero brasileño y estaría excluido del grupo al que pertenecían los Elon Musk del mundo. Tal vez un aspecto importante del presente ensayo sea la necesidad de identificar y analizar cómo una “vulnerabilidad” institucionalizada, selectivamente desplegada y psicológicamente

producida por la blancura se ha convertido, de forma contraintuitiva, en una poderosa herramienta de la supremacía blanca brasileña, cada vez más que las reivindicaciones de ascendencia europea normalmente asociadas a la identidad racial blanca.

Aunque podría decirse que los padres de todo el espectro social intentan integrar modalidades terapéuticas para alinear la interioridad de sus hijos con las expectativas de productividad en los mercados laborales neoliberales, el ímpetu de los padres adinerados por buscar programas SEL en Brasil fue más allá; pretendían crear una articulación adecuada y de cara al público del privilegio y la solidaridad de las élites. Ofrecían a las élites la posibilidad de forjar una solidaridad más allá de las fuentes de riqueza, la división emergentes / familias *tradicionais* (dinero nuevo / viejo), el legado ancestral y las inclinaciones políticas, sobre todo en casos de vulnerabilidad percibida o real (por ejemplo, cuando el hijo de uno era objeto de escrutinio por “acoso escolar”).

En lugar de argumentar que el aprendizaje de la dominación y la proyección de la vulnerabilidad a través del dominio del SEL no son mutuamente excluyentes, estoy argumentando que el aprendizaje de la dominación y la proyección de la vulnerabilidad son *necesariamente mutuamente constitutivos*; la *liquidez psicológica* —la capacidad de tener facilidad de conversión de capital en Brasil, y posiblemente en otros lugares— encaja con las estructuras económicas de desigualdad en la medida en que la vulnerabilidad es una característica central de la dominación. La fluidez afectiva en el SEL permite a los blancos ricos mantener a otros raciales como subordinados no a pesar de su cualidad amable y humana, sino en gran medida gracias a ella. Tal vez como otras formas de ocio “intensivas en mano de obra”, los programas SEL en contextos de élite produjeron oportunidades para que los individuos ricos se presentaran como productivos, perspicaces, conscientes de sí mismos, psicológicamente complejos y dispuestos a remediar la forma en que lidiaban con las frustraciones (incluso en los casos en que esas “frustraciones” implicaban acciones racistas, homófobas o elitistas). Estos proyectos

de *liquidez psicológica*, al igual que las iniciativas corporativas y filantrópicas que se benefician de ellos, mostraron un proceso mediante el cual el poder económico de la blancura se dotó de autoridad moral a través de una búsqueda pedagógica arraigada en reivindicaciones psicoemocionales destinadas a mejorar la conversión de capital, asegurar la protección frente a la vulnerabilidad legal percibida o real y alinear el poder financiero con el poder en una economía moral cada vez más valorada.

Bibliografía

- Azevedo, Viviane; Lanzalot, Maria Laura; Paes de Barros, Ricardo; Stucchi, Rodolfo, y Yañez Pagani, Patricia (2021). *Building socioemotional skills by playing: experimental evidence from Brazil*. Washington: Inter-American Investment Corporation.
- Batista Jr., João (21 de agosto de 2024). A morte de um aluno bolsista do Colégio Bandeirantes que não estava sofrendo em silêncio. *Piauí*. <https://piaui.folha.uol.com.br/suicidio-aluno-colegio-bandeirantes/>
- Bourdieu, Pierre (2011) [1986]. Las formas del capital. En *Teoría de la cultura. Una antología*, 1, 81-93. S/d.
- Brock, Vikki G. (2018). Las raíces y la evolución del *coaching*. En Susan English, Janice Manzi Sabatine y Philip Brownell (eds.), *Coaching profesional: principios y práctica*. Nueva York: Springer Publishing Company.
- Bruni, Frank (29 de junio de 2012). Cómo los gérmenes están infectando escuelas de todo el mundo. *The Washington Post*. https://www.washingtonpost.com/blogs/answer-sheet/post/how-germ-is-infecting-schools-around-the-world/2012/06/29/gJQAVELZAW_blog.html

Businari, Mauricio (28 de agosto de 2024). O que é “induzimento ao suicídio”, investigado após morte no Bandeirantes. *UOL Notícias*. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2024/09/28/inducacao-ao-suicidio-o-que-esta-sendo-investigado-no-colegio-bandeirantes.htm>

Comer, James P. y Edward T. Joyner (2013). Translating theory and research into practice through the Yale Child Study Center school development program. En Mark A, Constanas y Robert J, Sternberg (coords.), *Translating theory and research into educational practice* (pp. 151-171). Londres: Routledge.

Guimarães, Fernanda (26 de febrero de 2021). Lemann faz grande aposta em educação. *CNN Brasil*. <https://www.cnnbrasil.com.br/economia/macro-economia/lemann-faz-grande-aposta-em-educacao/>

Lemos, Nina (27 de agosto de 2024). *Bullying* em colégio “top” de SP: que elite é essa? *Terra*. <https://www.terra.com.br/noticias/bullying-em-colegio-top-de-sp-que-elite-e-essa,a75b2dc38ccd22c3b5ce234efcdd63fabsg-88jva.html>

Marcus, Enzo (19 de agosto de 2024). Estudantes protestam em frente a colégio de elite após morte de aluno. *Metrópoles*. <https://www.metropoles.com/sao-paulo/estudantes-protestam-colegio-elite-sp>

Mota, Ana Carolina Corrêa de Sá Castro (2021). *O Estado neoliberal e a expansão do Grupo Eleva Educação no município do Rio de Janeiro entre 2013 e 2020*. [Trabajo de conclusión de curso]. Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Motta, Júlia (27 de agosto de 2024). Colégio de elite culpa bolsistas por morte de estudante vítima de *bullying* e homofobia. *Revista Fórum*. <https://revistaforum.com.br/brasil/sudeste/2024/8/27/colegio-de-elite-culpa-bolsistas-por-morte-de-estudante-vitima-de-bullying-homofobia-164574.html>

Negreiros, Adriana (27 de agosto de 2024). Após suicídio, Bandeirantes quer rever acordo com ONG que escolhe bolsistas. *UOL TAB*. <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2024/08/27/apos-suicidio-de-bolsista-bandeirantes-quer-rever-parceria-com-ismart.htm>

- Plotkin, Mariano Ben (2021). Prelúdio: psicanálise “global” na América Latina: Algumas reflexões. En Belinda Mandelbaum, Stephen Frosh y Rafael Alves Lima (orgs.), *Histórias psicossociais da psicanálise brasileira* (pp. 21-37). São Paulo: Benjamin Editorial.
- Ramos-Zayas, Ana Y. (2020). *Parenting empires: class, whiteness, and the moral economy of privilege in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Reeves, Aaron, y Friedman, Sam (2024). *Born to rule: the making and remaking of the british elite*. Cambridge: Harvard University Press.
- Roaldsnes, Andreas (2024). El capital social y la transmisión intergeneracional del capital cultural. Cómo influyen las redes sociales de los padres en la acumulación de capital cultural de los hijos. *Poética*, 102, e101873.
- Rubin, Aline Librelotto (2021). Um psicanálise para a subversão: o discurso psicanalítico sobre a “nova juventude” no Brasil ditatorial (1964-1985). En Mandelbaum, Belinda, Stephen Frosh y Rafael Alves Lima (orgs.), *Histórias psicossociais da psicanálise brasileira* (pp. 271-289). São Paulo: Benjamin Editorial.
- Sakamoto, Leonardo (27 de agosto de 2024). Morte no Bandeirantes mostra que escola precisa aprender empatia. *UOL Notícias*. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2024/08/27/sakamoto-morte-no-bandeirantes-mostra-que-escola-precisa-aprender-empatia.htm>
- Salovey, Peter, y Mayer, John D. (1990). Emotional intelligence. *Imagination, Cognition and Personality*, 9(3), 185-211.
- Santos, Vitor da Silva (2021). *Concepções e crenças de professores dos anos iniciais sobre a metodologia de resolução de problemas e a educação matemática crítica*. [Tesis de maestría]. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.
- Sherman, Rachel. (2017). *Uneasy street: the anxieties of affluence*. Princeton: Princeton University Press.
- Silva, Gustavo Vargas Osorio (2024). *Vida de Bairro dos Remédios: Estudo sobre uma vila de dois municípios*. [Tesis doctoral]. Universidade de São Paulo, São Paulo.

- Silva, Paulo André da (2007). *O ensino das noções de saúde e doença em duas escolas de Psicologia de São Paulo e sua apropriação pelos alunos de graduação* [Tesis doctoral]. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Tarlau, Rebecca, y Moeller, Kathryn (2020). “Philanthropizing” consent: how a private foundation pushed through national learning standards in Brazil. *Journal of Education Policy*, 35(3), 337-366.
- Zibordi, Marcos (30 de agosto de 2024). Quem era Pedro Henrique?. *Terra*. <https://www.terra.com.br/visao-do-corre/corre-pro-futuro/quem-era-pedro-henrique-ex-aluno-do-colegio-bandeirantes-em-sp.0173288386ae9b-ff8d4a5f08891d31418cgg9ayu.html>
- Ziegler, Sandra; Gessaghi, Victoria, y Fuentes, Sebastián (2018). Las propuestas curriculares en escuelas de elite en Buenos Aires: diferenciación institucional para educar en el privilegio. *Páginas de Educación*, 11(2), 40-60.

Fachadas de la blanquitud. Una aproximación psicogeográfica al blanqueamiento por despojo

Christian O. Grimaldo-Rodríguez

“Hay una cualidad más malvada que la descarada fealdad o el desorden, y esta cualidad es la deshonesta máscara de un supuesto orden, conseguido mediante la ignorancia o la supresión del orden real, que lucha por existir y ser reconocido”.

Jane Jacobs. *Vida y muerte de las grandes ciudades*

Imaginarios de blanquitud en la ciudad

En una conversación con algunas estudiantes de la universidad privada en donde trabajo les pregunté a mis interlocutoras qué imaginaban cuando escuchaban la expresión “vida urbana”; todas, sin excepción, aludieron a imágenes explícitamente neoyorquinas: los cruces peatonales de Times Square, las expresiones culturales del *hip-hop* del Bronx y la forma “urbana” de vestir caracterizada por el (sic) “en yi estail”. Me resultó particularmente significativo que ninguna de las asistentes al curso refiriera aspectos de su propia ciudad. Al expresar mi extrañamiento al respecto, una de ellas me contestó

“pues es que lo que yo conozco como urbano nació en Nueva York, si tenemos algo urbano es porque vino de allá, ¿no?”.

En otra ocasión, un pariente nacido y criado en California nos visitó para participar en una fiesta familiar. Cuando lo llevamos a comer tacos en un barrio cercano a nuestra casa, después de la fiesta, nos dijo que le alegraba mucho que hubiéramos ido a ese lugar, porque unos días antes le había parecido muy extraño que Guadalajara se pareciera tanto a su ciudad de origen: “Todo parecía como si estuviera en casa”. Después nos enteramos de que nuestros otros familiares mexicanos lo habían llevado específicamente a lo que llamamos “zonas *nice*” para que viera “lo bonito”; esos familiares nunca supieron que su concepción de “lo bonito” de Guadalajara era el estereotipo de California.

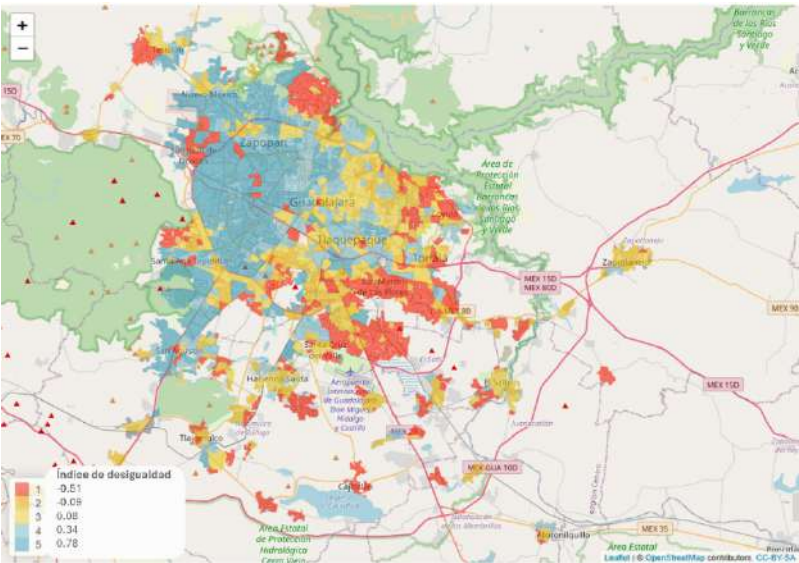
El verano pasado tuve oportunidad de impartir un curso internacional sobre vida comunitaria y defensa del territorio con una colega alemana que visitó Guadalajara explícitamente con esos fines. A los pocos días de haber llegado a Guadalajara, ella, que además ha vivido por más de una década en Bolivia me comentó “Che, ¿por qué se parece tanto Guadalajara a Estados Unidos, eh? Mirá que por todas las avenidas que me lleva el camioncito de la universidad para llegar al hotel se ve lo mismito que allá”. Cuando comenté esto con quienes se encargaban de la logística de los invitados internacionales me comentaron que trataban de que estos se movieran solo por “los lugares seguros”.

Viñetas como las anteriores muestran una predominancia colonial en el imaginario urbano de la ciudad que habito. Guadalajara se fundó sobre una lógica de segregación racial propia del proceso de colonización iniciado con la fundación de la Nueva España. En el Occidente, lo que posteriormente sería la Nueva Galicia, inició con una estructura urbana que materializó una jerarquía racial y cultural que distinguió a españoles de indígenas. Tales diferencias reafirmaron dicotomías entre buenos / malos, pobres / ricos, atractivos / desagradables y educados / ignorantes ancladas a puntos geográficos (De la Torre, 1998, p. 47). En el lado oriente del valle, dividido por los márgenes del hoy entubado río San Juan de Dios, se asentarían

los indígenas traídos desde el centro por los españoles con fines de colonizar, mientras que en el poniente se asentarían los mismos españoles. Esta diferencia que fundacionalmente se centró en el origen racial es aún evidente, entrecruzada con imaginarios de clase, oficios y profesiones, pero también con el acceso a bienes y servicios. Aunque se dice que Guadalajara nació con vocación comercial, pareciera que su verdadera vocación es segregar, consolidando espacios deseables que refuerzan su identidad y comercio.

Como se aprecia en el siguiente mapa del Atlas de la desigualdad del Instituto de Información y Estadística del Estado de Jalisco (IIEG), el índice de desigualdad es menor en el lado poniente (azul) que en el lado oriente de la ciudad (amarillo y rojo).

Figura 1. Mapa de la desigualdad en el AMG



Fuente: IIEG, 2023.

En Guadalajara y otras ciudades latinoamericanas, la división centro-periferia se entrelaza con patrones políticos y de consumo, generando fronteras culturales y materiales evidentes. Estas oposiciones adquieren valoraciones morales que definen lo deseable e indeseable dentro del orden urbano, el cual, según Lofland (1973), se basa en “un ordenamiento de la población urbana en términos de apariencia y ubicación espacial, de manera que aquéllos dentro de la ciudad pudieran conocerse ampliamente entre sí simplemente mirando” (p. 22).

En este capítulo me propongo analizar las estrategias mediante las cuales se imponen transformaciones urbanas que parten de imaginarios de blanquitud, entendida esta como “la capacidad para la producción de plusvalor, pero solo si está entrelazada o vinculada estrechamente con un difuso o sublimado conjunto de rasgos étnico-éticos, que originalmente pertenecieron a la población del norte de Europa” (Echeverría: 2018, p. 15). Esa producción de plusvalor vista como un entramado étnico-ético también es estético, es decir, tiene una forma particular, se territorializa y es visible a nivel del paisaje y la división racial de los cuerpos y las interacciones. Esto quiere decir que la blanquitud sostiene un orden definido de valores, materialidades y prácticas que benefician y legitiman a grupos históricamente dominantes y que se orientan a la productividad, la mercantilización, la privatización y la desigualdad.

A la manera en que la blanquitud opera en los procesos de transformación urbana contemporáneos, mediante la especulación inmobiliaria aunada al despojo material y simbólico bajo el amparo de los imaginarios de lo deseable la reconoceré como blanqueamiento por despojo, siguiendo la propuesta de Gaytán (2021). El blanqueamiento por despojo es así el proceso mediante el cual la blanquitud se legitima como el modelo étnico-ético-estético a seguir en las ciudades y que permite que los grupos dominantes se consoliden como los poseedores de mayor estatus social, al mismo tiempo que aniquilan las expresiones de diversidad en las ciudades exterminando con ello la vida urbana.

Mi objetivo en este texto será resaltar que la blanquitud tiene una dimensión territorial que se articula con determinados imaginarios urbanos anclados a la blanquitud, lo cual, al consumarse, produce un orden estético. Este tipo de territorialidad moral que se ha construido histórica y políticamente a partir de la blanquitud es empleada como estrategia para inducir un particular deseo por el ascenso social a partir del blanqueamiento por despojo. Blanquitud y blanqueamiento son así procesos consustanciales.

En las sociedades más desiguales, esta articulación de blanquitud y blanqueamiento ha funcionado como parte de la socialización urbana, naturalizando los hábitos, las apariencias e incluso los ritmos de grupos poblacionales diferenciados. Se trata así de una forma de ordenamiento racial al que se subordinan otras expresiones históricas de desigualdad como las diferencias de clase y género. Por ello, entender la dimensión simbólica del territorio en proceso de blanqueamiento por despojo es crucial para identificar cómo operan las estrategias de los grupos que despojan, así como para articular acciones de resistencia frente a dichos procesos.

Este tipo de acercamiento se emparenta con la noción de convivialidad, entendida como conjunto complejo de interacciones y relaciones ocurridas en contextos diversos y desiguales, mediadas por estructuras sociales, negociaciones políticas y representaciones culturales. (Costa, 2019). Un enfoque que, además, considera que, a partir de la convivialidad, se tejen identidades a manera de actos políticos en los que se vinculan disputas simbólicas, materiales y políticas (Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America, 2017).

En los siguientes apartados plantearé una propuesta para el análisis de las formas con que opera el blanqueamiento por despojo en el caso del Área Metropolitana de Guadalajara (AMG) en México, a partir de la noción de fachadas blancas. Se trata de una propuesta que articula las ideas de Erving Goffman sobre la interacción en público con la perspectiva crítica sobre la blanquitud propuestas por

Frantz Fanon. Más que un análisis minucioso y categórico en el que esta articulación de ideas opere como una suerte de regla que mide la blanquitud y estadios del blanqueamiento por despojo, lo que busco es compartir situaciones concretas en las que se aprecian el rol y las cualidades de ciertos grupos y actores en situaciones de blanqueamiento por despojo, para lo cual recurro al rol que juegan el medio, la apariencia y los modales (Goffman, 1997 [1959]) en la gestión estratégica de la ética-estética de cada situación descrita y que en cada caso evidencia un orden racializante que prima las cualidades de la blanquitud como las dominantes.

Después de compartir un breve marco conceptual que engloba la propuesta de lo que llamo fachadas blancas —como perspectiva para entender el funcionamiento del blanqueamiento por despojo— se encontrarán una serie de situaciones que he estudiado a lo largo de más de diez años en la ciudad que me vio nacer. Cada situación aparece como una postal que busca estimular la mirada de los lectores sobre los procesos de blanqueamiento por despojo y sugerirles estrategias para su abordaje, por ello no trato de definir y desmenuzar cada una de manera estructural y definitiva. Se trata en todo caso de situaciones que yo mismo no estudié en su momento desde la mirada crítica de la blanquitud, pero que me llevaron a encontrar en los estudios de la blanquitud explicaciones a eso que parecía brotar de cualquier cuestión urbana que estudiara en mi ciudad y que me costaba nombrar: una increíble manera de legitimar lo que parecía moralmente deseable en términos urbanos a partir de privatizarlo y ensalzar sus cualidades estéticas, al mismo tiempo que se estigmatiza todo lo que resulta opuesto a sus formas.

El blanqueamiento por despojo y su dimensión psicogeográfica

Leer la ciudad desde las coordenadas de la apariencia y la ubicación abre la posibilidad de identificar también una dimensión

psicogeográfica de la blanquitud como orientadora de la vida en las sociedades urbanas. Por psicogeográfica aquí entiendo a toda expresión del nexo entre el entorno geográfico y las expresiones emocionales, conductuales o cognitivas de individuos y grupos humanos. En este caso, esta mirada dará cuenta de la manera en que ciertos lugares se perciben y asumen como más seguros, deseables o amigables por estar asociados a prácticas históricamente asociadas a la blanquitud. En el caso de las ciudades, analizar este tipo de expresiones de la blanquitud constituye una suerte de cartografía de los deseos, con su correlato material y moral pues permite identificar cómo las ciudades se fragmentan en función de territorios sociohistóricamente contruidos como los más deseables, al mismo tiempo que inaccesibles para las mayorías poblacionales.

La comprensión de las dinámicas expoliadoras de los barrios, por parte de los corporativos inmobiliarios, en aras de construir “ciudades modelo” se adscribe a lo que Gaytán (2021) llama “blanqueamiento por despojo”, para referirse a

[...] las actuales estrategias de sociedad para hacer de la ciudad un negocio entre lo público y lo privado a través de las APP (Asociaciones Público Privadas), [y como] a través de este artilugio orquestado entre el Estado (Inmobiliario) y los Carteles Inmobiliarios se van apropiando de a poco de plusvalía y renta del suelo.

En este sentido, cabe pensar a los procesos de blanqueamiento asociados al espacio y la vida urbana como intenciones constantes de actores privilegiados por mercantilizar e instrumentalizar la vida urbana con el fin de obtener beneficios económicos y simbólicos directos (Delgado, 2007). La noción de blanqueamiento por despojo se distingue del concepto de gentrificación en tanto que busca enfatizar la manera en que se gestionan estratégicamente símbolos de blanquitud que, a su vez, transforman materialmente a los paisajes y las prácticas urbanas que les dan sentido, con el fin de colonizar el territorio urbano en aras de mercantilizarlo, a costa de despojar a grupos de sus símbolos y costumbres, ignorando sus apegos al territorio

como si al ser estos urbanos no existieran, por lo que cabe hablar de su dimensión psicogeográfica.

Siguiendo a Debord (1981) y Fernández (2004 [1991]), la dimensión psicogeográfica asume a la ciudad como una mentalidad; reconoce que el individuo no posee la mentalidad urbana, sino que está inmerso en ella, en sus ritmos, movimientos y cualidades sensibles. “Los sujetos urbanos se construyen socialmente mediante la experiencia de introducirse en un tipo de movimiento y dinámicas territorializadas” (Grimaldo y Robledo, 2025). El paisaje contiene los valores, estéticas y estatus de los grupos dominantes, quienes usan su privilegio para restringir prácticas en el espacio y legitimar su posición mediante estilos de vida territorializados.

La mirada psicogeográfica es clave en el análisis del blanqueamiento por despojo, pues revela cómo quienes mercantilizan bienes culturales y materiales ocultan la expoliación urbana mediante discursos que moldean el deseo. Algunos eufemismos como “renovación”, “revitalización” o “mejoramiento urbano”, buscan construir un paisaje idealizado según parámetros de blanquitud (Echeverría, 2010; González, 2003). Mientras que, para que ciertos paisajes urbanos sean mercantilizables y cubran la cualidad de atracción, se busca que tengan la estética de una maqueta, llegando al caso de que, en algunas ciudades, se reglamente oficialmente su imagen urbana, institucionalizando así la existencia de un “modelo hegemónico, excluyente y altamente colonial de espacio público” (Cassián-Yde, 2019, p. 17).

Estas estrategias generan aspiraciones, expectativas y ritmos de vida insostenibles que se perciben como lo más deseable e incuestionable. Como señala Romo (2024, p. 9), “todos los proyectos de intervención urbana poseen un poderoso componente utópico. Su desarrollo está siempre ligado a una narrativa que los dota de cualidades emocionales, estéticas y morales”.

Las ciudades modernas que se adaptan a los parámetros desarrollistas además de esta suerte de escenografías requieren de *zonas de sacrificio*, que aparecen territorialmente como las periferias de las

metrópolis, definidas por Scott y Smith (2017, p. 861) como “comunidades de bajos ingresos y racializadas que cargan con una parte inequitativa de los daños ambientales relacionados con la polución, la contaminación, los residuos tóxicos y la industria pesada”, al mismo tiempo que proveen de mano de obra barata.

He propuesto hasta aquí algunas premisas elementales del pensamiento psicogeográfico en relación con el blanqueamiento por despojo. Destaco dos como principales: 1) la intervención estratégica del espacio por parte de ciertos grupos y actores en aras de su mercantilización y privatización suscita conflictos y tensiones con los grupos más vulnerables e históricamente desfavorecidos; dichos grupos privilegiados se adhieren a una ética de blanquitud y modelan una ciudad con una estética afín a ella y que, como premisa elemental parte de la segregación de los grupos que no se asimilan a tal ética; 2) estas formas de intervenir el espacio, a su vez, lo despojan de ciertas cualidades, lo cual limita las mentalidades de las personas, sus relaciones, pensamientos y deseos, encauzándolas hacia procesos que tienen que ver con el consumo, la privatización y la construcción de identidades excluyentes, acrecentando la desigualdad, la exclusión y la segregación urbanas desde patrones de convivencia que tienen, en mayor o menor medida elementos racializantes.

Fachadas blancas

La noción de blanqueamiento por despojo articula la ética y la estética de la blanquitud en torno a procesos de desplazamiento urbano. Los valores de la blanquitud se materializan en el paisaje constituyendo, a su vez, prácticas de un supuesto “embellecimiento urbano” con sus correlatos de segregación y desplazamiento social. Como reconoce Tuan (1988) al hablar de geografía moral, los grupos dominantes en sociedades jerárquicas predefinen, obtienen y escasean el prestigio, bienestar, placer y belleza y lo materializan en el paisaje.

Para conceptualizar la discusión sobre los valores, materialidades y prácticas de la blanquitud en los procesos de despojo recurro a la noción de fachada, heredada del pensamiento goffmaniano, que en términos del mismo Erving Goffman (1997 [1959]) se refiere a

[...] la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación. [...] Es la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante la actuación. (pp. 33-34)

Usadas por las personas para construir un personaje para toda interacción que ocurre en público y entendidas como “dotaciones expresivas”, las fachadas constan de dos componentes: el medio y la fachada personal (a su vez dividida en apariencia y modales). Según el autor, el medio tiende a permanecer fijo y puede considerarse en él al mobiliario, decorado o trasfondo escénico, de manera que “solo en circunstancias excepcionales el medio se traslada con los actuantes” (pp. 33-34) como en un cortejo fúnebre o un desfile, por ejemplo.

En segundo lugar, están los “conjuntos de dotaciones de signos” a los que también reconoce como “fachada personal”, según sus palabras, se trata de “aquellos que debemos identificar íntimamente con el actuante mismo y que, como es natural, esperamos que lo sigan dondequiera que vaya” (p. 35); entre tales se encuentran la edad, la vestimenta, las características raciales, la corporalidad, pautas del lenguaje o gestos, entre otros. Según la comprensión del autor, algunos de estos componentes de la fachada personal “como las características raciales, son para el individuo relativamente fijos y durante un período de tiempo no varían de una situación a otra” (p. 36).

Para explicar la fachada personal, Goffman recurre a un interesante ejemplo basado en un estudio sobre el funcionario de mayor jerarquía en la administración pública británica:

El problema de establecer hasta dónde los que alcanzan la máxima jerarquía en la administración pública adoptan el “tono” o “color” de

una clase distinta de aquella a la que pertenecen por su nacimiento, es delicado y difícil. La única información definida referente al problema son las cifras relativas a la pertenencia a los grandes clubes de Londres. [...] Aunque muchos de sus miembros no podrían ser considerados como ricos, solo un hombre rico podría, sin ayuda, proveer para sí y su familia habitación, alimento, bebida, servicio y otras comodidades de la vida del mismo nivel que las que encontrará en el *Union*, el *Traveller's* o el *Reform*. (p. 35)

Esta posibilidad de construir la fachada personal en vínculo con el medio, en aras de reconocerse y ser reconocido en las máximas jerarquías es acorde a la lectura de Fanon (1973 [1952]), cuando explica la manera en que las personas que no somos hegemónicamente blancas interiorizamos un sentimiento de inferioridad y adoptamos máscaras culturales para ser aceptados por la sociedad blanca, adecuándonos a la ética de la blanquitud.

Aunque Goffman sostiene que el medio es fijo, aquí propongo que, en el blanqueamiento por despojo, actores inmobiliarios y funcionarios públicos usan estrategias simbólicas para crear un medio que adopta fachadas personales estandarizadas por el mercado global, especialmente las aspiracionales. En otras palabras, quienes mercantilizan la vida urbana diseñan lugares para el consumo y atraen a sus clientes a partir de estereotipar fachadas personales que aparecen en sus discursos de promoción pública y privada como los hegemónicos: hombres blancos que beben vino tinto, familias heteronormadas que ríen frente a una fogata, adultos jóvenes con traje sastre que pedalean bicicletas públicas para traladarse al bar con nombre en inglés más cercano al pequeño y exclusivo *loft* en el que habita en medio de una comunidad cosmopolita. El objetivo es atraer a grupos con cierto poder adquisitivo para movilizar el capital, tanto en el valor inmobiliario como en dinámicas comerciales que otorgan a la vivienda o el alojamiento temporal una sensación de congruencia maquettata. Se diseñan así, por ejemplo, lugares y edificios con forma de mercancía pensando en las fachadas personales de quienes podrían consumirla.

Al resultado de estas dinámicas de fusión entre el medio y las fachadas personales es a lo que nombro aquí “fachadas blancas”, considerando que en el contexto mexicano le llamamos fachada a la parte frontal de las construcciones, lo que sería el equivalente de una máscara para el rostro individual.¹ La fachada arquitectónica sería así una máscara paisajística en términos de lo propuesto por Fanon (1973 [1952]).

La noción de fachadas blancas resalta el componente ético de la blanquitud en el diseño arquitectónico, los discursos oficialistas, la mercadotecnia y las interacciones cotidianas en ciudades socialmente desiguales. Aquí, la blanquitud se entiende como la encarnación de rasgos éticos que caracterizan un tipo de comportamiento humano asociados al ser humano moderno y capitalista (Echeverría, 2010). Siguiendo a Navarrete (2022), implica prácticas de clasificación, segregación y discriminación en lo social, cultural y corporal, así como las vías para el ascenso según el camino de lo dispuesto por los grupos históricamente dominantes. La misma idea de fachada incluso ha sido empleada literalmente como estrategia de despojo en procesos de transformación urbana, como se puede leer en la crónica de Trujillo (2019) sobre procesos de gentrificación en el andador de Mezquitán en Guadalajara.

También me apoyo en lo que Ahmed (2007) reconoce como orientaciones de blanquitud, una suerte de sugerencias simbólicas que inciden en la manera en que nuestros cuerpos perciben y se disponen en el espacio para experimentarlo según el sentido de diferenciaciones raciales e históricas que son superficiales, evidentes a la interacción cara a cara.

Para ilustrar la relación entre medios y fachadas personales en el blanqueamiento de prácticas y paisajes, presentaré tres casos del AMG. Cada uno muestra cómo se articulan éticas y estéticas de la

¹ En la obra de Goffman en inglés, se refiere específicamente a *front*, palabra que ha sido traducida al español como fachada y que permite darle más sentido el juego de palabras que propongo.

blanquitud para legitimar el despojo y la discriminación. La lectura de medios y fachadas (con sus componentes de apariencia y modales) aparece explícitamente en los subtítulos, como sugerencia para la interpretación, pero en el cuerpo del texto me centro más en la descripción de cada caso y la propuesta metodológica que destaca la dimensión de la blanquitud en cada uno.

Propongo que la articulación del medio (la dimensión geográfica que involucra los lugares como negocios, clubs privados, tipos de casa habitación) con los componentes de la apariencia de los cuerpos (color de piel, moda al vestir, corpulencia, cabellera) y los modales (el acento al hablar, el vocabulario, el ritmo al andar, las posturas corporales) funcionan como una suerte de coordenadas para la observación y comprensión del orden sociourbano que impone la ética-estética de la blanquitud a las ciudades.

La barranca de Huentitán: el medio utilizado para cambiar la apariencia y los modales²

Mi primer acercamiento a la relación entre materialidades y estrategias de blanqueamiento por despojo fue en el marco de la comprensión sobre los imaginarios de un sitio muy característico y a todas luces infravalorado en Guadalajara: la Barranca de Huentitán. Se trata de un cañón con una extensión aproximada de quinientos kilómetros de longitud y tiene un rango altitudinal que oscila entre los mil quinientos metros sobre el nivel del mar en su punto más alto y los mil en la parte más baja.

La barranca ha sido actriz y trasfondo de diversos cambios sociohistóricos de la ciudad de Guadalajara. El análisis de sus usos, representaciones y referencias da cuenta de la transformación de la ciudad y su población de forma única. Al acceso de la barranca por los

² Las reflexiones de este apartado se encuentran más desarrolladas en Grimaldo-Rodríguez (2018).

linderos de Guadalajara se le han atribuido rasgos y prácticas según la época, los actores y los intereses en turno. Omitiré los períodos y usos más antiguos por cuestiones de espacio, pero me centraré en uno de los últimos caracterizado por intentos de blanquear el lugar. Este período inicia en el 2002 y se prolonga al 2025. Está definido por la intervención sobre el paisaje a partir de diversas obras emprendidas por el sector público y privado. Lo que dejó este periodo fue la destrucción de bienes patrimoniales y prácticas culturales esenciales para el lugar. Hubo dos proyectos blanqueadores principales: la construcción de una presa y la intención de construir un museo Guggenheim.

El proyecto de la presa de Arcediano situaba una cortina metros abajo de la confluencia de los ríos Santiago y Verde; con lo cual se inundaría un total de hasta setecientas doce hectáreas. Esta intervención representó el impacto más fuerte sobre el patrimonio material del paisaje, puesto que implicó la remoción de un puente colgante construido desde 1894 y que fue el primero de su tipo en México. Pero esto, además, provocó el desplazamiento forzado de los habitantes de los poblados de Arcediano y Las Juntas, demoliendo las casas de los primeros y conservando deshabitadas las de los segundos. A los visitantes comunes se le prohibió el paso al sitio donde antes se encontraban todos estos elementos y con los que solían interactuar de forma habitual.

Por otra parte, el Museo Guggenheim fue planeado para ubicarlo al final de la Calzada Independencia, en las inmediaciones del Parque Mirador Independencia, y apareció en los medios generalmente asociado con la Barranca de Huentitán. Según el estudio de viabilidad desarrollado por la Fundación Guggenheim, se eligió a la barranca como escenario porque “ofrece un entorno natural impresionante para un museo internacional con fuerte presencia arquitectónica” (Fundación Guggenheim [FG], 2005, p. 17).

Este proyecto, además, buscó involucrar a la municipalidad de Guadalajara en un plan de desarrollo urbano que lo respaldara. El estudio de viabilidad (FG, 2005) describe lo siguiente:

En los alrededores del lugar no hay hoteles, restaurantes, tiendas u otras instalaciones o infraestructura para el turismo. Con el fin de impulsar y atraer visitas al Museo y hacerlas más agradables, es muy recomendable que el Municipio establezca un plan para desarrollar estas instalaciones, que podría incluir incentivos para el desarrollo privado. (p.17)

La promoción visual y discursiva de este museo introdujo en las ambiciones de la clase política y el sector inmobiliario a la zona norte de Guadalajara; en general representó el involucramiento de la Barranca de Huentitán con un sector poblacional y actores que no habían estado presentes antes.

En el año 2009 la fundación Solomon R. Guggenheim decidió cancelar el proyecto. Ante esto, la fundación Guadalajara Capital Cultural y el Gobierno del estado de Jalisco presentaron un proyecto alternativo llamado Museo Barranca de Arte Moderno y Contemporáneo. Dieciséis años después, las obras del Museo Barranca siguen inconclusas, pero las imágenes de su materialidad circularon prolijamente, al igual que las del Guggenheim.

Los visitantes asiduos a la barranca tomaron estas intervenciones como un embate de las autoridades sobre un patrimonio que ellos habían reconocido desde mucho tiempo atrás. Los habitantes de las comunidades de Arcediano y Las Juntas perdieron sus formas habituales de vida y su patrimonio edificado. La ciudad perdió con ellos a las dos últimas comunidades rurales registradas en Guadalajara, además de una parte importante del patrimonio histórico de la ciudad. En el imaginario de quienes conversaban conmigo sobre las cualidades del lugar aparecían testimonios como el de Edmundo, un artista plástico:

Esa cosa social existía mucho en Huentitán, era gente de allá que vivía con sus cosas, con su problema, con su ganadería, con sus cosas y la gente acá de Guadalajara, la esfera alta. Hacia el poniente era la gente pudiente, simplemente porque con dinero se sentían inteligentes, intelectuales, capaces; y la gente [sin dinero] era la gente de

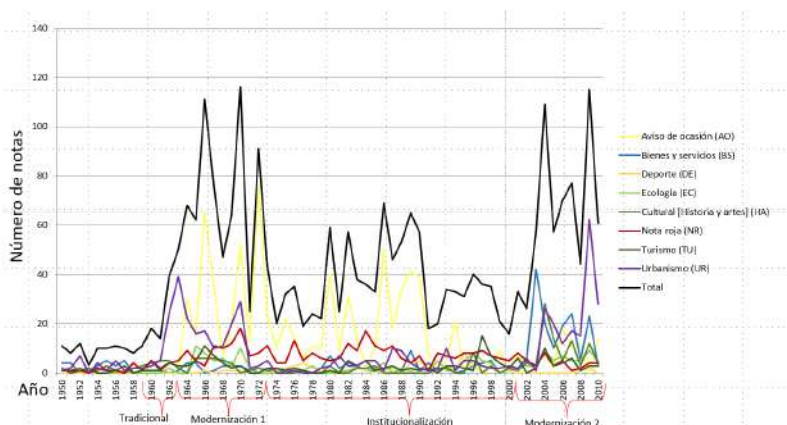
rango menor y es lo mismo que se hacía en Huentitán. Mi abuela hasta tenía un dicho muy caramba, ella decía “no es lo mismo bacin que jarro, aunque sean del mismo barro” y luego decía otro muy chistoso, estoy hablándote de la gente que dividía, dice “el que nace en petate no deja de oler a tule. (Santillana, comunicación personal, 14 de julio 2012)

Para entender la influencia del cambio de imaginarios sobre el sitio en términos temporales recurrí a una revisión hemerográfica, debido a que no existía una fuente escrita detallada que abarcara el proceso de transformación física, social y simbólica del lugar. Para ello, elegí un periódico local titulado *El Informador* debido a que su publicación ha sido ininterrumpida durante el periodo de cincuenta años que caracterizaba las transformaciones modernas de la zona y contaba con una hemeroteca y un buscador virtual.

Esta estrategia me permitió captar la forma en que los tópicos de las notas periodísticas se intercalan según los decenios mostrando los discursos que prevalecen sobre el lugar. En total recopilé dos mil quinientas cuarenta notas, para dotarlas de un significado analítico las organicé en siete categorías: aviso de ocasión, bienes y servicios, deporte, ecología, cultura, nota roja y urbanismo.

Como resultado identifiqué cuatro periodos que no corresponden a temporalidades uniformes, sino a las representaciones textuales que prevalecieron durante cada uno, alternando momentos de intervención urbana, con mesetas donde aparentemente nada pasaba en el lugar y no se le reconocía en el discurso público atributos positivos.

Figura 2. Oscilación de notas por período



Fuente: Elaboración personal.

Me centraré en el último período que comprende el año 2002 al 2010 dado que, en este, el paisaje apareció repetidamente representado en fotografías panorámicas y acompañado de discursos grandilocuentes para legitimar el desarrollo de los proyectos mencionados. Por primera vez el paisaje de Huentitán estaba llegando a la población tapatía de forma constante y diversificada; pero, sobre todo, acompañada de las voces que pugnaban por protegerla.

Finalmente, el intento por modificar los usos y las representaciones del lugar no se consolidó, y los proyectos más invasivos se cancelaron, pero se planearon más proyectos urbanizadores en la zona que involucraban —acorde a la propuesta blanqueadora— centros de eventos culturales y vivienda con vistas a paisajes espectaculares que en 2025 siguen en desarrollo en medio de una serie de disputas vecinales y legales.

Fronteras culturales desde la mirada de transeúnte: el medio como síntesis de la apariencia y los modales³

Como parte de mi investigación doctoral, decidí preguntarme acerca de la relación que tenía el uso cotidiano del transporte público en la configuración de la identidad de las y los usuarios del servicio. Partí del supuesto de que, al realizar trayectos prolongados, con destinos más o menos cotidianos, las personas que usábamos el servicio estaríamos expuestas a formas de socialización muy concretas que, además, se vincularían con el paisaje y las interacciones a bordo del autobús que percibíamos día tras día.

Asumí que la percepción cotidiana del paisaje juega un rol socializador crucial para las personas. Tuan (1988) coincide con la propuesta de fachadas blancas en tanto que considera a las características físicas de los lugares proyectan “la calidad de lo humano”, debido a que la infraestructura es una expresión “estético-moral” (p. 221). Las prácticas de las personas en los lugares dejan una huella física en ellos, pero también una presencia de lo bueno y de lo malo mediante la normalización de formas particulares de representación. En palabras del mismo autor:

El paisaje es, sin lugar a duda, la encarnación más conscientemente formulada de las costumbres y de los valores sociales: todo paisaje es, por tanto, un paisaje *moralisé*. Pero, por otra parte, el paisaje promueve y sostiene, a su vez, el sistema y los valores sociales que encarna. (Tuan, 1988, p. 214)

Desde esta consideración de lo moral como aspecto geográfico, nuestras disposiciones a la conducta están intermediadas por los lugares. “Lo que hacemos —y especialmente la forma en que lo hacemos— depende en parte de nuestra disposición hacia el mundo y también de nuestra concepción del mundo” (p. 220); esa concepción del

³ Las reflexiones de este apartado se encuentran más desarrolladas en Grimaldo-Rodríguez (2020).

mundo está íntimamente ligada al espacio geográfico y las formas estereotipadas mediante las cuales lo practicamos.

Con el ánimo de entender cómo imaginábamos la ciudad, opté por pedir a algunos colaboradores que dibujaran en una hoja en blanco lo que imaginaban como su ciudad. A su vez, hice una colección de veintisiete fotografías que había tomado mientras realizaba una etnografía a bordo del transporte público. Veinticinco de esas fotografías incluían escenas urbanas caracterizadas por elementos paisajísticos muy diversos: monumentos, tiendas, fachadas diversas. Un par, mostraban situaciones y cuerpos a bordo de autobuses que no mostraban la ruta en cuestión, de manera que podrían ser cualquier autobús. Imprimí planos del AMG y pedí a los colaboradores que, después de ver cada una de las fotos, me señalaran en qué punto del plano consideraban que se ubicaba esa situación o lugar representado en la fotografía, después, les pregunté por los motivos que los llevaron a ubicar eso en ese punto.

El resultado de este ejercicio muestra dinámicas y lógicas explícitas de blanquitud que motivaron a las participantes a territorializar sus prejuicios y estereotipos en una ciudad que, como se ha dicho en los primeros apartados de este texto, nació dividiendo entre los territorios asociados a la blanquitud al poniente y a sus contrapartes en el oriente en función de la división natural de un río que hoy se encuentra entubado (De la Torre, 1998).⁴

Acorde a lo que había supuesto, los trayectos por la ciudad nos socializan, pero esa socialización está atravesada por la ética de la blanquitud en tanto que la asunción del rol de personas y prácticas según sus apariencias y ubicaciones tiene como eje el color de piel de las personas o bien, la asunción de su estatus socioeconómico según el tipo de actividad interpretada en la imagen, las características

⁴ El origen de esta tensión identitaria se puede rastrear incluso en la fundación de la ciudad nombrada en 1542 como Nueva Galicia y que se caracteriza por haber ocurrido en cuatro ocasiones debido tanto a los deseos particulares del conquistador Nuño de Guzmán, como a la resistencia de los grupos indígenas de la zona a quienes los cronistas nombraban “Chichimecas” o “tribus perro” por su atribuido salvajismo.

estéticas de las fachadas arquitectónicas o el modelo de los vehículos que aparecen en las fotografías.

En algunos casos, las personas consideraron elementos que yo ni siquiera había percibido en las fotografías inicialmente; por ejemplo, al mostrar una fotografía de una tienda de conveniencia OXXO (s. f.), con la mera intención de entender cómo leemos la ubicación cuando la imagen representa algo que existe en prácticamente cualquier otro lugar de la ciudad, los participantes se guiaron por la marca y modelo de los vehículos estacionados, la presencia de cableado eléctrico que delataba que no podía ser una zona muy moderna y en un caso, incluso, una participante, arquitecta de profesión, observó la presencia de una cúpula en calles aledañas para intuir la ubicación. El argumento de quien lleva aquí el seudónimo de Elda fue el siguiente:

¡Esa tienda es super característica está en un-so-lo-lu-gar!⁵ A ver, hay cúpulas [risa] es que, por ejemplo, cúpulas... hay dos [opciones], o están en zonas de desarrollos residenciales altos o desarrollos residenciales bajos porque los bajos lo toman como un ideal muy fuerte, [símbolo] de dinero o así. Como veo muchas pero el contexto no es de residencial alto me pones en un aprieto. [Si fuera residencial alto] no habría tanto coche... el tipo de coche, por ejemplo... aquí hay una [Volkswagen] Golf y no concuerda, suena muy prejuicioso, pero es verdad. Además, ya casi todos los desarrollos de residencial alto tienen cableado subterráneo [y aquí está expuesto]... por *feeling* lo voy a poner como por atrás de [fraccionamiento] Bugambilias. (Elda, comunicación personal, 29 de marzo 2016)

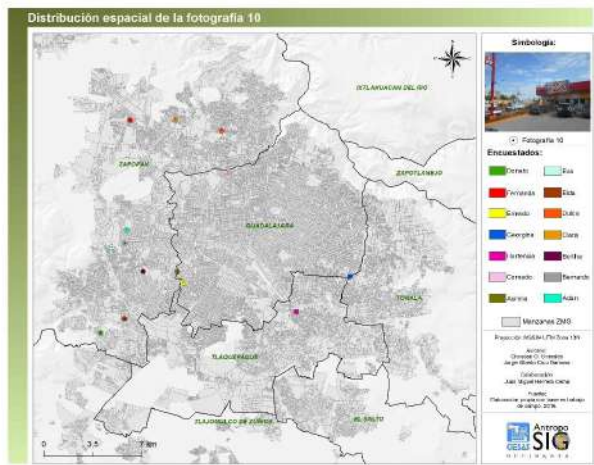
⁵ Se refiere al eslogan publicitario de la franquicia, que con el juego de palabras “está en un solo lugar” promueve la idea de que sus tiendas están en todas partes y en ellas encuentras todo lo que necesitas.

Figura 3



Fuente: Christian O. Grimaldo, 2015.

Figura 4



Fuente: Christian O. Grimaldo y Jorge Alberto Cruz.

Figuras 5 y 6

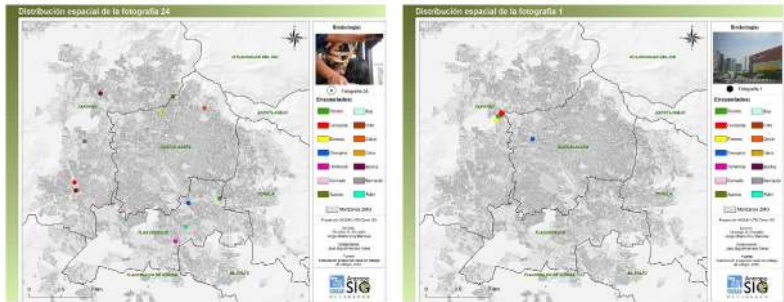


Foto izquierda: zona comercial privilegiada. Figura derecha: cuerpos racializados a bordo de una ruta del transporte público. Fuente: Christian O. Grimaldo y Jorge Alberto Cruz.

Lo que este ejercicio cartográfico nos indica es que la presencia de ciertos actores en determinados puntos de la ciudad está normada. Existen determinadas zonas del espacio público en las cuales la práctica de las personas estará limitada exclusivamente al tránsito, debido a los imaginarios institucionalizados que les preceden. Aún más, en algunos casos, si su respectivo autobús no pasa por esas zonas, o no constituyen puntos laborales, será difícil encontrar motivos por los cuales decidan acercarse. A causa de las experiencias referenciales, habrá usuarios del transporte público que se limiten a transitar por ciertas zonas y no a utilizarlas, tal es el caso de quien lleva aquí el seudónimo de Aurelia, estudiante de universidad pública, quien al ser cuestionada sobre cómo imaginaba las zonas ricas de la ciudad comentó lo siguiente:

Pues, como más presentable, como más estéticas, me imagino a la gente como más, ¿cómo se le llama... más fina se podría decir? como más delicada [risa], porque los ricos son medios delicados, no sé, no he conocido un rico que no se vista bien, o que se vista así de tenis... o tal vez tenis, pero son tenis limpios, tenis buenos, no van pisados como los míos por ejemplo [en su apariencia] pues son como más aliñados, no sé, he tenido que conocer gente de clase alta por algunos eventos que he ido y no sé, es como identificarlos luego y luego. No sé por qué se identifican pues, es así, son como más aliñados, hasta el tono de piel es diferente, es como, aunque sean morenos, no sé, no siento que sean como el moreno que yo tengo. (Aurelia, comunicación personal, 4 de marzo 2016)

En casos como este, el papel de usuario del transporte público se suma a otros atributos de segregación, como el color de piel y la clase social. Es notorio que, al preguntarse sobre las zonas ricas, Aurelia hable de las características de los cuerpos que las habitan. En ese sentido, los imaginarios urbanos implicados en el mapeo que he mostrado aquí no dan cuenta únicamente de la evocación superficial de ciertos lugares, sino de una orientación a la práctica, una tendencia

a la interacción y a la identificación de las personas con la ciudad, creada desde la experiencia urbana desde una ética de la blanquitud.

Habitar desde la blanquitud: acercamiento a un medio, apariencias y modales con sentido de blanquitud

En enero del 2024 tuve oportunidad de colaborar con un par de estudiantes becarios de la universidad en la cual trabajo. La intención fue originalmente plantear un ejercicio de observación de las dinámicas mediante las cuales se incorporan los imaginarios de blanquitud al paisaje en zonas en proceso de verticalización urbana, identificando discursos, materialidades y expresiones culturales en tales sitios alrededor de la Colonia Americana, zona que se volvió viral por ser reconocida por el portal *Time out* como el barrio más *cool* del mundo en 2022.

El objetivo de tales ejercicios fue identificar las estrategias simbólicas que acompañan los procesos de poblamiento de estas zonas y las dinámicas cotidianas que les caracterizan, especialmente en términos de consumo. Como antesala a los primeros ejercicios de observación que realizaríamos en un equipo de tres personas, pedí a ambos estudiantes que realizaran un ejercicio de observación en el lugar donde habitan, de manera que pudiéramos afinar nuestros observables y ensayar la elaboración de nuestros diarios de campo. Para mi sorpresa —dado que no era nuestro objetivo inicial estudiar un lugar que no fuera la colonia antes mencionada— Andrea, una de las dos personas que integraban el equipo, era vecina de uno de los fraccionamientos más privilegiados del AMG.⁶

⁶ Agradezco aquí al ejercicio etnográfico desarrollado por Andrea Fernández Cervantes, quien como auxiliar de investigación ha dedicado tiempo valioso para comprender las dinámicas de la blanquitud en el lugar que habita. Reproduzco aquí los hallazgos de su ejercicio con su permiso y no explícito el nombre del lugar en que se realizó, para evitar que ello afecte a su dinámica vecinal.

El acceso privilegiado con el que Andrea cuenta al ser vecina del lugar, además de la admirable habilidad con la que realiza observaciones etnográficas nos hizo abrir una nueva línea para integrar sus experiencias en el proyecto. Lo que resultó de su ejercicio fue un reporte sucinto de lo que implica habitar en un lugar pensado originalmente desde la blanquitud. La noción de fachadas blancas que he propuesto en este texto cobra sentido literal en ese lugar, donde las fachadas de las viviendas son casi en su totalidad color blanco.

Dado que resultó bastante complicado que todo el equipo se introdujera a realizar observaciones en un lugar hipervigilado, donde la misma Andrea era sospechosa por observar y tomar notas, nos llevó a limitar el improvisado trabajo a seis recorridos que ella sola realizó a lo largo de cuatro meses, intentando cubrir la totalidad del fraccionamiento.

Gracias a sus observaciones pudimos identificar la división racial de actividades dentro del fraccionamiento, con una marcada y casi exclusiva dedicación de empleados para realizar todo tipo de tareas tanto de cuidados como de servicios: jardinería, lavado de autos, construcción, recolección, crianza, cuidado de adultos mayores, infancias y mascotas, así como limpieza en general. Tales actividades, además con una clara diferenciación entre géneros y con accesos restringidos mediante registros meticulosos y limitados a dos de las tres puertas de acceso al espacio amurallado del fraccionamiento.

Indefectiblemente hay un contraste marcado entre los fenotipos de residentes y de empleados, tanto en la figura corporal como en sus tonos de piel, siendo los residentes de pieles más claras que los empleados, quienes, por lo general, visten uniformes y son distinguibles, evidenciando lo que Cerón (2022) reconoce como racialización de clase, en tanto que la presencia racializada de los trabajadores — asociada a las prácticas de servicios y cuidados asalariados — reafirma la blanquitud de sus empleadores.

Andrea también identificó cómo los empleados se mueven prioritariamente por las aceras, mientras que los vecinos se mueven por los camellones. A excepción de las cuidadoras, pues al estar

acompañadas de niños o de adultos mayores que son residentes, se mueven por los camellones siempre y cuando estén realizando sus labores. Este tipo de normas que no son explícitas, dan cuenta de la dimensión simbólica de la blanquitud y cómo se establecen fronteras culturales a partir de la percepción de los cuerpos disimiles y las actividades estereotipadas que estos realizan. Como suele ocurrir cuando realizamos ejercicios etnográficos, ella misma se percató de esto debido a que caminó atípicamente por las aceras, pues desde ahí tenía mejor campo de visión para identificar los observables que habíamos definido;⁷ hasta que notó que las y los empleados la miraban con extrañeza al ser una vecina, de piel blanca, que caminaba por donde habitualmente no le correspondía.

Este tipo de asentamientos, hipernormados que replican funciones que el Estado tendría que cubrir como la seguridad, la limpieza, el mantenimiento de parques y jardines, se sostienen sobre la lógica del privilegio y el pago como clave del “vivir bien” (ver Camus, 2015) una moralización explícita. El castigo a la ruptura de normas es el bloqueo del acceso automático al fraccionamiento, de manera que los vecinos infractores tendrían que entrar por la misma puerta que entran los prestadores de servicios o los visitantes.⁸ Este tipo de exposición que lleva una carga de calumnia es sumamente indeseable para la fachada personal que da sentido al habitar del medio. La inversión económica y social que implica vivir en un lugar privilegiado no se puede arriesgar tan fácilmente y ello mantiene a buena parte de los vecinos atentos a la norma, al mismo tiempo que les conmina a vigilar su cumplimiento, en una suerte de panóptico vecinal que materializa un paisaje al interior en apariencia bastante armónico, una fachada blanca.

⁷ Dado que desde las aceras es posible ver ambos sentidos de la vialidad y permite tener más claridad de quiénes observan a quién realiza la observación.

⁸ Entre las rupturas a esas normas se encuentran actos como el publicar anuncios fuera de los espacios delimitados para ello, el exceso de velocidad al conducir (cuentan con sus propios dispositivos para monitorear), tirar basura, etcétera.

Figura 7. Hipernormatividad en un fraccionamiento amurallado



Fuente: Andrea Fernández, 2024.

Un detalle importante asociado a la hipernormatividad del lugar es que, habiendo tantas indicaciones para practicar e interactuar en los espacios comunes, se vuelve más fácil identificar a quienes son entes ajenos. Al indicar estas normas actividades como sentarse, comer, festejar, pisar, pasear (a solas o con mascotas) e incluso el sentido y la velocidad a la cual moverse, acompañados de infraestructura tecnológica y humana enfocada en la vigilancia, se vuelve mucho más factible socializar a los residentes en un ritmo común de interacción. De manera que alguien que se mueve más lento o rápido, o que ocupa con su cuerpo un espacio que no debería en tiempo o en forma, se convierte no solo en infractor de la norma, sino en menos blanco, entendiendo que la blanquitud es, como se ha dicho antes, una ética.

En este lugar, además, es evidente la materialización de los valores que preservan las lógicas de la blanquitud a partir de la preservación de instituciones como la familia nuclear, a la cual se dedica un monumento. Pero también se identifica que los cuerpos con los que se representa a los habitantes del fraccionamiento en sus

comunicaciones y en las normativas son cuerpos fenotípicamente blancos. Visto desde el cielo, el paisaje se distingue contundentemente del barrio vecino que, además, es receptor de una serie de emociones negativas por parte de quienes habitan el fraccionamiento, entre las cuales están el miedo, la repulsión y el desdén; que a su vez se materializan en muros, cámaras y cuerpos racializados contratados para mantenerles distantes.

Figura 8. Foto aérea del fraccionamiento amurallado, ubicado a la izquierda de la imagen



Fuente: Google (2025). Vista satelital de Zapopan, Jalisco. *Google Earth*. <https://earth.google.com>

Conclusiones: la moralización, la blanquitud y el ordenamiento estético

La percepción de las apariencias no se limita a la imagen visual, aunque esta sí tiene un valor predominante en las sociedades modernas, a las que también se les ha reconocido como sociedades ópticas (Delgado, 2011). Cuando los valores de una sociedad se ordenan en formas estereotipadas se crea un orden estético que se superpone al territorio geográfico, esto, a su vez, concede determinados patrones morales que se adaptan al orden de las asunciones cotidianas de unos habitantes/transeúntes respecto a otros.

Este tipo de patrones estereotipados tienen su expresión material en imágenes corporales y paisajísticas que corresponden con modelos ético-estéticos que guían la interacción de las personas a partir de la percepción. Una vez que el proceso ha sido normalizado mediante las prácticas cotidianas de la vida urbana, es relativamente sencillo para un residente de la ciudad identificar y asociar a determinados cuerpos con sus respectivos paisajes en términos morales, se vuelve prescindible la interacción para conocer al otro, pues basta con reconocerlo desde el imaginario.

Todo paisaje con cualidades arquitectónicas conlleva moralidad, sus materiales y sus formas puestas en un plano histórico y territorial cobran el valor de gestos que comunican. Las cualidades materiales y simbólicas de las formas urbanas son también cualidades políticas y generan sensaciones de exclusión o pertenencia. Ese juego entre la identidad y la alteridad en función de las cualidades del espacio constituye fronteras culturales (De la Torre, 1998). Así lo podemos observar de forma explícita en los anuncios espectaculares de las vialidades rápidas de ciudades como Guadalajara, que en los tramos que pasan junto a las colonias acaudaladas anuncian gimnasios con cuerpos atléticos, mientras que los que se encuentran por las colonias populares muestran productos para que las “amas de casa” cocinen (Grimaldo-Rodríguez, 2020). No tanto porque la blanquitud

solo busque atraer a quienes poseen blancura fenotípica o a quienes se legitiman como élites en las ciudades, sino porque, mediante este tipo de comunicación selectiva en el espacio público refrendan las prácticas culturales de los grupos subalternos, normalizando quiénes tienen los recursos económicos, culturales y temporales para acceder a ciertos estilos de vida y persuadiéndoles del tipo de hábitos a los que deben adecuarse.⁹

En este sentido, problemáticas como la gentrificación, que se suelen simplificar como procesos de revalorización económica y sustitución de poblaciones en el territorio, conllevan también una revalorización moral, que inicia por el designio de determinadas zonas urbanas como indeseables a partir de atribuirles múltiples etiquetas negativas que son determinadas desde una ética de blanquitud. Acorde a lo que he mencionado en este trabajo, se trata explícitamente de un proceso de blanqueamiento.

La dimensión psicogeográfica concibe al paisaje como la materialización estética de los valores de la blanquitud. Reconoce las edificaciones arquitectónicas, las interacciones entre personas y sus respectivas características como actos simbólicos que vehiculan intereses de la clase, el género y la raza dominantes.

La introducción de la ética y la estética de la blanquitud en las relaciones barriales de las ciudades permite explotar la vida urbana, invisibilizar la violencia de esa explotación mediante discursos desarrollistas, y romper el tejido social desarticulando grupos organizados en el territorio mediante su desplazamiento físico a las periferias, aumentando la desigualdad, la segregación urbana y las prácticas de discriminación.

⁹ Se verá también como esta se trata de una comunicación paradójica en tanto que es a esa población subalterna a la que se estigmatiza por sus “malos hábitos”, lo cual termina reafirmando a los grupos privilegiados por su condición de blanquitud como los que mejor cuidan su salud, su apariencia y sus condiciones de vida mediante mitos meritocráticos (Jaramillo, 2025).

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149-168.
- Camus, Manuela (2015). *Vivir en el coto. Fraccionamientos cerrados, mujeres y colonialidad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Cassián-Yde, Nizaíá (2019). Descolonizar las epistemologías urbanas: Saber experto y colectivos por el derecho a la ciudad, ¿quién puede decir “la verdad” sobre los problemas de la ciudad?. *Journal of Latin American Geography*, 18(3), 54-84.
- Cerón, Hugo (2022). Mestizaje, blanquitud, racialización y clase: un nuevo entendimiento de las inequidades sociales en México. *Sociológica, Nueva Época*, 37(106), 157-190.
- Costa, Sérgio (2019). The neglected nexus between conviviality and inequality. *Mecila Working Paper Series*, 17. São Paulo: Mecila.
- De la Torre, Renée (1998). Guadalajara vista desde la calzada: fronteras culturales e imaginarios urbanos. *Alteridades*, 8, 45-55.
- Debord, Guy. (1981). Introduction to a critique of urban geography. En Ken Knabb (coord.), *Situationist international anthology* (pp. 5-8). Berkeley: Bureau of Public Secrets.
- Delgado, Manuel (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.
- Delgado, Manuel (2007). *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del modelo Barcelona*. Catarata.
- Echeverría, Bolívar (2018). *Racismo y blanquitud*. Ciudad de México: Zineditorial.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Era.
- Fanon, Frantz (1973 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abra-xas.
- Fernández, Pablo (2004 [1991]) *El espíritu de la calle: psicología política de la cultura cotidiana*. Barcelona: Anthropos.

- Fundación Solomon R. Guggenheim (2005). *Guggenheim de Guadalajara. Estudio de viabilidad*. Nueva York: Guggenheim Museum Publications.
- Gaytán, Pablo. (5 de mayo de 2021). Blanqueamiento por despojo. Una categoría polisemántica descolonizadora. Facebook. <https://www.facebook.com/notes/3474547842641520/?paipv=0&eav=AfaLIP4vBdUxi9lGavHPp1gE1Qvc16BgQdyDhyh8GLOV1BWb62n6L0dicvbKwY3WNI>
- González, Mariana. (3 de noviembre de 2003). El rechazo a los indígenas en Providencia, reflejo del país. *La Gaceta Universitaria*, 7.
- Goffman, Erving (1997 [1959]). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grimaldo-Rodríguez, Christian (2018). *La Barranca de Huentitán. Materialidad, apropiaciones y usos*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Grimaldo-Rodríguez, Christian (2020). Imaginarios transeúntes: la publicidad en exteriores y su relación con la geografía moral de Guadalajara. *Encartes*, 5, 79-109.
- Grimaldo-Rodríguez, Christian, y Robledo-Mejía, Héctor (2025). *Psychogeography*. En Barney Warf (coord.) *The encyclopedia of human geography*. Nueva York: Springer.
- Jacobs, Jacobs. (2013 [2011]). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing.
- Jaramillo, Máximo (2024). *Pobres porque quieren. Mitos de la desigualdad y la meritocracia*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Lofland, Lyn (1973). *A world of strangers: order and action in urban public space*. Nueva York: Basic Books.
- Mecila (2017): Conviviality in unequal societies: perspectives from Latin America. Thematic scope and research programme. *Mecila Working Paper Series*, 1. São Paulo: Mecila.
- Navarrete Linares, Federico. (2022). Blanquitud vs. blancura, mestizaje y privilegio en México de los siglos XIX a XXI, una propuesta de interpretación. *Estudios Sociológicos De El Colegio De México*, 40, 119-150.
- OXXO (s. f.). Conócenos. <https://www.oxxo.com/conocenos>

- Romo, Conrado (2024). *Ciudad copyright*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, Dayna, y Smith, Adrian (2017). Sacrifice zones in the green energy economy. toward an environmental justice framework. *McGill Law Journal*, 62(3), 861-898.
- Trujillo, Gabriel (25 de mayo de 2019). Mezquitán. El paseo de las fachadas y la gentrificación. *ZonaDocs*. <https://www.zonadocs.mx/2019/05/25/mez-quitan-el-paseo-de-las-fachadas-y-la-gentrificacion/>
- Tuan, Yi-Fu (1988). Sobre geografía moral. *Documents D' Análisi Geogràfica*, 12, 209-224.

Blancura y blanquitud en México. Clase, racialización y género en un contexto mestizo¹

Hugo Ceron-Anaya

Introducción

México es un país con un alto grado de desigualdad económica. Por un lado, en 2024, veintidós mexicanos aparecieron en la lista de multimillonarios mundiales de Forbes y antes del cobro de impuestos, el 1 % de ingresos más altos obtuvo cerca del 25 % del producto interno bruto (Sánchez-Ancochea, 2021). Por otro, los salarios de los trabajadores mexicanos fueron los más bajos de todos los países miembros de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE, 2023) y el 36,3 % de la población vive en la pobreza (CONVAL, 2023). Estas desigualdades se han estudiado casi exclusivamente desde una perspectiva de clase, algunas veces incluyendo variables de género, bajo el supuesto epistemológico de que la clase es la única fuerza que organiza los problemas sociales en México (idea extendida en el resto de América Latina, para una crítica más amplia

¹ Una versión menos acabada de este capítulo apareció publicada en la revista *Sociológica México*, con el título “Mestizaje, blanquitud, racialización y clase”.

ver (Ceron-Anaya, 2023a; Ceron-Anaya et al., 2023). Asimismo, los estudios de las desigualdades de clase se suelen centrar en las personas que viven en pobreza, asumiendo que ahí es donde se encuentra el problema. Sin hacer a un lado el valor de las investigaciones realizadas bajo esta perspectiva, el análisis de la inequidad que se enfoca exclusivamente en la pobreza pierde de vista la dimensión relacional de la sociedad. Es decir, para entender las desigualdades se requiere estudiar el vínculo entre pobreza y riqueza porque estas dos condiciones se constituyen una a la otra (Ceron-Anaya, 2022, 2024b).

Por otro lado, la mayoría de los estudios sobre desigualdades parten de la concepción que, en un país mestizo como México, las ideas raciales juegan un papel mínimo en la distribución de los recursos y las oportunidades. Desde la creación del moderno estado mexicano, surgió un consenso de que la discriminación racial era un problema angloamericano, pero no un problema mexicano. La adopción de la idea de *mestizaje* por parte del estado supuso que en un contexto en donde todas las personas tienen una ascendencia racial mixta, el racismo no puede existir. Bajo esta premisa, lo que había que entender es la extrema inequidad de clase, ya que los asuntos de corte racial no influyen en el modelo. A contrapelo, en los últimos años ha ido creciendo un cuerpo de trabajos que han mostrado cómo es que dentro del contexto mestizo mexicano las ideas y desigualdades étnico-raciales nunca dejaron de existir (Ceron-Anaya, 2023b; Grimaldo Rodríguez, 2020; Jaramillo-Molina, 2024; Moreno Figueroa y Saldívar Tanaka, 2016; Sue, 2023).

Retomando la perspectiva teórico-metodológica de convivialidad que el Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America (Mecila) ha propuesto, el presente capítulo busca desarrollar una perspectiva tanto relacional como interseccional para abordar al debate sobre las nociones de blancura y blanquitud en México. Para ello, desarrollo tres argumentos íntimamente relacionados. Primero, sostengo que es necesario incorporar a las clases altas dentro del marco mestizo para entender cabalmente los límites de la supuesta flexibilidad de este modelo. Segundo, sostengo que las dinámicas

racializadas —particularmente las nociones sobre blancura y blanquitud— no se pueden entender solo como la consecuencia de las estructuras de clase, sino que estas dos categorías se constituyen y modifican mutuamente. Tercero, deseo mostrar cómo es que tanto las dinámicas racializadas como las diferencias de clase están íntimamente ligadas a las estructuras de género. Siguiendo la propuesta del centro Mecila, este capítulo desea abonar a la vinculación de dos líneas de investigación que poco se han examinado juntas hasta ahora, “a) la investigación sobre la desigualdad [estructurales], [...], y b) la investigación sobre la diversidad dedicada a analizar la construcción de adscripciones y autorrepresentaciones” sociales (Mecila, 2017, p. 1). El capítulo está dividido en cuatro secciones, la primera analiza el significado del mestizaje y las limitaciones de esta noción para entender quién es blanco en México. La segunda desarrolla un modelo interseccional combinando las ideas de Bolívar Echeverría, Pierre Bourdieu y Mara Viveros Vigoya. La tercera sección presenta la idea de la racialización de clase, en tanto que el último apartado introduce la dimensión de género al anterior concepto.

Mestizaje

Durante el siglo XX, el mestizaje se consolidó como un pilar esencial para definir a México y lo mexicano (Vasconcelos, 1948 [1925]). El Estado moderno mexicano adoptó este concepto como su mito fundacional, argumentando que el país estaba compuesto por individuos de origen racial mixto o mestizo. Desde esta perspectiva, el mestizaje se asumió como un proyecto destinado a resolver viejos problemas de inequidad y de diferencias étnico-raciales, generando un modelo de convivencia supuestamente inclusivo y tolerante. Se entendió al mestizaje como una síntesis de la herencia europea e indígena, tanto

culturalmente como en términos del esquema epidérmico,² de la cual emergía la identidad mexicana. A diferencia de Estados Unidos, el moderno Estado mexicano no recurrió al término “raza” para clasificar a los diversos grupos que componían la nación. Al prescindir del concepto de raza, se asumió que el racismo no podría existir, y, por lo tanto, el mestizaje generaba un modelo de convivencia abierta (Wade, 2005, 2018). Desde esta visión, el problema central del modelo mexicano no era racial, sino que tenía que ver con la desigualdad de clase, ya que el concepto de raza carecía de relevancia en la sociedad mexicana.

Como se mencionó, en las últimas décadas ha aumentado el número de investigaciones que han cuestionado los anteriores presupuestos. En diversas medidas, estos trabajos parten del argumento que el mestizaje no eliminó por completo las ideas raciales, sino que las suplantó por velados procesos de racialización. Este último término busca describir cómo es que las ideas sobre el significado del concepto raza son procesos en permanente transformación que pueden manifestarse sin la necesidad explícita de nombrar la palabra raza. En la práctica cotidiana, la racialización asume procesos de esencialización al asociar a diversos grupos humanos con supuestas habilidades, cualidades, y disposiciones concretas, como pueden ser niveles de inteligencia o características morales. El concepto de racialización no pretende redefinir lo que significa la noción de raza, sino mostrar los efectos concretos que este tipo de percepciones producen en la vida diaria. En este contexto, deseo repensar si el concepto “blanco” juega un papel en la creación de las jerarquías cotidianas en el contexto mestizo mexicano. Esta pregunta parecería ser absurda ya que el estado mexicano dejó de usar el término de forma oficial en 1921 (Sue, 2023). A contrapelo, deseo presentar una perspectiva

² En su afamado libro *Black Skin, White Masks*, Frantz Fanon acuñó el término esquema epidérmico para explicar la manera en que el color de piel y ojos, la textura del pelo, la forma de la nariz y labios, así como la grasa corporal son comúnmente usados para agrupar a los sujetos en unidades que aparentemente comparten características biológicas y sociales comunes (2008, p. 84).

interseccional que captura las complejas formas de interdependencia que los procesos de racialización conllevan, demostrando que dentro de la convivencia del mundo mestizo mexicano existen formas de apertura además de conflicto racial (Costa, 2019; Wade, 2018).

Una perspectiva interseccional en un contexto mestizo

Es preciso iniciar la sección explicando lo que quiero decir por interseccionalidad. Siguiendo la definición propuesta por Viveros Vigo, el término hace referencia a un “enfoque teórico-metodológico y político que plantea y analiza el modo en que distintas categorías de discriminación, como el género, la raza / etnicidad, [y] la clase, [...] interactúan en diferentes y a menudo simultáneos niveles, creando una matriz de opresión que da cuenta de la intersección de los distintos sistemas de desigualdad social” (2013, p. 78). Por esta razón, este apartado está dividido en tres secciones. La primera aborda las ideas de blanquitud y blancura, la segunda enfatiza la forma en que las estructuras de clase no son universales, sino que se modifican con base en los campos de acción y las formas de capital. La última parte analiza cómo es que los anteriores dos elementos se modifican cuando incluimos dinámicas de género.

Blanquitud y blancura

En su influyente obra *Modernidad y blanquitud* (2014), el filósofo marxista Bolívar Echeverría plantea una novedosa manera de comprender la interconexión entre capitalismo, modernidad y percepciones étnico-raciales. Para este fin, el autor recurre a la interpretación de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2002 [1930]), Weber sostiene que el surgimiento del capitalismo está vinculado a las transformaciones culturales y sociales impulsadas por el protestantismo en el norte

de Europa. Esta identidad religiosa modificó las percepciones sobre laboriosidad y tiempo, otorgando al trabajo, la productividad y el estilo de vida austero un profundo significado moral y religioso. Con el paso del tiempo, la disciplina sobre los bienes materiales y la intensa devoción al trabajo dieron origen a nuevas formas de concebir las relaciones sociales. A lo largo de múltiples generaciones, esto configuró una disposición social caracterizada por la búsqueda compulsiva de expandir los recursos financieros individuales a toda costa, primero como una manifestación del llamado divino y posteriormente como un elemento esencial de la moderna vida económica. De forma simplificada, así es como Weber explica los orígenes del capitalismo. Echeverría parte de este análisis, pero retoma un señalamiento que Weber hace entre la conexión del capitalismo y la identidad étnico-racial de los grupos que dieron vida a este sistema.

En el estudio preliminar de su obra *Sociología de la religión*, Weber indica que la habilidad para adherirse a las exigencias éticas de la modernidad, la habilidad para conllevar en la práctica la ética del protestantismo puritano pudo haberse vinculado con la identidad racial de los grupos de la Europa del norte que dieron vida al modelo económico (Echeverría, 2014). Estos grupos se vieron a sí mismos como la esencia del capitalismo. Este sistema económico no podía florecer ni expandirse verdaderamente sin los sujetos que lo habían gestado y, a su vez, estos grupos dependían del sistema. La interdependencia no solo era cultural sino también racial, teniendo en cuenta que las comunidades del norte de Europa se autoidentificaban como racialmente distintas al resto del continente. Esto dio lugar a una forma incipiente de identidad proto-blanca. Con el tiempo, el fuerte componente racial de esta relación se transformó en un espíritu ideológico, al que Echeverría llama blanquitud. Aunque este espíritu continuaba estando moldeado por sus raíces raciales, su desvinculación del esquema epidérmico permitió que individuos que no poseían dichas características físicas pudieran acceder al espíritu mediante la adopción de prácticas capitalistas modernas.

Así, la dependencia del esquema epidérmico blanco se transformó en un conjunto de factores culturales y sociales alcanzables para cualquiera.

Bajo este entendimiento, la blancura y la blanquitud no son sinónimos. La primera hace referencia al esquema epidérmico, el asumido origen racial, y su asociación con un conjunto de condiciones vistas como favorables y deseables. La blancura representa un conjunto de atributos físicos que son percibidos como a) la prueba de un supuesto esquema epidérmico compartido y b) el fundamento de características morales y cognitivas aparentemente superiores. La blancura es la superioridad corporal, cognitiva y moral de los sujetos asumidos como blancos. Por otro lado, la idea de blanquitud alude a la forma en que la blancura se sublima, convirtiéndose en un espíritu accesible para cualquier sujeto que acepte la supuesta condición superior que la blancura se auto atribuye. De este modo, la blanquitud se transforma en una identidad social adquirible para cualquier persona que no tenga un esquema epidérmico blanco. Esta identidad social permite reivindicar una existencia legítima dentro del capitalismo moderno, al interiorizar prácticas, actitudes, disposiciones y concepciones asociadas con la blancura.

La sublimación del esquema epidérmico blanco permite un cierto grado de inclusión para todos aquellos que acepten sus presupuestos. Sin embargo, a pesar de esta supuesta apertura, la blanquitud opera como “un racismo identitario, promotor de la blanquitud civilizatoria, [...] es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionadamente) un buen número de rasgos raciales y *culturales* [...] *extranjeros*” (Echeverría, 2014, p. 42). En momentos de crisis la tolerancia de la blanquitud puede con facilidad retomar su fundamentalismo racial, ejerciendo la violencia en contra de todo aquel que no pertenezca al patrón asumido como blanco o que se desvíe de las visiones del mundo que emanan de la blanquitud. “Los *mass media* no se cansan de recordar, de manera solapadamente amenazante, el hecho de que la blancura acecha por debajo de la blanquitud” (2014, p. 44).

La obra de Echeverría propone un modelo que permite entender el vínculo entre capitalismo y racialización, mostrando particularmente cómo es que la blancura y la blanquitud operan en el ámbito estructural. A pesar de su fortaleza, una de las limitaciones que tiene este argumento es que no diferencia cómo es que la blanquitud y la blancura operan a través de diversos escalones de clase. ¿Las diferencias de clase afectan la manera en que tales ideas operan en la vida cotidiana? Trayendo a cuenta la crítica de la noción de convivialidad que el centro Mecila propone, Echeverría nos ofrece un argumento sólido para estudiar las estructuras, pero deja un alto grado de ambigüedad sobre cómo repensar estas categorías en la vida diaria. Aquí valdría traer a cuenta la obra de Bourdieu para matizar la manera en que las relaciones de clase funcionan de manera diferente en la vida diaria.

El capital como una categoría cambiante

La obra de Pierre Bourdieu ha sido ampliamente estudiada (Richards et al., 2023). La importancia de este modelo teórico reside en las herramientas que ofrece para analizar las estructuras de clase con relación a las inequidades y la vida cotidiana, dos de los temas que tiene un gran interés para entender la convivialidad (Costa, 2019; Mecila, 2017). Deseo detenerme en el concepto bourdieuseano de capital. Esta idea se basa en la comprensión del concepto por parte de Marx, en la medida en que el capital económico en Bourdieu y el capital en Marx son ideas muy similares. Sin embargo, a diferencia del último, Bourdieu sostiene que existen múltiples formas de capital; las tres principales son: económico, cultural y social (Bourdieu, 2011). Cada una de ellas, a su vez, incluye sus propias subconfiguraciones. El capital simbólico debe añadirse a la explicación, pero esta es una forma que cualquiera de las tres especies de capital puede tomar cuando son socialmente reconocidas. Todas las formas de capital pueden acumularse e intercambiarse. Dicho esto, las diversas formas del

capital adquieren su significado y valor en contextos precisos, lo que Bourdieu llama *campos*.

La obra de este autor muestra cómo es que el capital nunca opera con una lógica única, sino que este necesariamente modifica su valor según las fuerzas estructurales que operan en el campo de acción. Esta idea es particularmente importante para entender cómo es que las nociones de blanquitud y blancura no funcionan de la misma forma en todos los estratos sociales, ni en todas las esferas de acción; regresaré más tarde a esta idea. Es importante señalar que la extensa obra de Bourdieu ignora la idea de raza o racialización. Este tema aparece brevemente en una de sus primeras obras *The Algerians* (Bourdieu, 1962) con relación al colonialismo francés en este país. Sin embargo, el tema desaparece del resto de la extensa obra del sociólogo, partiendo del supuesto de que las inequidades raciales y el racismo no son temas de relevancia en el contexto francés (para una crítica sobre este supuesto ver Richards *et al.*, 2023). Dentro del contexto latinoamericano, resulta relevante incorporar los argumentos de Echeverría con el entendimiento de clase bourdieuseano, ya que esta combinación permite generar un análisis más fino y dinámico de cómo es que las relaciones de clase y racializadas operan tanto en las estructuras sociales como en la vida cotidiana. Dicho esto, ninguno de los dos autores sitúa al análisis de género al centro de sus argumentos (Bourdieu trata el tema brevemente en su obra *Masculine Domination*, 2001). En cambio, el trabajo de Viveros Vigoya ofrece una explicación fundamental para entender la manera en que las dinámicas de género son centrales para estudiar la organización de las inequidades tanto estructurales como interpersonales en América Latina.

El género como categoría central

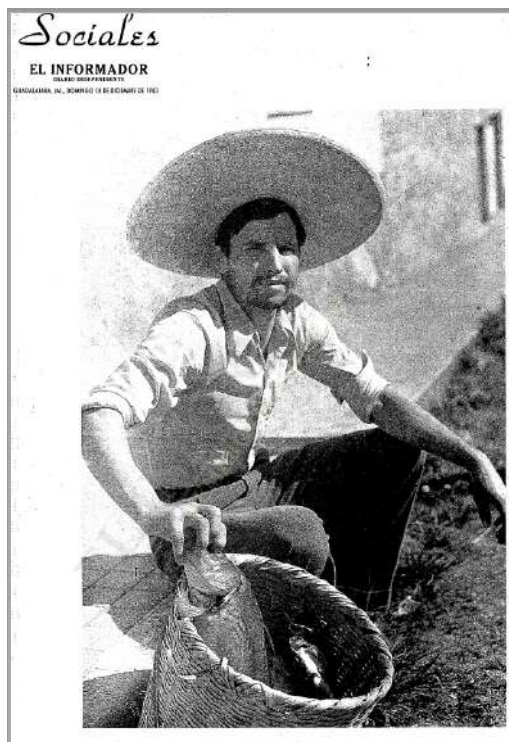
En su texto “El concepto de *género* y sus avatares” (2004), Viveros Vigoya muestra los principales debates suscitados en las ciencias

sociales sobre el término y el gran valor que esta noción tiene para analizar la realidad social. La autora sostiene que la idea de género permite dos procesos analíticos, “[primero] la reunión en un solo concepto de las diferencias entre los sexos que se puede atribuir a la sociedad y a la cultura, y [segundo] la demostración de la existencia de un principio singular de ordenamiento jerárquico de la práctica social” (p. 172). Tras abordar los múltiples debates que este término ha tenido en las ciencias sociales, el texto invita a dejar atrás la ceguera que la separación entre las perspectivas económicas, raciales o de género han creado. Para ilustrar este argumento, en su texto “Género, raza y nación” (2013), la autora retoma el trabajo de Echeverría para mostrar cómo es que la blancura y blanquitud no pueden ser desasociados de la división sexual del trabajo ya que el capitalismo depende de todos estos elementos para operar. Las expectativas, requerimientos e imposiciones que caracterizan al espíritu capitalista de la blanquitud no son “neutros desde una perspectiva de género” (Viveros Vigoya, 2013, p. 75).

El sujeto ideal que encarna la modernidad capitalista es un hombre poseedor tanto de blancura como de blanquitud, siendo la primera un factor corporal y la segunda una subjetividad demostrada “a través del éxito profesional, la racionalidad enfocada hacia fines productivos y el control de las emociones” (Viveros Vigoya, 2013, p. 75). Por oposición podemos argumentar que los cuerpos masculinos que demuestran una carencia tanto de blancura como de blanquitud quedan marcados por una deficiencia que los sitúa en una posición de otredad, la cual conlleva una reducida legitimidad social. La insuficiencia de blanquitud también se da en casos en donde los hombres poseen un esquema epidérmico blanco. En estas situaciones, la carencia de racionalidad y productividad opaca considerablemente el brillo de la blancura. En el español de México existe la expresión despectiva “güero de rancho” (semejante a lo que en Brasil se llama “branco da terra”). En México, güero significa blanco y el rancho hace referencia al mundo rural. Insultar a alguien llamándolo güero de rancho es reconocer el valor corporal de su blancura,

pero señalando que tal corporalidad carece de las maneras, visiones y prácticas que caracterizan a las clases medias urbanas y su supuesta abundante blanquitud. En esencia, esta mofa acusa a alguien de ser blanco sin poseer blanquitud y por ello el sujeto carece de valía social. Este es el caso del artículo que intenta hacer una breve crónica de un vendedor ambulante de pescados en Guadalajara durante los años 80 (Imagen 1).

Imagen 1. Sin título



Fuente: *El Informador*, Sección Sociales, Guadalajara, México. 18 de diciembre de 1983, p. 99. Cortesía Hemeroteca Nacional, México.

El texto que acompaña la fotografía señala:

A este hombre de facciones que no corresponden ciertamente al tipo costeño, le corresponde andar de puerta en puerta, ofreciendo de gente a gente el producto. [...] Ahora, el huero [sic] este de bigotes rubios, se ha sentado al borde de la banqueta; ya que sabe que con dificultad se dará el caso de alguien que llegue hasta él pidiendo alguno de esos peces que asoman en el canasto. (p. 99)

La foto muestra a un hombre rubio (blanco) sentado en un espacio público, diseñado para caminar, no para sentarse, vistiendo un sombrero a la usanza rural. En tanto que el texto enfatiza que este vendedor no posee el esquema epidérmico de la gente que normalmente se dedica a la pesca y venta de estos productos (los costeños), quienes son trabajadores originarios de las costas con esquemas vinculados ya sea con lo indígena o la negritud. La descripción también resalta el poco éxito y estatus de la labor económica que realiza el trabajador. En esencia, esta nota periodística desea revelar que, a pesar de su blancura, este es un hombre que carece de blanquitud y por ello de honorabilidad, de ahí el hecho de estar sentado en el piso en una pose de pasividad. Es pertinente señalar que la nota es parte de la sección de sociales, por ello, en las páginas siguientes aparece gente con el mismo esquema epidérmico, pero con amplios recursos económicos. La blancura requiere de blanquitud para generar percepciones de honor y distinción; además de asegurar acceso a recursos materiales. En esta nota periodística, la imagen del “güero de rancho” no es usado en forma de insulto sino una descripción “objetiva” de la realidad cotidiana de la ciudad. El término ahí descrito también opera en una versión femenina. Sin embargo, la blancura y la blanquitud no funcionan de la misma forma entre hombres y mujeres. Las fuerzas estructurales que regulan el valor de los cuerpos bajo principios de género influyen de forma diferenciada en las disposiciones y prácticas atribuidas a cada género. Volveré a este punto más tarde. Antes de ello, en la siguiente sección combino las ideas de Echeverría con las nociones bourdieuseanas de clase.

Racialización de clase

En México, existe una creencia extendida de que la acumulación de riqueza puede influir en la percepción del esquema epidérmico, resumida en la idea de que “el dinero blanquea”. Es decir, cuanto mayor es el poder económico de una persona, más claro se percibe su esquema epidérmico. La aparente subordinación de las dinámicas racializadas a las estructuras de clase parecería reforzar la hipótesis de que el mestizaje en México opera como un sistema flexible, en el que las categorías raciales pierden rigidez al estar mediadas por la estratificación de clase. A esto aunamos el hecho que diversos académicos han señalado la dificultad para examinar el concepto de “blanco” en México y América Latina, indicando que es una noción que carece de consistencia (Telles y Paschel, 2014). Ante tal panorama, parecería que la pregunta de quién es blanco en este país es en verdad un absurdo. Sin embargo, la falta de consistencia del término se debe, por un lado, a las estructuras de clase que influyen en la definición misma de lo que se entiende por blanco, y por otro, a que este último concepto es invisibilizado por el poderoso efecto de la ideología del mestizaje. Esto genera un modelo inestable, sujeto a variaciones contextuales, situacionales y regionales, lo que dificulta su análisis mediante enfoques estadísticos.

Cuando agregamos a las clases altas en el análisis del mestizaje es posible notar que la sombra del mestizaje se esfuma, dejando ver con mayor claridad cómo es que la idea de lo blanco toma forma en el contexto mexicano (Ceron-Anaya, 2024a). Es decir, cuando tomamos toda la pirámide de clase se puede observar que el dinero tiene mayor capacidad para alterar el esquema epidérmico en las clases bajas y medias, pero la dinámica mengua hacia la clase media alta y se vuelve inoperante entre la clase alta (las relaciones de género modifican considerablemente el modelo, regreso al punto más adelante). Este proceso responde a dos factores principales. Primero, el valor simbólico del capital varía según su disponibilidad (Bourdieu,

2011). Segundo, en México, las clases altas están más estrechamente asociadas con la blancura, mientras que las clases medias y bajas, especialmente estas últimas, se identifican con esquema epidérmico indígena y la diáspora africana (Nutini, 2004; Nutini e Isaac, 2009). El siguiente apartado explica por qué la idea de que “el dinero blanquea” es más evidente en los sectores medios y bajos de la escala socioeconómica.

Blanqueamiento y capital

El concepto de “clase media” no posee un significado único ni universal. Su complejidad conceptual y metodológica, similar a la de la pobreza, ha generado un extenso debate en diversas disciplinas, sin que se haya logrado un consenso en la literatura (Teruel et al., 2018, p. 447). En este sentido, para estimar el tamaño y las características de las clases sociales en México, utilizo el modelo desarrollado por la Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercado (AMAI). Este modelo segmenta a la población mexicana en ocho grupos, basándose en variables como ingresos, características de la vivienda, nivel educativo, tipo de empleo, posesión de automóvil y gasto en alimentación, entre otras (AMAI, 2018). Los tres estratos más bajos, denominados “clases trabajadoras”, se caracterizan por vivir en condiciones precarias, contar con un bajo nivel educativo, destinar una gran parte de su ingreso a la compra de alimentos y carecer de acceso a internet. En conjunto, estos grupos representan el 55,5 % de la población. En contraste, los tres estratos siguientes, identificados como “clases medias”, destinan aproximadamente el 30 % de su ingreso a la alimentación, poseen un nivel educativo más alto, la mayoría tiene automóvil, vive en viviendas más sólidas y tiene acceso a internet. Este segmento abarca el 38,5 % de la población.

A pesar de su mayor capacidad de consumo, las clases medias en México enfrentan una notable vulnerabilidad económica (Teruel et al., 2018). Situaciones como desastres naturales, enfermedades

graves o crisis económicas pueden llevarlas rápidamente a condiciones cercanas a las de las clases trabajadoras. En este contexto, el capital económico es un recurso limitado tanto para las clases trabajadoras como para las clases medias, lo que incrementa el valor simbólico del poder de consumo. La posesión de bienes y recursos no solo refleja el poder adquisitivo, sino que también adquiere un significado simbólico dentro de su entorno social. Aunque esta dinámica es común en cualquier sociedad capitalista, en el contexto mestizo de México, esta realidad toma una dimensión racializada. Por un lado, la acumulación de capital económico puede facilitar la conversión a otro tipo de capital, como el cultural, aumentando así las posibilidades de movilidad social. Por otro lado, la distinción de clase se entrelaza con una jerarquía racializada que opone la blancura y blanquitud con la falta de ella, asignando atributos positivos a las primeras y negativos a la carencia de estas. Los medios de comunicación refuerzan esta lógica al privilegiar la representación de modelos con un esquema epidérmico blanco para simbolizar la blanquitud, entendida esta como poder adquisitivo, personajes complejos, además de una diversidad de identidades todas ellas caracterizadas por la inteligencia. En contraste, suelen asignar a personas con esquema no blanco papeles que representan la pobreza, la falta de valores, la escasa inteligencia, así como papeles unidimensionales (Dorcé Ramos y Roque de Castro, 2025; Marini, 2018; Winders et al., 2005).

Esta intersección entre clase y blanquitud da lugar a procesos de racialización de clase, en los cuales un mayor poder de consumo modifica la percepción social del esquema epidérmico. En este sentido, la posesión de capital económico se interpreta como un mecanismo que acerca simbólicamente a los sujetos a la blanquitud. Sin embargo, las posibilidades de adquirir el espíritu de la blancura son más efectivas en las clases trabajadoras y medias. Esto se debe a que estos grupos, especialmente las clases medias, operan como una zona racial intermedia. Se sitúan entre el predominio estadístico de esquemas epidérmicos asociados con lo indígena o africano entre las clases

bajas, y la presencia dominante de un esquema blanco entre los sectores socioeconómicos altos (Ceron-Anaya, 2024a; Nutini, 2004; Solís et al., 2023). Debido a la diversidad en el esquema epidérmico dentro de las clases medias, estos espacios mantienen cierto grado de flexibilidad racializada. Esto permite que individuos de clases medias bajas que han acumulado capital económico y cultural sean percibidos con un mayor nivel de blanquitud y, en consecuencia, reciban una mayor aceptación social, aun cuando sus rasgos no correspondan al ideal blanco. La adquisición de bienes y servicios costosos —como educación privada, membresías en clubes exclusivos, automóviles de lujo o viviendas en zonas residenciales— actúa como una forma individual de mostrar una mayor blanquitud. La adquisición de blanquitud vía el incremento de capital convence normalmente a los sujetos de clase baja y media, pero pierde su efectividad gradualmente hacia la clase alta. Siguiendo el análisis del concepto de convivencia, el anterior ejemplo muestra cómo es que el fenómeno de la racialización de clase produce momentos de conflicto y competencia, pero al mismo tiempo espacios de cooperación e incluso simbiosis, como lo señala Costa (2019, p. 13).

Capital e imposibilidad de blanqueamiento

Según el modelo de la AMAI, las clases media alta y alta se distinguen por vivir en viviendas amplias y bien equipadas, contar con todos los servicios urbanos y poseer más de dos automóviles. Además, son los grupos con el mayor nivel educativo y quienes más invierten en este tipo de capital. En conjunto, estos segmentos representan el 6 % de la población total (AMAI, 2018). En estos estratos económicos, la idea de que el capital económico puede generar una percepción de mayor blanquitud no opera con la misma eficacia como lo hace entre las clases medias y bajas, pero por razones opuestas a las anteriormente expuestas. En primer lugar, dentro de estos grupos, el capital económico deja de ser un bien escaso y se va convirtiendo hacia la punta de

la pirámide en un recurso abundante. Esto no implica que el dinero pierda su valor de mercado, sino que su poder simbólico se modifica. Por ejemplo, mientras que un objeto de lujo es un bien excepcional en las clases medias y aún más en las clases bajas, en las clases altas se vuelve un bien habitual y ordinario. Aunque su valor monetario se mantiene, su valor simbólico como marcador de estatus disminuye. En este contexto, la posesión de bienes de lujo no representa una fuente de prestigio inmediata frente a los pares, sino un requisito mínimo para pertenecer al grupo. En un entorno de abundancia, el capital económico pierde su capacidad instantánea de generar blanquitud frente a sujetos con el mismo poder adquisitivo.

Ante esta pérdida de valor simbólico del capital económico, otras formas de capital más costosas adquieren mayor importancia. Existen formas de capital que requieren una exposición prolongada a dinámicas de privilegio para ser internalizadas de manera “auténtica”. Tal es el caso del capital cultural corporalizado, que se manifiesta, entre otras cosas, en la capacidad de hablar un idioma occidental además del español. Dominar una lengua extranjera con la dicción y acento de un hablante nativo requiere años de educación formal, clases especializadas, viajes frecuentes y el consumo constante de productos culturales en tal idioma. Por ello, las clases altas prefieren instituciones educativas donde los docentes de la segunda lengua sean hablantes nativos. Sin embargo, asistir a estas escuelas por uno o dos años no es suficiente; se necesita una exposición prolongada (y, por lo tanto, más cara) a estos entornos privilegiados para interiorizar auténticamente esta forma de capital. Cabe destacar que, dentro de esta jerarquía racializada, los idiomas de origen indígena nunca son considerados una fuente de prestigio, a pesar de la dificultad que implica su aprendizaje y su complejidad lingüística. Estas lenguas se asocian con las mismas connotaciones negativas atribuidas al esquema epidérmico de quienes las hablan, reforzando así la relación entre posición de clase y percepciones racializadas.

La segunda razón por la cual la idea de que “el dinero blanquea” no se aplica con la misma eficacia en las clases media alta y alta está

vinculada con la tesis de Echeverría sobre la relación entre blancura y blanquitud. Si bien la blanquitud se presenta como un ideal al que cualquiera puede aspirar, “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” (Echeverría, 2014, p. 5). En otras palabras, la blanquitud puede operar como un espíritu de inclusión, pero el esquema blanco sigue acechando en el trasfondo, funcionando como una barrera simbólica que delimita a la comunidad. A medida que se asciende en la jerarquía socioeconómica, la relativa flexibilidad racializada observada en la clase media y baja se sustituye por criterios de pertenencia cada vez más rígidos, en los que el esquema epidérmico blanco adquiere un peso determinante. En su estudio etnográfico sobre la aristocracia mexicana, Nutini (2004) documenta cómo las desviaciones del esquema blanco, como una tez morena clara o una nariz más ancha que el promedio del grupo, son vistas de manera negativa y pueden representar una fuente de deshonra dentro de estos círculos. Nutini señala que las personas con tales “desviaciones” solían comenzar las entrevistas hablando de su vínculo directo con algún noble indígena de la época colonial, como si buscaran justificar la diferencia en su esquema epidérmico; esta situación no sucedía con el resto del grupo. El fenómeno de la racialización de clase genera que sujeto con gran blanquitud, pero con una “deficiente” blancura, como los ejemplos anteriores, pierdan cierto brillo simbólico; lo cual puede poner en duda su pertenencia. Asimismo, un sujeto con esquema epidérmico blanco pero carente de blanquitud se percibe simbólicamente cercano a los “güeros de rancho”. Dicho esto, las dinámicas de género producen asimetrías de poder, las cuales hacen que la blancura y blanquitud operen de forma diferente entre hombres y mujeres.

Racialización de clase y género: dos parámetros de la blanquitud y la blancura

El análisis de este apartado está fundamentado en una base de datos que analiza la sección de sociales del periódico *El Informador*, el diario de mayor importancia en Guadalajara, México, entre 1950 y 2020. La base incluye información sobre bodas, eventos de caridad, actividades religiosas y fiestas, entre otros. Utilizo la sección de sociales del periódico porque este segmento cubre sucesos de hombres y mujeres que se consideran social y financieramente importantes, lo que abre una ventana para estudiar cómo es que las estructuras de género, clase y racialización influyen en las dinámicas de blancura y blanquitud. En la explicación sobre la racialización de clase, sostengo que mientras más alto se sube en la jerarquía de clase la flexibilidad del modelo mestizo se comienza a sustituir por un modelo más rígido donde el esquema epidérmico blanco toma un papel fundamental. Sin embargo, los datos empíricos de la sección de sociales muestran que la racialización de clase se modifican considerablemente cuando se introduce una perspectiva de género.

En los años 50, la sección de sociales incluía una columna llamada “Nuevos Profesionistas”, en la cual se incluían fotografías y descripciones de hombres recientemente graduados de carreras con alto prestigio, como eran medicina, ingeniería o abogacía. La sección aparecía publicada cerca de anuncios de fiestas de compromisos matrimoniales y crónicas sobre bodas. Lo que podría sugerir que además de celebrar logros personales, los hombres eran presentados como posibles candidatos altamente deseables para formar una familia heterosexual. El esquema epidérmico de estos hombres no siempre era el de alguien “blanco”, más bien al recopilar múltiples años se puede ver una variación significativa en el esquema epidérmico (ver Imagen 2).

Imagen 2. Nuevos profesionistas



Fuente: *El Informador*, Guadalajara, México, 21 de diciembre de 1952, p. 6. Cortesía Hemeroteca Nacional.

Esto no quiere decir que sujetos con un esquema asociado a la negritud o lo indígena fueran incluidos en la sección. Más bien, entre segmentos de las clases medias y medias altas el vínculo entre blanquitud y patriarcado abría espacios para que hombres con “desviaciones” del esquema blanco, pero con abundantes recursos económicos —y por tanto blanquitud— pudiesen volverse posibles parejas entre mujeres de estratos medios altos. Bajo una lógica patriarcal, estos hombres tenían los elementos necesarios (como era un grado universitario con prestigio en un momento histórico en donde tal opción era rara para el grueso de la población) para participar activamente en los campos de acción del poder, ya sea económico, político o de otra índole. Esto daba a los hombres de clases medias y medias altas un margen de maniobra para reafirmar su identidad racializada a través de una blanquitud exacerbada vía el crecimiento considerable de su capital —o promesa futura de ello—. Tal opción no estaba abierta para las mujeres; regresaré al punto más adelante.

Entre las décadas de los 50 y 60 del siglo XX, los anuncios que aparecían en la sección de sociales daban cuenta de las expectativas raciales entre las capas altas. Entre estos grupos hay un deseo

profundo por corporalizar el espíritu del capitalismo, vía percepciones del tiempo (ver Imagen 3), ropa que mostrara una actitud activa en el mundo (ver Imagen 4), o la posibilidad de consumo (ver Imagen 5). En todas estas imágenes, como en el resto de los anuncios, el mundo patriarcal blanco mantiene un sitio central en la representación de quién pertenece a la élite (para el caso colombiano ver el trabajo de (Viveros Vigoya, 2013). En cualquier de estos anuncios la compostura, disciplina, capacidades cognitivas, habilidades atléticas, e inteligencia de las personas emana de la combinación de blanquitud, blancura, recursos económicos y masculinidad, cómo si estas disposiciones fueran intrínsecas de una corporalidad masculina de clase alta. Si bien, la sección de sociales incluía a hombres con variaciones considerables de blancura, estos hombres eran sujetos que a través de su gran acumulación de diversas formas de capital exudaban blanquitud, combinación que les permitía adquirir honor social. Por otro lado, estos anuncios muestran la manera en que la blancura acecha por debajo de la blanquitud permanentemente, lista para arremeter en momentos de excepción, como puede ser una crisis estructural o un conflicto interpersonal.

Imagen 3. En la educación mexicana la exactitud es esencial



Fuente: *El Informador*, Sección Sociales, 20 diciembre de 1953, p. 7. Cortesía Hemeroteca Nacional.

Imagen 4. Para caballeros, playeras, calcetines y pants

PARA CABALLEROS
PLAYERAS CALCETINES Y PANTS

Principe Jesgolán

MATRIZ DONATO GUERRA 567 TEL. 13-6242
Y SUS 6 CENTROS DE DISTRIBUCION

PLAZA PATRIA PLANTA ALTA LOCAL 16 ZONA 1 TEL. 41-07-30	SN. JUAN DE DIOS CABAÑAS No. 90 TEL. 17-60-74	MEXICOALTZINGO COLON No. 700 TEL. 14-94-06
SN. JUAN DE DIOS JAVIER MINA No. 290	PLAZA LAS TORRES ZONA 1 LOCAL 4 TEL. 11-86-61	CALZ. OLIMPICA COL. ATLALCO RIO TANKO NO. 100 SOLANA

Fuente: *El Informador*, Sección Sociales, 4 de abril de 1982, p. 59. Cortesía Hemeroteca Nacional.

Imagen 5. Navidad en casa propia



Fuente: *El Informador*, Sección Sociales, 20 de diciembre de 1959, p 24. Cortesía Hemeroteca Nacional.

La relación entre racialización de clase, blancura y blanquitud opera de forma diferente entre las mujeres. En este caso, el análisis de la sección de sociales sugiere cuatro dinámicas estructurales que se modifican a través de las estructuras de género. Primero, la flexibilidad para negociar la blanquitud que tienen los hombres no es extensiva para las mujeres. Al analizar 70 años de imágenes y narrativas sobre eventos sociales es posible notar que las significativas variaciones del esquema epidérmico blanco entre los hombres desaparecen entre las mujeres. Entre ellas, el vínculo entre belleza física y estética blanca son elementos fundamentales de pertenencia. Las mujeres

que se presentan en la sección de sociales son ejemplos claros de lo que significa la estética blanca. Es preciso señalar que entre las décadas de los años 50 y los 80 esta estética parece definirse bajo un esquema ibérico, como puede ser piel blanca, pero pelo oscuro (ver Imagen 6). En el siglo XXI, la presencia tonos de cabello rubio (amarillo) se vuelve considerablemente notable, indicando que la estética blanca parecería haberse modificado sobre nociones estéticas nórdicas más que ibéricas.

Imagen 6. Boda



Fuente: *El Informador*, Sección Sociales, 21 de diciembre de 1952, p. 6. Cortesía Hemeroteca Nacional.

La abrumadora presencia de una estética femenina blanca entre las mujeres incluidas en la sección de sociales muestra que mientras que los hombres de clase altas mantienen ciertas posibilidades de adquirir diversas formas de blanquitud a través de su agencia, las mujeres quedan congeladas en sus cuerpos. Por ello, no es sorprendente encontrar noticias sobre eventos culturales, como bailes, en donde mujeres, particularmente muy jóvenes, buscan enfatizar su origen racial europeo al recrear tradiciones originarias de alguna zona de la península ibérica. El hecho que las participantes fuesen mujeres adolescentes parecería evocar ritos de paso que buscaban presentarlas como candidatas deseables para formar familias heterosexuales, tanto por su feminidad como por su blancura originaria (ver Imagen 7). Vale la pena notar que el papel reproductivo de las mujeres, no solo en términos puramente biológicos sino como poseedoras de blancura, es fundamental en el contexto de representaciones de las clases altas en la sección de sociales. Por ejemplo, entre 1950 y 2020, no se publica ninguna nota que buscara vincular a mujeres, jóvenes o no, con tradiciones o prácticas culturales asociadas con pueblos originarios o grupos de origen africano. Si alguna de estas comunidades racializadas llegaba a aparecer en el periódico era en referencia a eventos de caridad, pero nunca como una conexión que alguna mujer buscara enfatizar socialmente. Cualquier sugerencia de una deficiente blancura podría volverse un lastre para la reproducción social de una mujer de clase alta. La feminidad de elite es una característica exclusivamente contenida en un cuerpo estéticamente blanco (para un análisis de cómo es articula este proceso en el cine mexicano, ver Blizzard, 2023).

Imagen 7. Sin título



Fuente: *El Informador*, Galería Social, Sección Sociales, 22 de diciembre de 1968, p. 35. Cortesía Hemeroteca Nacional.

El paso del tiempo no necesariamente transforma el vínculo entre blancura y un supuesto origen racial europeo de las mujeres incluidas en la sección. Por ejemplo, la Imagen 8 muestra una fiesta, sucedida casi cuarenta años después de la Imagen 7, en donde un grupo de mujeres festejan un cumpleaños al estilo español. “[A su llegada a la fiesta], las invitadas recibieron una bebida de sangría y un mantón. Las mesas estaban decoradas con manteles rojos y mantones blancos. De comer sirvieron paella”. El texto que describe el evento no especifica si estas mujeres tienen un origen español, sin embargo,

la ambigüedad de la nota y la familiaridad con la que se habla de España parecería sugerir una profunda conexión —racial— de este grupo de mujeres con Europa.

Imagen 8. Festeja a la española



Fuente: *El Informador*, Sección Gente Bien, 18 de marzo del 2005, p. 30. Cortesía Hemeroteca Nacional.

El segundo eje sobre el que se articula la identidad social de las mujeres de clases altas es la moralidad de origen católico. Hacia la década de los 50 y 60, es posible encontrar múltiples fotografías de novias con un claro esquema epidérmico blanco posando con actitudes que emulan

posturas comúnmente encontradas en representaciones de vírgenes en el arte sacro católico; como son cuerpos con miradas perdidas en el horizonte, con expresiones faciales entre la felicidad, la admiración y la sorpresa, con perfiles ligeramente ladeados y con amplios vestidos blancos (ver imagen 6). Hasta la década de los 80, la sección de religión y la de sociales aparecían una después de la otra y en algunas fechas llegaban a compartir la misma página. Por ejemplo, tras incluir fotografías y la crónica de alguna boda, inmediatamente se pasaba a la sección de religión en donde se abordaba algún tema dentro del calendario católico, como si entre la pareja de clase alta incluida en la nota y la moral religiosa hubiese una línea directa que no requiriese de mayor explicación. Aquí valdría la pena preguntar si la dificultad para generar un análisis crítico de la blanquitud blanca femenina podría emanar de la manera en que esta identidad social se ha vinculado a la moralidad católica. Ante ello, la crítica a la primera podría interpretarse como un juicio sobre la segunda, lo cual sería un acto de blasfemia o, peor aún, una invitación a la inmoralidad.

El tercer eje que aglutina la identidad femenina de clase alta es el profundo nexo entre estética blanca y consumo. Estos dos puntos se presentan íntimamente relacionados a través de los años, como es en el caso de un sinfín de notas sobre desfiles de modas, recomendaciones sobre las últimas tendencias en ropa y peinados, o en la publicidad que promueve cosméticos (ver Imagen 9). En todos estos casos la posibilidad de consumo y la estética blanca femenina se reproducen visual y discursivamente casi como sinónimos. La constante de tal relación en setenta años de notas periodísticas muestra la naturalización de tal dinámica, presentándola casi como un elemento de sentido común. En este contexto, la expresión facial que se incluye en el anuncio de la Imagen 9 es de particular importancia. Una mujer con una estética femenina blanca, con una sonrisa amplia y una expresión de gran sorpresa, la cual lleva el pelo cuidadosamente arreglado y la cara maquillada; lo que sugiere lo opuesto a una mujer trabajadora, ya sea en el ámbito doméstico o como empleada manual. Esta es una composición que se repite en múltiples décadas anunciando diversos objetos y productos,

desde zonas residenciales de alto costo hasta tiendas departamentales de lujo. La recurrencia de la composición parecería deberse a la combinación entre estética blanca, consumo y fragilidad femenina que la imagen transmite. El anuncio parece capturar casi todos los elementos necesarios que articulan a una mujer de clase alta. Vale la pena señalar que los cosméticos anunciados en la Imagen 9 hace referencia a alguna persona, imaginaria o real, de origen judío. Si bien esta comunidad no representaba el ideal blanco a inicios del siglo XX, mucho menos en la época colonial (Martínez, 2008), hacia la segunda mitad del siglo XX, una parte de esta comunidad se fue racializando como perteneciente a lo blanco (Goldstein, 2006). Este proceso es un claro ejemplo de cómo es que las identidades raciales son procesos en constante modificación, ya que responden a relaciones históricas y dinámicas de poder más que a definiciones basadas en características científicas; de ahí el término racialización (para leer sobre cómo es que este proceso también sucede en los Estados Unidos, ver Ngai, 2014).

Imagen 9. Helen Rubinstein



Fuente: *El Informador*, Sección Sociales, 14 abril 1957, p. 10. Cortesía Hemeroteca Nacional.

El último patrón notable en el análisis de las mujeres de clases altas descritas en la sección de sociales es la importancia de la familia y el papel que las mujeres juegan en su reproducción. Este patrón no representa un hallazgo novedoso, considerando que la literatura sobre estudios de mujeres ha mostrado tal vínculo (Aguilar-Rodríguez, 2021; Viveros, 2004). Lo que sí es novedoso es la manera en que la preservación de la familia se articula vía formas de exclusividad tanto de clase como racializadas. Por ejemplo, el vínculo arriba descrito entre estética blanca y consumo se reinterpreta en términos de familia a través de anuncios que promovían nuevos desarrollos urbanos para clases altas, en los cuales la composición, ya fuera hecha en dibujo o fotográfica, comúnmente incluía una mujer blanca relajada supervisando a niños pequeños en un ambiente rodeado de vegetación, como si buscara contraponer el espacio urbano rodeado de asfalto y lleno de gente diversa con un sitio arbolado rodeado de espacio y caracterizado por la homogeneidad racial y de clase (ver Imagen 10).

Imagen 10. Anuncio



Fuente: *El Informador*, Sección Sociales, 20 diciembre 1959, p 30. Cortesía Hemeroteca Nacional.

El privilegio que otorga el situarse en la cúspide de la pirámide socioeconómica y racializada no necesariamente genera proceso de liberación (para leer sobre este tema en la Ciudad de México ver Ceron-Anaya, 2019). Las imágenes y los textos recolectados de la sección de sociales sugieren que la combinación de dinámicas de blancura, blanquitud, clase y género producen formas de subordinación de las mujeres hacia sus pares hombres. Este es el caso de la diferencia entre esquemas epidérmicos de los hombres y las mujeres. Los hombres tenían la posibilidad de estudiar y participar en esferas económicas sobresalientes (la capacidad de agencia), lo que les otorgaba la capacidad de incrementar su blanquitud y negociar algunos elementos de su blancura. Este no era el caso de las mujeres quienes dependían de la posesión de un esquema epidérmico blanco para legítimamente ocupar una posición entre los grupos que podían aparecer en la sección de sociales. En el mundo de las clases altas, las mujeres estaban atrapadas en una corporalidad blanca, en tanto que los hombres lo estaban es el espíritu de la blanquitud.

Conclusiones

Este texto abona a la crítica sobre la supuesta convivialidad incluyente del mestizaje mexicano al mostrar que el modelo también incluye elementos de profunda inequidad y conflicto. El análisis desarrollado incluye tanto un estudio de las estructuras del mestizaje como un examen de la manera en que este entramado se transferían a la vida cotidiana. El capítulo ha buscado hacer un análisis que teja una interpretación teórica además de echar mano de datos empíricos provenientes de la sección de sociales en el periódico de mayor importancia en Guadalajara, México. Con esto, el texto presenta una interpretación relacional, mostrando cómo es que diversos actores y elementos estructurales se entretajan generando complejas formas de interdependencia que no se pueden entender de forma aislada. Al hacerlo he buscado presentar un modelo interseccional que no

subordina las dinámicas raciales y de género a las estructuras de clase, sino que las combina para demostrar cómo es que las relaciones de poder se articulan sobre múltiples capas de opresión. Siguiendo la propuesta de convivialidad que el centro Mecila desea expandir, este trabajo es un ejemplo de la manera en que podemos conciliar los estudios sobre las desigualdades estructurales con las investigaciones que analizan las autorrepresentaciones y subjetividades que operan a nivel cotidiano. Deseo terminar enfatizando que la respuesta a la pregunta sobre quién es blanco en el contexto mestizo mexicano no es una manera de renunciar al análisis de clase, ni una forma de imponer un modelo angloamericano en la realidad latinoamericana. Por el contrario, el deseo por responder la pregunta busca entender a cabalidad por qué es que las oportunidades y los recursos tienden a acumularse sobre ejes en donde la blancura y blanquitud abundan, así como tienden a desaparecer cuando estos dos elementos aparentemente se reducen. Por esta razón, la respuesta a la pregunta busca dilucidar como es que la blancura y blanquitud incrementan las oportunidades en la vida y su carencia incrementa las posibilidades de muerte prematura.

Bibliografía

Aguilar-Rodríguez, Sandra (2021). Homemaking in 1950s Mexico: women, class and race through the kitchen window. En Rocío del Aguila y Vaneza Miseres (coords.), *Food studies in latin american literature: perspectives on the gastronarrative* (pp. 125-140). Akron: University of Arkansas Press.

AMAI (2018). Nivel Socioeconómica AMAI 2018 <http://www.amai.org/nse/wp-content/uploads/2018/04/Nota-Metodolo%CC%81gico-NSE-2018-v3.pdf>

- Blizzard, Mónica García (2023). Whiteness wars in las niñas bien. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 256-268.
- Bourdieu, Pierre (1962). *The algerians*. Nueva York: Beacon Press.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Masculine domination*. Stanford: Stanford University Press.
- Ceron-Anaya, Hugo (2022). Clase, racialización y poder: una etnografía del golf en México. *Sociología del Deporte*, 3(2), 37-48.
- Ceron-Anaya, Hugo (2023a). Color de piel humilde, color de piel privilegiado. Elites y blancura en América Latina. *Nueva Sociedad*, 303, 50-63.
- Ceron-Anaya, Hugo (2023b). How does it feel to be a solution?: the relationship between wealth and whiteness in Latin America. En Hans-Jürgen Burchardt e Irene Lungo Rodríguez (coords.), *Wealth, development, and social inequalities in Latin America* (pp. 191-211). Nueva York: Routledge.
- Ceron-Anaya, Hugo (2024a). *El privilegio en juego. Clase, raza, género y golf en México*. Buenos Aires: CALAS / CLACSO.
- Ceron-Anaya, Hugo (2024b). The racialization of class as a manifestation of racial capitalism. En Tania I. Weinstein y Milena Ang (eds.), *Beyond mestizaje: contemporary debates on race in Mexico* (pp. 205-226). Amherst: Amherst College Press.
- Ceron-Anaya, Hugo; De Santana Pinho, Patricia, y Ramos-Zayas, Ana (2023). A conceptual roadmap for the study of whiteness in Latin America. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 177-199.
- CONEVAL (2023). *Pobreza en México*. <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>
- Costa, Sérgio (2019). The neglected nexus between conviviality and inequality. *Mecila Working Paper Series*, 17. São Paulo: Mecila.
- Dorcé Ramos, André, y Roque de Castro, Rodrigo (2025). Telenovelas y racismo en México: hacia el análisis etnofenotípico del audiovisual. *Comunicación y Sociedad*, 1-30. <https://doi.org/10.32870/cys.v2025.8912>
- Echeverría, Bolívar (2014). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Ediciones Era.

- Goldstein, Eric L. (2006). *The price of whiteness: jews, race, and american identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Grimaldo Rodríguez, Christian (2020). Imaginarios transeúntes: la publicidad en exteriores y su relación con la geografía moral de Guadalajara. *Encartes*, 3(5), 79-109.
- Jaramillo-Molina, Máximo Ernesto (2024). The double standard of success: narratives of inequality, social mobility, and “meritocratic mestizaje”. En Tania I. Weinstein y Milena Ang (coords.), *Beyond mestizaje: contemporary debates on race in mexico* (pp. 121-145). Amherst: Amherst College Press.
- Marini, Anna Marta (2018). La normalidad racista del discurso público en México y el caso de Marichuy. *Iberoamérica Social. Revista-Red de Estudios Sociales*, 6(11), 65-83.
- Martínez, María Elena (2008). *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Mecila (2017). Conviviality in unequal societies: perspectives from Latin America thematic scope and preliminary research programme. *Mecila Working Paper Series*, 1. São Paulo: Mecila.
- Moreno Figueroa, Mónica G., y Saldívar Tanaka, Emiko (2016). “We are not racists, we are mexicans”: privilege, nationalism and post-race ideology in Mexico. *Critical Sociology*, 42(4-5), 515-533.
- Ngai, Mae M. (2014). *Impossible subjects: illegal aliens and the making of modern America*. Princeton: Princeton University Press.
- Nutini, Hugo G. (2004). *The mexican aristocracy: an expressive ethnography, 1910-2000*. Austin: University of Texas Press.
- Nutini, Hugo G. y Isaac, Barry L. (2009). *Social stratification in central Mexico, 1500-2000*. Austin: University of Texas Press.
- OCDE (2023). *Average annual wages: OECD employment and labour market statistics*. <https://www.oecd.org/en/data/indicators/average-annual-wages.html>
- Richards, Bedelia Nicola; Ceron-Anaya, Hugo; Dumais, Susan A.; Mueller, Jennifer C.; Sánchez-Connally, Patricia, y Wallace, Derron (2023). What’s

- race got to do with it? disrupting whiteness in cultural capital research. *Sociology of Race and Ethnicity*, 9(3), 279-294.
- Sánchez-Ancochea, Diego (2021). All about ideology? reading piketty's with latin american lenses. *The British Journal of Sociology*, 72(1), 125-138.
- Solís, Patricio; Güémez, Braulio, y Campos-Vázquez, Raymundo M. (2023). Skin tone and inequality of socioeconomic outcomes in Mexico: a comparative analysis using optical colorimeters and color palettes. *Sociology of Race and Ethnicity*, 11(1), 50-68.
- Sue, Christina A. (2023). Is Mexico beyond mestizaje? Blackness, race mixture, and discrimination. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(1), 47-74.
- Telles, Edward, y Paschel, Tianna. (2014). Who is black, white, or mixed race? how skin color, status, and nation shape racial classification in Latin America. *American Journal of Sociology*, 120(3), 864-907.
- Teruel, Graciela; Reyes, Miguel; Minor, Enrique, y López, Miguel (2018). México: país de pobres, no de clases medias. Un análisis de las clases medias entre 2000 y 2014. *El Trimestre Económico*, 85(339), 447-480.
- Vasconcelos, José (1948 [1925]). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Viveros, Mara (2004). El concepto de "género" y sus avatares. Interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias. En Carmen Millán de Benavides y Ángela M. Estrada (eds.), *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo* (pp. 170-193). Bogotá: Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana.
- Viveros Vigoya, Mara (2013). Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia. *Maguaré*, 27(1), 71-104.
- Wade, Peter (2005). Rethinking mestizaje: ideology and lived experience. *Journal of Latin American Studies*, 37(2), 239-257.
- Wade, Peter (2018). Mestizaje and conviviality in Brazil, Colombia, and Mexico. *Mecila Working Paper Series*, 7. São Paulo: Mecila.

Weber, Max (2002 [1930]). *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Los Angeles: Roxbury Pub. Co.

Winders, Jamie; Jones III, John Paul, y Higgins, Michael James (2005). Making güeras: selling white identities on late-night mexican television. *Gender, Place & Culture*, 12(1), 71-93.

Convivialidad, homosocialidad, blanquidad y blanquitud en las hermandades académicas de tradición alemana en Chile¹

Ricardo Amigo Dürre

Introducción

Desde mediados del siglo XIX, y en el contexto de los amplios movimientos de migración transatlántica que tuvieron como origen los países de habla alemana en ese periodo (Penny, 2022), el Estado de Chile fomentó activamente la llegada de migrantes alemanes/as al país. Como argumentaban algunos intelectuales alineados con los proyectos de blanqueamiento promovidos por las élites latinoamericanas de la época, estos/as inmigrantes no solo contribuirían al objetivo de colonizar aquellas regiones del sur del país sobre las que todavía no se había logrado establecer soberanía efectiva, sino que eran especialmente aptos/as para aquello gracias a sus supuestas características culturales y raciales (Bernedo y Bilot, 2022). En

¹ Este texto forma parte del proyecto FONDECYT de posdoctorado N.º 3230019, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile.

consecuencia, hasta 1875 se asentaron en torno a la ciudad de Valdivia y el lago Llanquihue más de cinco mil inmigrantes alemanes/as, seguidos/as por otros/as tantos/as que se establecieron en la Araucanía con posterioridad a la incorporación violenta de ese territorio a la soberanía nacional (Blancpain, 1974). Ante el aislamiento geográfico, las diferencias lingüísticas y, en algunos casos, religiosas, los/as inmigrantes alemanes/as crearon diversas instituciones que permitirían la reproducción cultural en los distintos territorios en los que se establecieron (Estrada Turra, 2014; Krebs Kaulen, Tapia Guerrero y Schmid Anwandter, 2001). Ejemplo de ello son los colegios alemanes, las iglesias luteranas, los clubes sociales y deportivos alemanes y las fraternidades estudiantiles o hermandades académicas² de tradición alemana, en las que me enfocaré en este capítulo.

Fundadas por descendientes de inmigrantes alemanes, las hermandades académicas de tradición alemana proporcionaban un espacio de acogida y sociabilidad germanoparlante para jóvenes chileno-alemanes que se habían tenido que desplazar desde las regiones del sur del país hasta la capital —y, posteriormente, también a otras ciudades en las que se fundaron universidades— para poder proseguir estudios superiores. Para ello, adoptaron el modelo de las *Burschenschaften* o corporaciones estudiantiles nacional-liberales formadas en los países de habla alemana desde inicios del siglo XIX. Se trata de un tipo especial de corporación estudiantil que, a diferencia de la orientación regionalista del corporativismo estudiantil de tradición medieval, aspiraba a la unificación de la nación alemana, así como a la formación de la virilidad y el patriotismo de sus integrantes en conformidad con el lema “Honor, Libertad, Patria” (Heither, 2000; Kurth, 2004). La primera *Burschenschaft* chileno-alemana fue

² Siguiendo a autores como Krizmanics (2017; 2018; 2023), prefiero la denominación de “hermandades académicas” en vez de “fraternidades estudiantiles” para referirme a las corporaciones estudiantiles masculinas chileno-alemanas. De esta forma, hago énfasis en la persistencia de los vínculos entre los miembros de estas organizaciones, cuya pertenencia es, por lo general, vitalicia y no se extingue con el fin de la etapa universitaria.

fundada en 1896 en Santiago, y en la actualidad existen cinco hermandades similares en cuatro ciudades universitarias del país (Santiago, Concepción, Viña del Mar y Valdivia), cuyas prácticas y discursos se distinguen de sus símiles alemanes contemporáneos, a pesar de que mantienen con ellos vínculos de intercambio y reciprocidad (Krizmanics, 2017).³

A diferencia de la orientación de las *Burschenschaften* alemanas hacia la incidencia política, el objetivo declarado de las hermandades académicas de tradición alemana en Chile es mantener la lengua y la cultura alemana en el país, haciendo énfasis en la afiliación simultánea con la herencia cultural alemana, por un lado, y con la ciudadanía chilena, por otro (Krizmanics, 2018; Amigo Dürre, e. p.).⁴ A pesar de ello, y aunque tempranamente hubo excepciones *ad hoc*, hasta finales del siglo XX la mayoría de las hermandades locales también mantenían el principio de la ascendencia alemana como requisito de entrada (Wendler Bonati, 2019). Por otra parte, al igual que sus símiles alemanes destacan por su carácter de cofradías masculinas (*Männerbünde*, cf. Heither, 2000): las hermandades no solo incluyen a los integrantes activos —estudiantes universitarios que se comprometen a seguir los principios de la *Burschenschaft*, generalmente viven en una residencia compartida y pasan por un proceso de iniciación y aprendizaje de las tradiciones de cada hermandad—, sino también a los integrantes pasivos, quienes ya han concluido sus estudios universitarios, pero siguen perteneciendo a la hermandad de por vida. Aparte de las prácticas orientadas a la incorporación de los valores de cada hermandad por parte de los integrantes activos, entre sus actividades principales se encuentra la realización

³ A nivel latinoamericano, desde la década de 1830 también existió una organización con el nombre de *Burschenschaft* en la Facultad de Derecho de São Paulo, aunque al parecer se trataba de una sociedad secreta de carácter más similar a la masonería que al modelo de hermandad académica discutido aquí (Motoyama, 2006).

⁴ Como ha argumentado Krizmanics (2017; 2018), a pesar de que afirman no poseer una posición política, las *Burschenschaften* chileno-alemanas son promotoras de un nacionalismo chileno-alemán, y de ellas han surgido algunos políticos que han ostentado altos cargos legislativos y ejecutivos.

periódica de reuniones festivas, por ejemplo, con motivo de la celebración del aniversario de cada hermandad, en las que participan tanto integrantes activos como pasivos, dando espacio a la convivencia, el humor y la amistad por sobre límites etarios.

En el contexto del privilegio racial blanco que históricamente le fue asignado a la colectividad chileno-alemana por parte del Estado de Chile, el presente capítulo propone analizar la relación entre las prácticas de convivialidad intimista —pero excluyente— desarrolladas dentro de las hermandades académicas de tradición alemana en Chile, las que se caracterizan por favorecer la creación de vínculos de homosocialidad entre sus integrantes, y la (re)producción discursiva y relacional de la pretensión naturalizada de poseer una posición de privilegio en la sociedad chilena. Para ello, se basa en el análisis de fuentes escritas producidas por las *Burschenschaften* chileno-alemanas y sus integrantes desde el periodo de su fundación hasta mediados del siglo XX (publicaciones periódicas y conmemorativas, informes, estatutos).⁵ El primer apartado del texto propone una articulación teórica entre el debate contemporáneo en torno a la convivialidad-desigualdad y las nociones de blanquidad, blanquitud y masculinidad. El segundo apartado describe las principales prácticas de convivialidad al interior de las hermandades académicas de tradición alemana en Chile, contextualizando la relación entre blanquidad, blanquitud y masculinidad en estas organizaciones y profundizando en los casos específicos de las reuniones festivas y las excursiones a la naturaleza. Finalmente, las conclusiones apuntan a la relevancia de comprender la articulación de las formas de convivialidad analizadas con la reproducción de desigualdades de género y raza desde una perspectiva interseccional.

⁵ Estas fuentes han podido ser consultadas en el Archivo Emilio Held Winkler, de la Liga Chileno-Alemana, en la Biblioteca Nacional de Chile y en el Instituto Ibero-Americano de Berlín.

Convivialidad-desigualdad, blanquidad, blanquitud y masculinidad

En su formulación inicial del concepto, Ivan Illich (1973, p. 11) propone comprender la convivialidad como la relación autónoma y creativa entre las personas —así como entre las personas y el medio ambiente—, en una dinámica opuesta a la productividad industrial y las respuestas condicionadas que esta última impone. De esta forma, la convivialidad deviene, para Illich (1973), en un modelo para repensar la relación entre los individuos y la tecnología en el contexto de una crisis de la sociedad industrializada, la que transforma a los individuos en consumidores e impide su emancipación. A partir de esta formulación inicial, diversos estudios y autores/as han empleado el término de convivialidad para analizar o proponer distintas formas de vida en sociedad (incluyendo, en algunos casos, también a seres no humanos), haciendo énfasis, generalmente, en “la dimensión de cooperación (a veces simbiosis) inherente a la convivialidad” (Costa, 2022, p. 50). Ahora bien, como afirma Sérgio Costa (2022, p. 50), tal “sesgo normativo a favor de la ‘buena convivialidad’” ha llevado a descuidar un aspecto fundamental de la convivialidad en tanto dimensión relacional de la vida social: la desigualdad. En otras palabras, las relaciones de convivialidad en la vida cotidiana están enmarcadas por desigualdades materiales, de poder, ambientales y epistémicas, por lo que resulta necesario analizar la relación entre convivialidad y desigualdad en cada caso.

A contrapelo de las narrativas del mestizaje y de la “democracia racial”, las que parecían limitar la utilidad del concepto de raza como instrumento de análisis para comprender las desigualdades sociales en América Latina, diversos autores y corrientes han constatado la persistencia de las categorizaciones raciales como eje de diferenciación y desigualdad que atraviesa las sociedades en la región (Quijano, 2007; Wade, 2010). Ahora bien, aunque habitualmente el análisis de las desigualdades raciales y el racismo en América Latina se

ha concentrado en las poblaciones indígenas, afrodescendientes y otros grupos discriminados, en la última década un grupo creciente de estudios ha comenzado también a interrogar aquellas posiciones sociales dominantes en las sociedades latinoamericanas que generalmente no aparecen enunciadas en términos raciales, pero que se benefician de las desigualdades sociales racializadas gracias a su identificación con lo “blanco” (Cerón-Anaya, Pinho y Ramos-Zayas, 2023; Cortés y Restrepo, 2023). En este sentido, tales estudios han identificado la blanquidad⁶ como un elemento constitutivo de la (re) producción de la desigualdad en América Latina en sus diferentes formas, en intersección con otros ejes de desigualdad y dominación como la clase social y el género.

Desde la corriente de los *Critical Whiteness Studies* anglosajones, la blanquidad ha sido conceptualizada como una identidad racial no marcada cuya situación de ventaja estructural confiere privilegios —frecuentemente inconscientes y no buscados— a quienes la detentan (McIntosh, 1988; Frankenberg, 1993). Al mismo tiempo, la blanquidad también está asociada a un conjunto de prácticas y valores que, a primera vista, no están marcados como pertenecientes a un sector social o una trayectoria histórica específica, y que de esta forma aparecen como universales y como epítomes de lo humano. A este respecto, Echeverría (2010) propone distinguir entre la blancura, comprendida como una categoría de clasificación racial fenotípica o epidérmica, por una parte, y la blanquitud, comprendida como un *ethos* civilizatorio o bien una construcción ideológica asociada a la modernidad capitalista, por otra. Para Echeverría, tal *ethos*, asociado a la experiencia histórica de las sociedades de Europa occidental, pero que la excede, se refleja en ciertos valores y disposiciones corporales funcionales a la reproducción del capital. En una línea similar, Ramos-Zayas (2023) muestra cómo la construcción de la blanquidad

⁶ Autoras/es como Viveros Vigoya (2018) y Cortés y Restrepo (2023) proponen usar el término de “blanquidad” como traducción del término inglés *whiteness*, pues el término de “blanquitud” sugiere que se trata de un concepto con connotaciones ideológicas equivalentes a aquellas implicadas en el concepto de “negritud”, sin serlo.

entre las élites latinoamericanas está asociada al cultivo de ciertas “divisas de interioridad” —es decir, disposiciones pertenecientes a una construcción de blanquitud en el sentido propuesto por Echeverría— que contribuyen a justificar moralmente el privilegio que ostentan.

Uno de los ejes principales en los incipientes debates latinoamericanos sobre la blanquidad ha sido, precisamente, su relación con otras dimensiones de diferencia y desigualdad como la clase social y el género (Viveros Vigoya, 2018; Ramos-Zayas, 2023; Cerón-Anaya, 2024). En este sentido, una de las ventajas de la perspectiva interseccional que defiende Viveros Vigoya (2016, p. 8) es que también permite comprender “la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, porque encarnan la norma misma, como la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud”. Según la autora, en América Latina la masculinidad blanca, asociada a los ideales de la civilidad, el progreso y la modernidad, valores intrínsecos al ideal hegemónico de la masculinidad europea construido desde el siglo XVIII en adelante (Mosse, 1996), está vinculada a los proyectos de nación —y dominación— impulsados por las élites locales, reflejados, por ejemplo, en la construcción mediática que sustentó la presidencia derechista de Álvaro Uribe en Colombia (Viveros Vigoya, 2018). Ahora bien, desde sus inicios en el siglo XIX tales proyectos de nación dependían, sobre todo, de la existencia de pactos implícitos y explícitos entre hombres, los que enlazaban el ejercicio del poder patriarcal con la aceptación del modelo de la masculinidad hegemónica blanca y civilizada (Viveros Vigoya, 2018).

En un sentido más estrecho, la existencia de pactos patriarcales que refuerzan la dominancia de la masculinidad hegemónica blanca a nivel societal también depende de la reproducción de tales construcciones de masculinidad a través de las relaciones sociales entre hombres a nivel microsociales (Bird, 1996; Connell, 2015; Hammarén y Johansson, 2020). Como ha argumentado Sedgwick (1985), estas relaciones “homosociales” —de amistad, de mentoría o de rivalidad— entre hombres no solo excluyen a las mujeres, sino que frecuentemente

se caracterizan por un rechazo a la homosexualidad, reafirmando la norma heterosexual. Al mismo tiempo, tales relaciones de homosocialidad contribuyen a fortalecer el privilegio masculino mediante el reforzamiento normativo de valores y pautas de comportamiento al interior de los grupos de pares, naturalizando tanto las diferencias de género como los significados y comportamientos atribuidos a la masculinidad (Bird, 1996). Así lo muestra, por ejemplo, el trabajo de Ribeiro Corossacz (2018) sobre las experiencias de hombres blancos de clase media-alta en Río de Janeiro, para quienes los parientes y amigos masculinos aparecen como referentes ante quienes probar que no se es homosexual ni afeminado, confirmando la propia masculinidad ante estos pares. Considerando la imbricación interseccional de las construcciones de masculinidad hegemónicas en América Latina con la blanquitud y, más específicamente, con los valores de la blanquitud, a ello se suma también el eventual reforzamiento de valores y pautas de comportamiento vinculadas al *ethos* civilizatorio de la modernidad capitalista. En este contexto, en el presente texto me pregunto acerca de la (re)producción del privilegio blanco y masculino a partir de las prácticas de convivialidad —y algunos discursos al respecto— en el caso específico de las hermandades académicas de tradición alemana en Chile.

Prácticas de convivialidad en las hermandades académicas de tradición alemana en Chile

La primera *Burschenschaft* chileno-alemana, la *Burschenschaft Araucanía* de Santiago, fundada en 1896, fue formada por un grupo de jóvenes chileno-alemanes que se encontraban estudiando en la capital y que deseaban convivir en el marco de una organización comunitaria que reuniera a estudiantes de ascendencia alemana de distintas carreras. Según argumenta uno de sus fundadores, el modelo de las *Burschenschaften* alemanas tenía varias ventajas en comparación con la vida estudiantil habitual en Chile y, particularmente, para los

estudiantes chileno-alemanes: por una parte, proporcionaban un lugar de acogida y orientación para el joven que llegaba de provincia sin conocer a nadie y, por otra parte, posibilitaban el intercambio con pares de un similar nivel educativo, pero con intereses diversos, condición necesaria, según el autor, para una benéfica y deseable influencia mutua (Martin, 1906). De las reuniones iniciales en el cuarto de uno de los fundadores pronto se pudo pasar al arriendo de una propiedad que servía no solo como local para asambleas y reuniones festivas, sino también como residencia para algunos de los integrantes activos de la hermandad. Gracias al aporte de los integrantes pasivos, con el tiempo se pudieron adquirir sucesivas casas comunitarias, cuyo tamaño permitía acoger a la mayoría de los activos.

La vida cotidiana en la *Burschenschaft* no solo implicaba la cohabitación con los demás integrantes activos de la hermandad, en la mayoría de los casos —en años posteriores incluso se estableció su obligatoriedad, ante la merma económica que significaba que algunos miembros residieran fuera de la hermandad y no contribuyeran a solventar los gastos cotidianos—, sino también la participación en diversos tipos de actividades: asambleas generales; reuniones educativas sobre los estatutos, tradiciones e historia de cada hermandad destinadas a la formación de los novatos; reuniones festivas; actos conmemorativos; prácticas deportivas; excursiones y otras actividades recreativas; así como actividades específicas que admitían la presencia de “damas”, tales como fiestas, asambleas y excursiones destinadas a “encontrarse de forma descontracturada con el mundo femenino”⁷ (Burschenschaft Araucania, 1961, p. 13). A ello se sumaba la gestión autónoma de los asuntos internos y domésticos a través de una estructura de cargos con responsabilidades diferenciadas, elegidos por el consejo de los miembros plenos de cada hermandad (*Burschenrat*). Además de un directorio formado por un presidente vocero (*Erster Sprecher*), un vicepresidente encargado de la formación de los novatos (*Fuchsmajor*), un secretario (*Schriftwart*) y un

⁷ Todas las traducciones son propias.

tesorero (*Kassenwart*), entre los miembros de cada hermandad se elegían anualmente responsables para áreas como la economía doméstica (*Hausökonom*), la organización de las prácticas deportivas y la mantención de los implementos necesarios (*Paukwart / Sportwart*) o la gestión del suministro de cerveza necesario para las distintas reuniones de la hermandad (*Kneipwart*). Al margen de los estudios universitarios, las obligaciones que las *Burschenschaften* imponían a sus integrantes hacían de ellas el foco de la vida diaria de sus integrantes, al interior de un espacio —la casa comunitaria— que solo compartían con ocasionales empleados/as domésticos/as.

Ahora bien, uno de los principales atractivos de la vida en la *Burschenschaft* para los jóvenes estudiantes chileno-alemanes era, precisamente, la convivencia con los demás miembros en su interior. De esta forma, para muchos de sus integrantes el ingreso a una *Burschenschaft*, el que se producía después de iniciar estudios universitarios en la capital u otra ciudad, habitualmente alejada de la residencia familiar, implicaba acceder a un espacio de sociabilidad exclusivamente masculino —además de germanoparlante— en un contexto liberado de los constreñimientos de la educación escolar. Así lo describe el estudiante de medicina Wilhelm Ziegler, integrante de la *Burschenschaft Araucania*, en un discurso con motivo de la milésima asamblea general de esa hermandad, titulado “Als urdeutscher Student [sic] in Chile” (“Como un estudiante alemán originario en Chile”) y publicado posteriormente en una revista editada por dos hermandades de Santiago y Concepción. Como relata Ziegler, las historias sobre la vida en la *Burschenschaft* causaban gran expectación entre los aspirantes:

Todo lo que el joven estudiante ya ha escuchado respecto a la *Burschenschaft* aumenta su deseo de pertenecer pronto a la misma. Cuántas veces ya había visto a su propio “Alter Herr”⁸ o a otros co-

⁸ Los integrantes pasivos de las hermandades académicas de tradición alemana, quienes ya han concluido sus carreras universitarias, se denominan *Alte Herren* (señores mayores).

nocidos deleitarse en recuerdos a sus dichosos años de estudiante: “¡Muchacho, ahora vas a ver lo que significa ser joven!” o “¡Dios mío, qué dichosos fueron esos años!”, “Sí, en mis tiempos”, “¡Disfrútala también tú una vida de Burschen⁹ recta, alegre, alemana, tal como nosotros la paladeamos hasta el agotamiento!”. (Ziegler, 1937, p. 14)

Ziegler prosigue su relato describiendo el orgullo de los jóvenes aspirantes al ser invitados por algún estudiante mayor, que ya pertenecía a la *Burschenschaft*, a participar de una de las regulares asambleas generales de la hermandad, seguida por una reunión festiva o *Kneipe*. Allí, el aspirante del relato de Ziegler, ahora denominado como *Keilfuchs*,¹⁰ puede presenciar la entrega de los colores¹¹ de la hermandad a los integrantes novatos, así como la realización y discusión de una ponencia, una de las principales prácticas realizadas al interior de las *Burschenschaften* chileno-alemanas con el objetivo de cultivar el idioma alemán y de contribuir a la formación intelectual de sus integrantes en línea con el ideal eurocéntrico de la masculinidad moderna (ver Amigo Dürre, e. p.). No obstante, lo que más destaca en el relato de Ziegler es la parte inoficial y festiva, pero no por ello menos reglamentada, que sigue al talante formal y ceremonioso de la asamblea:

El vocero ha cerrado la asamblea general e inaugura ahora la Kneipe, bien regada y alegre. De todos lados resuena el llamado: ¡Fuchsen, sustancia! y el zorrillo, con frecuencia bastante mimado en su casa,

⁹ Los integrantes activos que han pasado por un periodo de prueba y aprobado un examen de conocimientos sobre los valores, tradiciones e historia de la respectiva hermandad son denominados, generalmente, como *Burschen*. Entre los *Burschen* se definen, por votación, los cargos que lideran cada hermandad.

¹⁰ Mientras dura el periodo de prueba, y antes de dar el examen que los transformará en *Burschen*, los integrantes novatos son denominados como *Fuchsen* (zorros). Los *Keilfuchsen* (zorros de enganche) son los aspirantes que aún no han formalizado su solicitud de ingreso a la *Burschenschaft* respectiva.

¹¹ Además de un escudo y un lema, cada *Burschenschaft* posee colores propios (habitualmente tres), que son exhibidos por sus integrantes en una cinta que se lleva cruzada en el torso y en una gorra, de uso obligatorio en las reuniones y actividades oficiales. En el caso de los *Fuchsen*, la cinta tiene un color menos.

aquí debe obedecer y acarrear cerveza sin tardanza. Después del trabajo realizado en la asamblea general, ahora nos alegramos de la vida, pues: nosotros, personas jóvenes, no solo tenemos el deber de trabajar y de armarnos para la lucha por la vida, también tenemos un derecho a la alegría. [...] Pues luchar es la consigna, mientras aún haya estudiantes alemanes aquí en los salones de nuestra “alma mater” chilena. Lucha por la esencia del pueblo —sentimos de una manera alemana, porque a través de nuestros padres entramos por nacimiento a la experiencia juvenil alemana—. De esta forma, la *Burschenschaft* deberá ser para nosotros una escuela de masculinidad alemana, pero al mismo tiempo una isla de alegría entre personas de iguales ideales. (Ziegler, 1937, p. 16)

En otras palabras, en la visión articulada por este *Bursch* la realización de las *Kneipen* y otras reuniones festivas de las *Burschenschaften* chileno-alemanas, e incluso las asambleas generales, que poseían partes destinadas a la conversación libre entre los participantes, está íntimamente imbricada con la preservación de la germanidad y con la formación del carácter y la masculinidad de los integrantes de cada hermandad. Por una parte, tales reuniones eran una oportunidad para ejercitar el idioma alemán, cuestión que parecía cada vez más urgente ante el avance del castellano como idioma para las interacciones cotidianas, así como para cantar en conjunto canciones del acervo popular y estudiantil alemán que exaltaban valores como el amor a la patria (alemana), la nostalgia por la época estudiantil o la amistad entre los miembros de las hermandades. Por otra parte, las asambleas y reuniones festivas también constituían un marco para el despliegue de las relaciones de homosocialidad al interior de las *Burschenschaften*, en un contexto con normas y jerarquías específicas que contribuían a la incorporación de las pautas y valores correspondientes a la construcción de masculinidad dominante en estos espacios. Junto con las *Kneipen*, otra práctica que destacada Ziegler en su relato son las excursiones hacia algún entorno natural que las hermandades realizaban regularmente y que, además de la convivencia entre los miembros activos, permitían el desarrollo de

vínculos con el paisaje de la nación que había recibido a sus familias. En este contexto, a continuación, propongo comprender las *Kneipen* y otras reuniones festivas de las *Burschenschaften* chileno-alemanas, así como las excursiones realizadas regularmente por los integrantes activos de las hermandades, como prácticas de convivialidad que contribuyen a moldear los vínculos entre los miembros de las *Burschenschaften*, así como entre ellos y su entorno y, finalmente, a naturalizar el privilegio masculino y blanco.

Blanquidad, blanquitud y masculinidad en las *Burschenschaften* chileno-alemanas

De acuerdo con sus estatutos, el objetivo declarado de las *Burschenschaften* chileno-alemanas era “formar a sus miembros como hombres capaces, independientes en el pensamiento y en la acción” (Burschenschaft Andinia, s. f., p. 1; ver tb. Burschenschaft Araucania, 1910, p. 3), en línea con el propósito de formación intelectual, política, moral y física complementaria a la educación universitaria propuesto por sus símiles alemanes (Heither, 2000). Para ello, se proponían principios como “la conservación de la pureza y la franqueza del ser de sus miembros, la continua defensa del honor de cada uno como de la *Burschenschaft* misma”, la “libertad personal, espiritual y académica”, reflejada en el pensamiento autónomo y la capacidad de defender una opinión propia, o “la formación de la hombría y de las fuerzas corporales” que debían perseguir sus miembros (Burschenschaft Andinia, s. f., p. 1). A ello se sumaba la exigencia que los integrantes contribuyeran “con todas las fuerzas a la conservación de la manera y las costumbres alemanas y a despertar respeto por ellas en todos los compatriotas, para el bien de nuestra patria común” (Burschenschaft Andinia, s. f., p. 1). En este sentido, tal y como observaba Ziegler, la formación de la masculinidad de los integrantes de las hermandades estaba imbricada con la construcción de una germanidad que, en el contexto nacional chileno, puede ser comprendida como blanca.

Desde la perspectiva de análisis propuesta aquí, los principios de las hermandades académicas de tradición alemana en Chile —así como las prácticas que respondían a ellos— están relacionados de distinta manera con las construcciones de blanquidad predominantes en el país y con el *ethos* civilizatorio de la blanquitud, articulado interseccionalmente con las construcciones de masculinidad que se transmitían al interior de las *Burschenschaften* chileno-alemanas. Por una parte, desde sus inicios estas hermandades solo admitían estudiantes de ascendencia alemana como miembros, e incluso se le atribuía el fracaso de anteriores intentos de crear corporaciones estudiantiles chileno-alemanas a la falta de tal exclusivismo étnico-racial (Martin, 1990 [1898]). De esta forma, la ascendencia alemana era comprendida como una esencia simultáneamente cultural y racial, en igualdad de condiciones o incluso superior a la ascendencia ibérica predominante entre la élite del país, y su conservación no solo debía aportar, como señalaban los estatutos, al “bien de nuestra patria común”, sino que también fundamentaba la pretensión de acceso de los chileno-alemanes a las clases dirigentes del país (Krizmanics, 2018; Amigo Dürre, e. p.). En otras palabras, a pesar de descender de un sector social que se había integrado a sectores medios ascendentes en la sociedad chilena (Pinto, Candina y Lira, 1999), gracias a la esencia racial y cultural de la que se comprendían portadores los miembros de las hermandades de tradición alemana podían, incluso, disputar los privilegios de la élite tradicional, reclamando una posición destacada en la jerarquía socio-racial local. Aunque según advierte Wendler Bonati (2019) en la práctica hubo cierta flexibilidad para incorporar a estudiantes chilenos germanoparlantes, pero sin ascendencia alemana, recién en la década de 1970 se inició al interior de la federación de *Burschenschaften* chileno-alemanas una discusión estatutaria sobre la eliminación formal del requisito de ascendencia.

Por otra parte, el ideal de masculinidad articulado por las disposiciones estatutarias y reflejado en las prácticas que se desprendían de ellas refleja el ideal civilizatorio eurocéntrico de la masculinidad blanca dominante en América Latina (Viveros Vigoya, 2018). Como

desarrolla Mosse (1996), el estereotipo de la masculinidad moderna europea, surgido desde la segunda mitad del siglo XVIII en adelante, reúne valores burgueses como la moderación y el autocontrol con ideales como la valentía, el honor y la virilidad. Tales ideales y valores se encarnaban en una corporalidad preferentemente blanca, cuya percibida armonía permitía reconciliar la tensión entre la conservación del orden y la dinámica modernizadora de las sociedades europeas de la época. Estos principios se encuentran también en el ideal de masculinidad de las *Burschenschaften* chileno-alemanas, el que se reflejaba, por ejemplo, en la presencia de conceptos como disciplina (*Zucht*), honor (*Ehre*) o lealtad (*Treue*) en los lemas de las hermandades. Al mismo tiempo, este ideal de masculinidad unía la formación corporal mediante prácticas como la esgrima, orientada a una eventual defensa del honor individual y colectivo, con el ejercicio del pensamiento crítico y la capacidad de defender una posición intelectual a través de la realización autónoma de ponencias (cf. Amigo Dürre, e. p.). Ahora bien, además de tales prácticas que poseían un propósito formativo explícito, también las prácticas que ponían en el centro la convivialidad, en un contexto predominante de homosocialidad, contribuían a afianzar la construcción de una masculinidad blanca y que se comprendía como privilegiada.

Homosocialidad, convivialidad y jerarquía en las reuniones festivas

Como se desprende del relato de Ziegler citado arriba, las *Kneipen* tienen un lugar especial entre las prácticas de convivialidad que se desarrollaban al interior de las hermandades académicas de tradición alemana en Chile. Según los informes anuales de la *Burschenschaft Araucania*, a inicios de la década de 1930 se realizaban hasta con una frecuencia quincenal, mientras posteriormente, en las décadas de 1940 y 1950, se realizaban una o dos al mes, generalmente a continuación de las asambleas generales (ver *Burschenschaft Araucania*,

1932a y 1950). A las *Kneipen* se sumaban otras reuniones festivas anuales como los *Kommerse* —reuniones formales realizadas para conmemorar hitos como el aniversario de cada *Burschenschaft*— y los *Katerfrühstücke* (desayunos de resaca), que se realizaban con posterioridad a las principales celebraciones. Con el acompañamiento de un vaso de cerveza y entonando en conjunto canciones del folklóre alemán, en tales ocasiones (y, en cierta medida, también en las asambleas generales) era posible cultivar lazos de amistad intergeneracional entre los miembros activos y pasivos, quienes regresaban a la hermandad en la que habían vivido felices años de estudiante. Como reflejan diversas notas dedicadas a estas y similares celebraciones, publicadas regularmente en las publicaciones periódicas propias de las *Burschenschaften*, la convivencia en las reuniones festivas era vista como un reflejo auténtico de los valores profundos que animaban a estas hermandades: la amistad, el compañerismo y la alegría de vivir rodeados por hombres con similares valores e ideales.

Ahora bien, las reuniones festivas como las *Kneipen* no eran solo ocasiones para el consumo conjunto de cerveza y la conversación jovial entre miembros de las *Burschenschaften* y sus selectos invitados, sino una práctica minuciosamente reglamentada y simbólicamente diferenciada de la vida cotidiana. Como sostenía una presentación preparada por representantes de la *Burschenschaft Araucania* para un congreso en el que las *Burschenschaften* chileno-alemanas debatirían sus principios fundamentales, en 1961, la *Kneipe* “es un mundo aparte, y como tal representa la ocasión que se le ofrece a los activos para reunirse de forma alegre y relajada, pero no indisciplinada” (*Burschenschaft Araucania*, 1961, p. 12). Aunque en el congreso mencionado hubo representantes de hermandades que abogaron por reducir su frecuencia y eventuales excesos, otros sostuvieron que, debido a la importancia que tenían para la mantención de la tradición, su frecuencia debería incluso aumentar (*Burschenschaft Araucania*, 1961, pp. 14-15). En este sentido, cabe preguntarse por la relación de estas prácticas con la reproducción de la masculinidad blanca en las *Burschenschaften* chileno-alemanas.

En términos generales, la *Kneipe* es una reunión festiva regida por estatutos *ad hoc* (*Bierkomment* / *Kneipkomment*, ver, por ejemplo, Burschenschaft Araucania, 1932b y Burschenschaft Andinia, s. f.) que ponen en práctica un universo lúdico de interacciones jocosas —una “república de la cerveza” (*Bierrepublik*)— cuyo eje es el consumo de cerveza. Por ejemplo, según tales estatutos en el ámbito de las *Kneipen* el tiempo se contabilizaba en “minutos de la cerveza” (*Bierminuten*), y los participantes eran clasificados en relación con la “honorabilidad de la cerveza” (*Bierehre*) de la que eran poseedores, y la que podían perder si cometían infracciones como no tomar cuando debían hacerlo o ausentarse del lugar de la *Kneipe* por más tiempo del autorizado. A ello se sumaba el otorgamiento de apodos (*Biernamen*) a los anteriormente “innominados” novatos, apodos que, habitualmente, acompañaban a los integrantes de por vida y que con frecuencia se incluían como complemento —o, en algunos casos, en reemplazo— del nombre en publicaciones internas y conmemorativas, así como su incorporación en relaciones de filiación ficticia entre los miembros (*Bierfamilien*). De esta forma, en el universo de las *Kneipen* se formalizaban vínculos de homosocialidad que trascendían la división estamental entre novatos y miembros plenos, subrayando las relaciones de confianza, cercanía y compañerismo entre ellos.

Ahora bien, aunque las *Kneipen* implicaban una suspensión parcial de las diferencias jerárquicas entre miembros plenos y novatos en un marco de convivialidad festiva, tal como se refleja en el relato de Ziegler anteriormente citado los *Fuchsen* debían estar al servicio de los *Burschen*, encargándose de traerles cerveza cuando lo requirieran. Aunque de esta forma se reafirmaba una jerarquía por antigüedad en la que, eventualmente, los novatos de hoy serían los miembros plenos de mañana, un elemento importante de las *Kneipen* también era que la autoridad para dirigir la reunión, ejercida por un presidente que daba fuerza a sus órdenes dando golpes sobre una mesa con una espada, fuera rotando entre distintos miembros plenos:

Los esfuerzos y trabajos de la semana desaparecen en el transcurso de las *Kneipen*, las que levantan de nuevo el ánimo a todos mediante su humor y su afectuosidad sincera. Mediante el traspaso de la dirección de la reunión a diferentes miembros de la hermandad en una *Kneipe*, todos se acostumbran a liderar una reunión, y a mantener el orden y la disciplina. (Schüler, 1937, p. 2)

De esta forma, las *Kneipen* no solo generaban un ambiente de convivialidad e interacciones jocosas entre los miembros de la hermandad, sino que también reforzaban, mediante el juego y la broma, la idea de que, si bien existían diferencias jerárquicas entre ellos por antigüedad y por los cargos que ejercía cada uno, cualquiera debía ser capaz de liderar y de ejercer el poder en un grupo de personas. Así, este espacio de interacción lúdica contribuía a la tarea de formación que se proponían las *Burschenschaften* chileno-alemanas, en línea con el ideal iluminista del sujeto masculino fuerte, pero racional y en control de sí mismo (Mosse, 1996). Los excesos en los espacios de homosocialidad en las *Kneipen* y al interior de la *Burschenschaft* eran la contraparte de la rectitud y disciplina que los miembros debían demostrar en la vida cotidiana, y que eran parte de las formas de comportamiento que, en la visión de aquellos miembros de las *Burschenschaften* chileno-alemanas que marcaban la pauta, justificaban la pretensión de acceder a un lugar de privilegio en la sociedad chilena (Amigo Dürre, e. p.). Aunque en cierta medida en las *Kneipen* es posible identificar una inversión simbólica que tiene elementos de lo carnavalesco y lo grotesco (Bajtín, 1987 [1965]), las relaciones de homosocialidad en tales reuniones festivas reafirmaban ritualmente el carácter de cofradía masculina de las hermandades, excluyendo a las mujeres y a los hombres no germanoparlantes y, de esta manera, reafirmando el privilegio masculino y blanco de sus integrantes.

Convivialidad con el paisaje en las excursiones hacia la naturaleza

Además de las *Kneipen*, la segunda práctica de convivialidad destacada en el relato de Ziegler sobre la vida de los estudiantes en las *Burschenschaften* chileno-alemanas son las excursiones hacia algún entorno natural o campestre que realizaban una o dos veces al año los integrantes de cada hermandad. Tales excursiones servían, al decir de representantes de la *Burschenschaft Araucania*, para “el cultivo del sentimiento de comunidad, pues es una de las pocas ocasiones que les permite a los activos y, eventualmente, a los Alte Herren vivir horas alegres lejos de la vida cotidiana” (*Burschenschaft Araucania*, 1961, p. 13). A modo de ejemplo, en 1931 esta *Burschenschaft* realizó una excursión hacia la propiedad de un invitado frecuente a las actividades de la hermandad, ubicada en la localidad rural de Paine, cercana a Santiago, paseo que “nos dejó los más bellos recuerdos” (*Burschenschaft Araucania*, 1932a, p. 25). Luego, en el invierno de 1936, sus integrantes alcanzaron “la cúspide de blanca perfección” en una excursión de esquí a la cordillera de Santiago (Huilliche, 1936, p. 23), mientras que en 1949 el destino elegido fue el pueblo costero de Matanzas (*Burschenschaft Araucania*, 1950). A ello se sumaban excursiones destinadas específicamente a los novatos, así como los viajes colectivos con el motivo de la realización de un congreso o reunión de las *Burschenschaften* chileno-alemanas, generalmente en ciudades del sur de Chile en las que vivían muchos miembros pasivos, o bien la visita a una hermandad ubicada en otra ciudad.

Ahora bien, las excursiones no solo posibilitaban la convivencia alegre y jovial entre los miembros de las hermandades, sino que también pueden ser comprendidas como una instancia de convivialidad entre ellos y lo no humano, específicamente, con el paisaje del país que había recibido a sus antepasados y al que se sentían pertenecientes, tal como sentían que este país también les pertenecía. Como ha señalado Krizmanics (2018; 2023), la apropiación simbólica del

paisaje constituye un elemento central en la articulación de un nacionalismo chileno-alemán por parte de las *Burschenschaften* locales. En este sentido, también Ziegler hace hincapié en la relación entre el fin recreativo de las excursiones y la experiencia del paisaje propio que estas prácticas permitían a los miembros de las *Burschenschaften*:

“De vuelta a la naturaleza” es la consigna, y mientras los miembros de la hermandad se desahogan corriendo alocadamente a campo traviesa, por arbustos y arroyos, el hambre normal se aumenta hasta lo patológico. Sí, la vida es tan bella como para comérsela, y los miembros de la hermandad ya se abalanzan sobre el barril de cerveza abierto y sobre la comida traída. Aquí, en las montañas y en el mar experimentamos nuestra tierra natal, sobre la cual tenemos derecho gracias al trabajo de nuestros padres, y la que amamos de corazón. (Ziegler, 1937, p. 17)

Desde la perspectiva del nexo intrínseco entre la convivialidad y la (re)producción de distintas formas de desigualdad, las excursiones servían tanto para reafirmar los vínculos de homosocialidad entre los jóvenes chileno-alemanes que componían las *Burschenschaften* como también su relación con el territorio de la nación, que ocasionalmente comparaban con referentes como los Alpes o los bosques alemanes. Tal relación de convivialidad con un paisaje domesticado se basaba en el esfuerzo civilizador que había impulsado la generación de sus padres y abuelos, y en virtud de él el privilegio blanco del que gozaban los integrantes chileno-alemanes de las hermandades aparecía como una cuestión naturalizada. De esta forma, mientras en la práctica de las *Kneipen* el privilegio era reafirmado mediante la incorporación de pautas de comportamiento masculino y blanco al interior del círculo homosocial de la cofradía masculina, en el caso de las excursiones tal naturalización se extendía incluso hacia el dominio sobre el territorio que había acogido a sus familias.

Conclusiones

"In the past, convivial life for some inevitably demanded the servitude of others".

Illich, 1973, p. 21

Las *Burschenschaften* chileno-alemanas analizadas en este capítulo proponían a los jóvenes chileno-alemanes que llegaban a estudiar a ciudades como Santiago integrarse a una red de relaciones comunitarias masculinas que, idealmente, los acompañaría de por vida. Los fundamentos para aquello se encontraban, en la mayoría de los casos, en una ascendencia común, pero, sobre todo, en la experiencia formativa durante los años de pertenencia activa a la hermandad. Para ello, no solo eran importantes las prácticas que transmitían explícitamente los ideales y principios de cada hermandad y que contribuían formalmente a desarrollar las capacidades que se esperaban de sus integrantes, sino también los aspectos convivales de la vida cotidiana en las residencias comunitarias, cristalizados en prácticas como las reuniones festivas o las excursiones. Tales prácticas de convivialidad y los discursos asociados a ellas fortalecían los vínculos de homosocialidad entre los miembros activos de las *Burschenschaften*, y, eventualmente, también con los miembros pasivos. Al interior de estas relaciones de homosocialidad, a su vez, se reforzaban ideas sobre la transitoriedad de la diferencia jerárquica entre los integrantes y la subyacente igualdad entre ellos, pues cada miembro pasaba por las mismas fases a lo largo de su formación y debía poseer la capacidad de ejercer el mando cuando fuera necesario. Por otra parte, prácticas como las excursiones también posibilitan la convivialidad con el paisaje del país sobre el cual el trabajo de sus ancestros les habría dado derechos.

Ahora bien, al mismo tiempo que las prácticas de convivialidad reseñadas aquí reforzaban los vínculos entre los miembros de las hermandades (así como entre ellos y el paisaje de la nación) y les

permitían comprenderse como iguales, simultáneamente excluían a hombres sin ascendencia alemana —o, al menos, no germanoparlantes—, a hombres sin estudios superiores, y a las mujeres en general, con excepción de aquellas actividades puntuales que admitían la presencia de mujeres germanoparlantes. De esta forma, tales prácticas contribuían a reproducir una cofradía masculina basada tanto en la mantención de una supuesta esencia racial y cultural alemana como en la construcción de una masculinidad moderna y blanca. En otras palabras, la convivialidad al interior de este grupo, que poseía la convicción que su diferencia racial y cultural los hacía acreedores de una posición destacada dentro de la sociedad chilena y de un derecho adquirido sobre el territorio que sus ancestros habían colonizado, reforzaba la pretensión del privilegio masculino y blanco del que se sabían poseedores en el contexto más amplio de la sociedad chilena, naturalizando las desigualdades de poder basadas en las diferencias raciales y de género que la atraviesan. En este sentido, las prácticas de convivialidad al interior de las *Burschenschaften* chilenno-alemanas muestran que, para comprender la reproducción de la dominación en América Latina, es relevante comprender también la imbricación entre las construcciones de blanquidad, de blanquitud y de masculinidad, en distintas escalas y niveles. Desde una perspectiva interseccional, tal imbricación apunta a las maneras contextualmente específicas en las que los pactos patriarcales se articulan con desigualdades de clase y raza y, particularmente, a la interrelación entre las formas de convivialidad desarrolladas por grupos privilegiados y la reproducción de las desigualdades que atraviesan nuestras sociedades.

Bibliografía

- Amigo Dürre, Ricardo (e. p.). *The making of "extraordinary whiteness": race, class and masculinity in german-chilean fraternities, 1896-1940*. [Manuscrito sin publicar.]
- Bajtín, Mijail (1987 [1965]). *La cultura popular en la edad media y el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bernedo, Patricio, y Bilot, Pauline (2022). La inmigración alemana en Chile en el siglo XIX. Inserción, desafíos e impactos. En Georg Dufner, Joaquín Fermendois y Stefan Rinke (coords.), *Deutschland und Chile, 1850 bis zur Gegenwart: Ein Handbuch. Chile y Alemania, 1850 hasta hoy: un manual* (pp. 15-51). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bird, Sharon R. (1996). Welcome to the men's club: homosociality and the maintenance of hegemonic masculinity. *Gender & Society*, 10(2), 120-132.
- Blancpain, Jean-Pierre (1974). *Les allemands au Chili (1816-1945)*. Colonia: Böhlau.
- Burschenschaft Andinia (s. f.). *Grundbestimmungen. Satzungen. Bierkomment* [mecanuscrito, 24 págs.]. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz.
- Burschenschaft Araucania (1910). *Grundbestimmungen und Satzungen der Burschenschaft Araucania*. Valdivia: Imprenta Central / J. Lampert.
- Burschenschaft Araucania (1932a). *35 Jahresbericht der Burschenschaft "Araucania". 1931-1932*. Valdivia: Imprenta J. Borneck.
- Burschenschaft Araucania (1932b). *Bierkomment entworfen zu Nutz und Frommen der Bürger der Bierrepublik "Weda Pet O'Kiñ" von einer hochwohlweisen, erfahrenen und bierehrlichen Kommission*. Valdivia: Imprenta Borneck.
- Burschenschaft Araucania (1950). *54. Jahresbericht*. Santiago: Imprenta Dublé Almeyda.
- Burschenschaft Araucania (1961). Sinn und Gestaltung unserer burschenschaftlichen Veranstaltungen. *Vita Nostra*, 1, 11-15.

- Cerón-Anaya, Hugo (2024). *El privilegio en juego. Clase, raza, género y golf en México*. Buenos Aires / Guadalajara: CLACSO / CALAS.
- Cerón-Anaya, Hugo; Pinho, Patricia de Santana, y Ramos-Zayas, Ana (2023). A conceptual roadmap for the study of whiteness in Latin America. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 177-199.
- Connell, Raewyn (2015). *Masculinidades*. Ciudad de México: PUEG-UNAM.
- Cortés, Verónica, y Restrepo, Eduardo (2023). Blanquidad y privilegios raciales: apuntes conceptuales. *Tabula Rasa*, 45, 13-21.
- Costa, Sérgio (2022). Convivialidad-desigualdad: en busca del nexo perdido. En Mecila (coord.), *Convivialidad-desigualdad. Explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa* (pp. 31-61). Buenos Aires / São Paulo: CLACSO / Mecila.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Era.
- Estrada Turra, Baldomero (2014). Instituciones étnicas alemanas en Valparaíso 1850-1930. Una forma de defensa de la identidad cultural. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 18(1), 139-179.
- Frankenberg, Ruth (1993). *White women, race matters: the social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hammarén, Nils, y Johansson, Thomas (2020). The transformation of homosociality. En Lucas Gottzén, Ulf Mellström y Tamara Shefer (coords.), *Routledge international handbook of masculinity studies* (pp. 213-222). Londres: Routledge.
- Heither, Dietrich (2000). *Verbündete Männer. Die Deutsche Burschenschaft - Weltanschauung, Politik und Brauchtum*. Colonia: PapyRossa.
- Huilliche [Franz Fuchslocher] (1936). Die B. A. und der Schnee. *Der Burschenschaftler*, 1(1), pp. 23-25.
- Illich, Ivan (1973). *Tools for conviviality*. Nueva York: Harper & Row.
- Krebs Kaulen, Andrea; Tapia Guerrero, Úrsula, y Schmid Anwandter, Peter (2001). *Los alemanes y la comunidad chileno-alemana en la historia de Chile*. Santiago de Chile: Liga Chileno-Alemana.

- Krizmanics, Georg T. A. (2017). Las hermandades académicas nacionalistas alemanas. Entre lo político y la política en Chile, Alemania y Austria. *Anuario IEHS*, 32(2), 89-108.
- Krizmanics, Georg T. A. (2018). *Burschenschaften y Mädchenschaften, las hermandades académicas chileno-alemanas entre 1896 y 2006. ¿Actores políticos transnacionales?* [Memoria para optar al grado de doctor]. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Krizmanics, Georg T. A. (2023). ¿Cómo ser nacional? Búsquedas de identidad en las hermandades académicas nacionalistas alemanas entre Alemania y Chile. En Peter Birle, Sandra Carreras, Iken Paap y Friedhelm Schmidt-Welle (eds.), *Producción de saberes y transferencias culturales: América Latina en contexto transregional* (pp. 313-337). Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.
- Kurth, Alexandra (2004). *Männer - Bünde - Rituale. Studentenverbindungen seit 1800*. Frankfurt y Nueva York: Campus.
- Martin, Christoph (coord.) (1906). *Festzeitung zum 10ten Stiftungsfeste der Burschenschaft Araucania zu Santiago (Chile)*. S. l.: s. e.
- Martin, Christoph (1990 [1898]). Das Deutschtum in Chile und die Burschenschaft "Araucania". *Vita Nostra*, 30(1-2), 23-29.
- McIntosh, Peggy (1988). White privilege and male privilege: a personal account of coming to see correspondences through work in women's studies. Working paper, 189. Wellesley: Wellesley College, Center for Research on Women.
- Mosse, George L. (1996). *The image of man. The creation of modern masculinity*. Nueva York: Oxford University Press.
- Motoyama, Shozo (coord.) (2006). *USP 70 anos. Imagens de uma história vivida*. São Paulo: EDUSP.
- Penny, H. Glenn (2022). *German history unbound. From 1750 to the present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinto, Julio; Candina, Azun, y Lira, Robinson (1999). *Historia contemporánea de Chile, Volumen II. Actores, identidad y movimientos*. Santiago de Chile: Lom.

- Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (coords.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos de la Universidad Central, IESCO-UC / Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Ramos-Zayas, Ana (2023). *Crianza de imperios. Clase, blanquitud y la economía moral del privilegio en América Latina*. Buenos Aires / Guadalajara: CLACSO / CALAS.
- Ribeiro Corossacz, Valeria (2018). *White middle-class men in Rio de Janeiro. The Making of a Dominant Subject*. Lanham: Lexington Books.
- Schüler, Edwin (1937). Die Burschenschaft "Montania". *Der Burschenschaftler*, 1(2), 2-3.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1985). *Between men: english literature and male homosocial desire*. Nueva York: Columbia University Press.
- Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad. Una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17.
- Viveros Vigoya, Mara (2018). *As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na nossa América*. Río de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Wade, Peter (2010). *Race and ethnicity in Latin America*. Nueva York: Pluto Press.
- Wendler Bonati, Alex R. (2019). *VIVAT, CRESCAT, FLOREAT: identidad en corporaciones estudiantiles universitarias de tradición alemana en Concepción, 1924-1994*. [Tesis para optar al grado de Magíster en Historia]. Universidad de Concepción, Concepción.
- Ziegler, Wilhelm (1937). Als urdeutscher Student in Chile. *Der Burschenschaftler*, 2(3), 14-17.

Sobre las autoras y los autores

Patrícia Martins Marcos

Es historiadora de la ciencia, la medicina y el colonialismo en el Atlántico. Es profesora en la Universidad de Oklahoma. Su investigación examina cómo ideas sobre la naturaleza legitimaron jerarquías raciales. Su publicación más reciente es *Gender, Enslavement, and Trafficking* (Bloomsbury, 2025).

Mário Augusto M. da Silva

Es sociólogo, investigador principal em Mecila y profesor en la Universidade Estadual de Campinas. Su trabajo se centra en teoría sociológica, pensamiento social brasileño, literatura y sociedad, e intelectuales negros. Es autor de *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2020)* (Sesc, 2023).

Patrícia de Santana Pinho

Es profesora en el Department of Latin American, Caribbean, and US Latino Studies en la Universidad de California, Santa Cruz. Investiga sobre negritud, blanquitud, racismo y resistencias en Brasil y América Latina. Es autora de *Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia* (Duke University Press, 2010), obra galardonada por LASA.

Verónica Cortés Sánchez

Es investigadora interdisciplinar e indisciplinada y estudiante de doctorado en Ciencias Humanas y Sociales en la Universidad Nacional de Colombia. Su trabajo se centra en el estudio de la blanquitud y los privilegios raciales, así como en las formas en que se configuran legitimidades y autenticidades raciales en espacios culturales afrocentrados urbanos. Trabaja desde los estudios culturales latinoamericanos y los feminismos negros. Es autora de varios textos, entre ellos: *Desentrañando el fuera de lugar racial: una aproximación a una experiencia de identidad racial desde la mirada de la blanquitud en Juventudes racializadas: Experiencias de discriminación y racismo en América Latina* (Editorial UNAM).

Roosbelinda Cárdenas

Es profesora de Estudios Latinoamericanos y Antropología en Hampshire College. Su investigación se centra en identidad, derechos de los pueblos afrodescendientes en América Latina, movimientos sociales y racismo. Su libro en preparación, *Raising Two Fists*, analiza la movilización política afrocolombiana tras el giro multicultural.

Ana Y. Ramos-Zayas

Es profesora en Yale University. Investiga raza, afecto, privilegio y poder en contextos latinoamericanos y latinos. Es autora de *Parenting Empires: Whiteness, Class, and the Moral Economy of Privilege in Latin America* (Duke University Press, 2020).

Christian Omar Grimaldo Rodríguez

Es profesor investigador en el ITESO (Universidad Jesuita de Guadalajara) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SECIHTI). Su trabajo se centra en la vida urbana desde una perspectiva psico-social. Es autor de *Imaginario transeúntes: la publicidad en exteriores y su relación con la geografía moral de Guadalajara* (Encartes, 2020).

Hugo Cerón Anaya

Es sociólogo y profesor asociado en Lehigh University. Investiga élites, clase, género y racialización en México. Es autor de *Privilege at Play: Class, Race, Gender, and Golf in Mexico* (Oxford University Press, 2019). Libro que fue traducido y publicado en la colección de libre descarga CALAS-CLACSO como *Privilegio en Juego: Clase, Raza, Género y Golf en México* (2024).

Ricardo Amigo Dürre

Es antropólogo y doctor en ciencias sociales, investigador postdoctoral en la Universidad de Chile. Sus investigaciones abordan estudios afrodescendientes, antropología de la danza, y raza y nación en América Latina. Es coautor del libro *Danza Afro en Chile: Abriendo Caminos* (2019).

¿Qué significa ser blanco en América Latina? El libro *Branquitudes/Blanquitudes. Diálogos latinoamericanos sobre convivialidad y desigualdad* responde a una pregunta históricamente ignorada, poniendo en foco las formas diversas y situadas que adopta la blanquitud en la región. No se trata solo de atributos físicos, sino de estructuras de privilegio, afectos, prácticas culturales y narrativas nacionales que han sostenido el racismo bajo la apariencia de mestizaje y armonía. A partir de una perspectiva crítica y colectiva desde el Sur global, esta obra reúne investigaciones pioneras que abordan las tramas cotidianas e históricas del privilegio blanco en Brasil, México, Colombia, Chile y otros contextos. Lejos de replicar marcos eurocentrados, introduce categorías como “*branquitude extraordinária*”, “blanquigrafía” o “raza confessional”, que permiten renovar con claves propias las formas de pensar y desafiar los vínculos entre racismo, convivialidad y neoliberalismo. Con voces provenientes de distintas generaciones, disciplinas y países, esta obra invita a descentrar el debate racial y a pensar América Latina desde sus propias condiciones históricas, sociales y epistémicas, para ampliar las fronteras del pensamiento crítico global.

Mara Viveros Vigoya (Universidad Nacional de Colombia)