



**India**  
*Miguel García*



# Aprendizajes sobre la enseñanza de la blanquedad en América Latina

<https://doi.org/10.25058/20112742.n45.12>

GISELA CARLOS FREGOSO<sup>1</sup>  
*Universidad de Guadalajara*<sup>2</sup>, México  
Gisela.carlos@academicos.udg.mx

Cómo citar este artículo: Carlos Fregoso, G. (2023). Aprendizajes sobre la enseñanza de la blanquedad en América Latina. *Tabula Rasa*, 45, 273-292.  
<https://doi.org/10.25058/20112742.n45.05>

Recibido: 27 de mayo de 2022

Aceptado: 10 de agosto de 2022

## Resumen:

En este artículo presentaré algunos de los hallazgos y reflexiones surgidas a partir de la investigación «Blanquedad en México. Hacia una comprensión de ser blanco en México para generar agendas de justicia social», adscrita a la Universidad de Guadalajara; dicha investigación se llevó a cabo durante el año 2020 y 2021. Parte de la metodología fue llevar a cabo dos seminarios desde México, cada seminario de seis meses, en donde participaron en total sesenta y tres ponentes y aproximadamente cien asistentes. Basada en los hallazgos de esta investigación, en este artículo sostengo la hipótesis de que las personas blancas y mestizas desean ser parte de las conversaciones antirracistas, pero desde posicionamientos binarios los cuales contribuyen a discusiones «blancos vs. no blancos». Para demostrarlo, primero mostraré algunas de las discusiones angloparlantes sobre los estudios de blanquedad, posteriormente mencionaré varios análisis clave sobre la blanquedad en América Latina que nos permitan hacer una distinción conceptual; en un tercer momento explicaré en qué consistió dicho seminario para luego desmenuzar las implicaciones que tienen las voces de personas blanco-mestizas en las conversaciones antirracistas. Finalizo el texto profundizando en dos ideas centrales como el negacionismo blanco-mestizo y las implicaciones de la educación de los cuerpos blancos en el antirracismo.

*Palabras clave:* blanquedad, heterogeneidad, aprendizajes, defensividad blanca y uso de la palabra.

## Takeaways from the Teaching of Whiteness in Latin America

### Abstract:

In this article, some findings and reflections stemmed from the investigation “Whiteness in Mexico. Towards an Understanding of Being White in Mexico to Generate Social

<sup>1</sup> Doctora en Investigación Educativa por la Universidad Veracruzana.

<sup>2</sup> Departamento de Historia.

Justice Agendas”, submitted to the University of Guadalajara; This research was carried out during the years 2020 and 2021. Part of the methodology consisted in organizing two seminars, each lasting six months, where a total of sixty-three speakers and approximately one hundred attendees participated. Based on the findings of this research, in this article I suggest that white and mixed-race people want to take part in anti-racist conversations, but they do so from binary positions which contribute to “white vs. non-white” discussions. To show this, I draw from English-speaking discussions on whiteness studies, then I mention key analyzes on whiteness in Latin America that allow us to make a conceptual distinction between the US and Latin American scholarship. Later, I will explain the topics of the seminar and will break down the implications of white-mestizo people’s voices participating in anti-racist discussions. Finally, I will delve into two central ideas, namely white-mestizo denialism and the implications of educating white bodies on anti-racism.

*Keywords:* whiteness, heterogeneity, takeaways, white defensiveness, use of word.

## **Aprendizagens sobre o ensino da branquidade na América Latina**

*Resumo:*

Neste artigo apresentarei alguns dos achados e reflexões surgidas a partir da pesquisa «Branquidade no México. Para uma compreensão de ser branco no México para gerar agendas de justiça social», ligada à Universidade de Guadalajara; tal pesquisa desenvolveu-se durante os anos 2020 e 2021. A metodologia incluiu a realização de dois seminários desde o México, cada seminário de seis meses, em que participaram no total sessenta e três palestrantes e aproximadamente cem ouvintes. Baseada nos achados desta pesquisa, neste artigo suporto a hipótese de que as pessoas brancas e mestiças desejam ser parte das conversações antirracistas, mas desde posicionamentos binários que contribuem para discussões «brancos vs não brancos». Para isso, primeiro mostarei algumas das discussões angloparlantes sobre os estudos de branquidade, posteriormente mencionarei análises chaves sobre a branquidade na América Latina que nos permitam fazer uma distinção conceitual; em um terceiro momento explicarei em que consistiu tal seminário para depois esmiuçar as implicações que têm as vozes de pessoas brancas-mestiças nas conversações antirracistas. Finalizo o texto aprofundando em duas ideias centrais como o negacionismo branco-mestiço e as implicações da educação dos corpos brancos no antirracismo.

*Palavras-chave:* branquidade; heterogeneidade; aprendizagens; defensividade branca e uso da palavra.

## **Introducción: los estudios sobre blanquedad**

Los estudios sobre blanquedad se pueden rastrear hasta W. E. B. Du Bois y sus análisis sobre el acceso a la blanquedad mediante la movilidad social de las personas negras en Estados Unidos y a través de sus reflexiones sobre lo que este llamó «la doble

conciencia» (Du Bois, 2007). Además, en su tesis doctoral *El negro de Filadelfia*, además de ser un trabajo pionero en la etnografía urbana, Du Bois explica cómo a los obreros y asalariados blancos se les permitía afiliarse a sindicatos y a instituciones, lo que provocaba que fueran ellos los que tenían acceso a los recursos del Estado, cosa que no pasaba con los trabajadores negros (Du Bois, 1996). La segunda ola de estudios sobre blanquedad está anclada en el pensamiento de intelectuales negros tanto en Estados Unidos como en Latinoamérica en la década de los cincuenta hasta los setenta, así como en otros más adscritos a la teoría crítica de la raza, y a las corrientes feministas. Entre los aportes de esta segunda ola está el aseverar que la blanquedad opera como una propiedad que adquiere valor, que precisa ser cuidada y vigilada (Twine & Gallagher, 2008). Entre los pioneros de este segundo momento encontramos los trabajos de Frantz Fanon el cual dedicó gran parte de sus reflexiones para decir que la liberación del negro también implicaba la emancipación de las personas blancas, así como que las personas blancas son, de igual forma, presas de su blancura (Fanon, 2009, p.42), algo que después Denisse Ferreira Da Silva planteó como que, lo que se ha entendido como «lo humano», ha sido pensado mediante cuerpos blancos, es decir, ser humano, implicaba ser una persona blanca y todo lo que se desbordara, quedaba fuera o por debajo de la línea de lo humano.

Por su parte, la tercera ola de estudios sobre blanquedad señala que esta no es una experiencia universal, similar y auténtica de privilegio y poder, sino un lugar de privilegio que es transversal, relativo y en permanente fluidez y construcción, así como que, obedece al contexto y a su tiempo en la historia. Además, una de las distinciones de la tercera ola de estudios sobre blanquedad consisten en que se utilizan nuevas y creativas estrategias metodológicas, generando también innovaciones sobre las particularidades entorno a la blanquedad. Por ejemplo, esta tercera ola indaga sobre cómo las personas blancas siguen generando estrategias y espacios para recuperar su privilegio pese a ser de clase baja, o la manera en que las personas blancas ahora están usando los espacios antirracistas para poder reconstruir su privilegio y sus identidades blancas (Mattos & Accioly, 2021).

A partir de la década de los noventa hubo un incremento en los estudios sobre blanquedad o *Whiteness studies* entre la academia angloparlante, momento que coincide con las políticas identitarias en Latinoamérica y los procesos de reconocimiento étnico-racial en diversas geografías latinoamericanas. En este momento, una de las líneas de estudio era analizar cómo la blanquedad y las identidades blancas determinaban las categorías raciales en la sociedad y cómo, a su vez, estas definían las ideas sobre nación, clase y género. Twine y Gallagher señalan que entre los objetivos de esta tercera ola de estudios están comprender la multiplicidad de identidades que se desprenden de la blanquedad, al mismo tiempo en que las diversas formas de blanquedad están ancladas en contextos locales particulares sin perder el toque nacionalista dentro de los escenarios globales (Twine & Gallagher, 2008).

Por tanto, este texto se inscribe en la tercera ola de estudios sobre blanquedad, la cual, como señalé, surgió en los noventa y apunta a enfatizar la idea de la heterogeneidad de la blanquedad. El motivo por el cual este artículo se adscribe a esta tercera ola está sustentado en el criterio de que, entre los temas abordados por esta tercera ola está el profundizar en aquellas tensiones que se expresan en el deseo de la gente blanca por adquirir más literacidad y conciencia racial, al mismo tiempo en que siguen reforzando los imaginarios racistas y luchan por mantener su privilegio; dicho criterio o particularidad la encontré presente en los hallazgos que presento en este texto. Para ello, en este artículo mostraré como trabajo empírico un seminario el cual estuvo estructurado en dos módulos, cada módulo de seis meses y que tuvo una asistencia de aproximadamente cien personas en todo el seminario. Este espacio se llevó a cabo de forma virtual y tuvo un total de veinte seis sesiones en las cuales participaron activistas y académicos de diversos países de Latinoamérica, indígenas y negros, así como estudiantes de posgrado de países como Inglaterra, Holanda y Francia.

### **Metodología e hipótesis**

Mi punto de partida es el pensar que, para entender la blanquedad no basta con observarla o analizar la manera en que esta se manifiesta mediante el acceso a privilegios simbólicos y materiales; también estaba consciente que en los últimos años había sucedido un giro antirracista en ciertos países latinoamericanos, entre esos, México. Este giro antirracista provocó, entre otras cosas, que se superara el debate discriminación vs. racismo o bien, se le dedicara tiempo a delimitar conceptos. Una de esas discusiones era aquella que giraba en torno al concepto de «racialización». Sin querer hacer una genealogía del término dado que no es el objetivo de este texto, basta decir que entiendo por racialización en los términos en que lo explicó Michael Banton (2002) basado en las reflexiones de Oliver Cox. Banton aseveró que más que dar por sentado el racismo había que enfocarse en lo que él llamó las «relaciones raciales»; esto quiere decir que, antes de aseverar que el racismo existía, había que poner atención en la forma en que las personas generábamos procesos de diferenciación y exclusión y el papel que jugaban las identidades raciales y de clase en todo esto. Dicho de otra manera, no sólo había que admitir y aseverar que el racismo existía, sino dar un paso atrás y ver cómo, por qué y en qué contexto es que se había producido dicho racismo (Banton, 2002, p.178). A este proceso, Banton le llamó proceso de racialización. Es decir, no basta con decir que hay racismo, sino responder ¿cómo es ese racismo? ¿cómo se llegó a esas relaciones raciales? O ¿qué condiciones lo propiciaron? Entre otras preguntas.

Estos procesos de racialización no son observables tan fácilmente, por lo que tampoco basta acercarse a personas blancas y hablar con ellas o seguir metodologías tradicionales. Es por ello que el seminario se presentó como una

oportunidad interesante no sólo para conocer la forma de pensar de personas blancas, sino además intervenir mediante estrategias antirracistas en la formación de su literacidad racial.

### **Algunos de los estudios sobre blanquedad en América Latina**

Lejos de pensar que el tema de la blanquedad ha sido reflexionada en su mayoría por la academia y los activismos provenientes de espacios angloparlantes, Latinoamérica ha reflexionado sobre la blanquedad y sus diferentes variantes desde otros ángulos; las diversas experiencias de invasión y colonización en lo que hoy llamamos continente latinoamericano han conducido a reflexionar sobre esta compleja relación entre colonizados y aquellos que se beneficiaron de dicha colonización, o bien, sobre la seducción que implica aspirar a ser como el colonizador. Cual sea el caso, el estudio sobre la blanquedad en Latinoamérica, al menos en el siglo XX y lo que va del XXI nos remite a tres trabajos fundamentales que marcaron la discusión sobre cómo entendemos la blanquedad y sus diferentes acepciones hoy en día.

En el año 1997, durante el XX Congreso Nacional de Literatura, Lingüística y Semiótica, Manuel Zapata Olivella, intelectual y literato afrocolombiano reflexionó y acuñó el término de «blanquedumbre», el cual funciona como una metonimia «que establece una relación descriptiva y semántica entre una palabra y un objeto» (Valderrama Rentería, 2016, p.216). Es decir, el término resulta de la unión del sustantivo «blancos» y de sufijo «dumbre» y hace referencia a una formación racial particular, propia de su tiempo. Por tanto, el concepto de blanquedumbre nos ayuda a entender a las masas o conjuntos de personas blancas que, no necesariamente gozaban de un privilegio de clase pero que hacía referencia a un conjunto de valores, condiciones sociales, económicas y culturales. Zapata Olivella usó el término de blanquedumbre a mediados del siglo XX basándose en el trabajo de Rogerio Velásquez cuando este hablaba sobre la negredumbre y la indiadumbre. Ambos términos eran para referirse a la muchedumbre de personas de cierta identidad racial, particularmente la de las personas negras de Colombia las cuales tenían una cultura particular. De este modo y usando la analogía de la negredumbre, el concepto de blanquedumbre hacía referencia a la muchedumbre blanca que tenía una cultura particular y que deviene de la negredumbre, en el sentido dialógico de que no es posible la existencia de blancos sin los negros. Además, la negredumbre y la blanquedumbre tiene que ver con los procesos de racialización que la propia gente blanca (o negra) hace de sí misma, es decir, son los procesos de racialización «desde abajo». Cuando Zapata se refirió a la *blanquedumbre* como «el cordón más retorcido de nuestra placenta» mestiza, está hablando lo *torcido* no sólo en términos de la violencia que han implicado/ desplegado las identidades raciales blancas en las Américas, sino además la

innegable heterogeneidad y relatividad de dichas identidades raciales blancas, dado que es una identidad también marcada profundamente por la clase social. Al respecto, Dina M. Camacho ha señalado que el concepto aportado por Zapata de blanquedumbre y que hacía referencia a la muchedumbre blanca y pobre permitía evidenciar cómo el elemento de clase excedía lo racial y potenciaba una alianza de clases entre la negredumbre y la indiadumbre en las Américas (Camacho Buitrago, 2016).

Años más tarde, en el año 2005 Bolívar Echeverría, ecuatoriano mestizo y filósofo radicado en México, reflexionó sobre la relación que existe entre *modernidad*, *capitalismo* y *blanquitud*. En su texto de *Modernidad y blanquitud* (Echeverría, 2010), el autor se refiere a la modernidad como una narrativa toda vez que genera una tendencia civilizatoria superior que necesita de los procesos de acumulación capitalista para superar lo «tradicional». Además, dicha narrativa genera la ilusión y sensación de una escasez absoluta por lo que en la modernidad se hace necesario la explotación de los otros como única forma de generar riqueza (Echeverría, 2010, p.32). En este sentido, la blanquitud es la internalización de la narrativa de modernidad junto con sus hábitos y costumbres en donde la esencia de la blanquitud está basada en tanto en el consumo como en la explotación de los otros. Por ello, la blanquitud no se refiere a ser blanco como una identidad racial y de clase que obedece a un contexto concreto, como sí lo hace Zapata Olivella mediante el concepto de blanquedumbre. La blanquitud es, pues, un espíritu a una forma de vida que sustenta la idea de que es necesario superar lo tradicional y generar procesos de acumulación capitalista (Echeverría, 2010). Además, en su trabajo «Imágenes de la blanquitud» (Echeverría, 2007) este filósofo distinguió entre blanquitud como un *ethos* o un espíritu del capitalismo, como una «autorrepresentación productivista del individuo singular, de entrega sacrificada al cuidado de la porción de riqueza que la vida le ha confiado» (Echeverría, 2010, p.57) y entre la blancura «como un orden étnico, biológico y cultural» (Echeverría, 2007, p.16) la cual se refería al color de piel blanca que se relativizaba a sí misma, mientras que la blanquitud no siempre tenía como condición la blancura (Echeverría, 2007) pero la blanquitud sí era una condición del relato de la modernidad. En otras palabras, esto quiere decir que la blanquitud es una forma de ser, mientras que la blancura se refiere al color de piel. No se necesita ser de piel blanca para tener blanquitud y reproducir la narrativa del capitalismo.

Asimismo, una de las mayores preocupaciones de Echeverría a propósito de esta disimilitud entre blanquitud y blancura, era «el imperio de la imagen» o la imposición de imágenes publicitarias hechas a través de los medios de comunicación, las cuales no coincidían con las sociedades en las que eran proyectadas dichas iconografías. Es decir, el mostrar imágenes publicitarias con



«mujeres de rostros casi nórdicos» que se proponen como «propias» (Unam, 2006) a mujeres que nunca tendrán esa blancura (i.e. que nunca tendrían esa piel blanca) daba como resultado el fomento de la blanquitud, o bien, de una resignificación de los rostros no blancos.

Este imperio de la imagen también fue cuestionado por Liv Sovik cuando en el 2004 discutía las representaciones de lo que se consideraba música brasileña. Entre su trabajo publicó “Aquí ninguém é branco”. Sovik, estadounidense blanca y profesora de comunicación en Brasil, se enfocó en el análisis de la MPB (música popular brasileña) y su relación con la democracia racial como proyecto de mestizaje. Sovik partió de los estudios de Guerreiro Ramos, el cual aseveró que existía una patología en Brasil por parte de personas blancas al estudiar en demasía a las personas negras, particularmente, del nordeste de Brasil por su historia esclavócrata. Para Sovik y a diferencia de Echeverría, el ser blanco tenía más implicaciones físicas que identitarias, es decir, el ser blanco implica ser de piel clara, facciones europeas y tener el cabello liso (o alisado) sin que esto borre que se puede tener un pasado o «sangre negra» (Sovik, 2004, p.366). Hay que señalar que el término al que Sovik se refiere basada en Guerreiro, es el de blanquitud o *branquidade*. De este modo, Sovik asevera que la blanquitud no es genética, es decir, no importa si tuvimos una abuela negra o indígena, sino que la imagen de «blancura» o el color de piel claro (en términos de Echeverría) se impone por sobre lo identitario o lo ideológico (Sovik, 2004, p.369). Hasta aquí, con blanquitud nos referimos a una forma de ser de las personas (internalización de la narrativa capitalista, del consumo y de las lógicas de explotación) sin que eso implique tener la piel blanca; mientras que la blanquedad o blanquidad<sup>3</sup> es un sistema estructural que beneficia a las personas de piel más clara.

En este sentido y al igual que Echeverría, Sovik coincidió en que los medios de comunicación tienen un rol fundamental. Sin embargo, por ejemplo, los medios de comunicación vinculan la cultura

<sup>3</sup> Aquí sostengo que blanquitud y blanquedad son lo mismo. El primer término deviene del lusitanismo “branquidade” que, al castellanizarse termina como «blanquitud». Ambos términos se refieren a un sistema estructural e histórico que beneficia a los cuerpos con piel más clara.

hegemónica con las disonancias y la inestabilidad de las categorías raciales de «ser blanco» en sociedades con una democracia racial o con historias de mestizaje. Es en esto que Sovik pone el

ojo y asegura que, por tanto, el ser blanco se vuelve relativo en sociedades mestizas dado que son categorías relacionales, contextuales y, por tanto, inestables. Es decir, pese a la imposición de las imágenes de personas blancas en los medios de comunicación el ser blanco se vuelve relativo y contextual en geografías en donde imperó la mezcla. Más adelante en este mismo texto, Sovik refiere que, así como el ser blanco es relativo y contextual, también el privilegio que esto trae es inestable, esto es, lo blanco no es homogéneo ni muchos menos una categoría absoluta o estable.

En esto también coincide Lourenço Cardoso, sociólogo afrobrasileño. En el año 2010 Cardoso sostuvo que la blanquedad es una posición de poder esencial la cual otorga el poder de definir al otro; también asevera Cardoso que la blanquedad es una identidad que se construye y reconstruye constantemente, al mismo tiempo en que precisa los escenarios locales y globales. Igualmente, basado en las ideas de R. Frankenberg, Cardoso aseveró que la blanquedad es una posición de poder invisible que permanece sin nombrar y que, por tanto, se piensa que carece de etnicidad o denominación racial (Cardoso, 2010). Cuando las personas hacen visible y reconocen su privilegio racial, Cardoso le nombra como «blanquedad crítica» sin que ello signifique perder o abandonar sus privilegios (Cardoso, 2010); mientras que cuando las personas blancas no están conscientes ni de sus privilegios ni de los patrones de comportamiento que conlleva su identidad blanca, Cardoso les llama de «blanquedad acrítica» (Cardoso, 2010).

Dos años antes en que Cardoso publica sus primeros hallazgos de lo que sería su tesis doctoral, en el 2008 un equipo de académicos liderados por la antropóloga afrocolombiana Mara Viveros inició una investigación titulada «Gente negra en Colombia», la cual exploraba los procesos de enclasmiento de personas negras de este país. Como parte de este estudio, Viveros Vigoya dedicó parte de este estudio a reflexionar lo que ella nombra en español «blanquidad» y no como blanquedad, es decir, no solamente es un lusitanismo sino que también semánticamente, al migrar el discurso, el significado cambia.

En el año 2013 Eduardo Restrepo publicó *Etnización de la negritud...* (Restrepo, 2013) lo que quiere decir que el texto fue pensado más o menos al mismo tiempo en que Viveros Vigoya arrancó su investigación sobre los procesos de enclasmiento de personas negras en Colombia. En su texto Restrepo hace explícito que prefiere usar el concepto de «negritud» y no de negritud. El segundo término trabajado por los panafricanistas, particularmente por el intelectual y poeta negro de Martinica, Aime Cesaire, hacía alusión a la larga historia de opresión que el mundo colonial había erigido sobre los cuerpos negros, pero sobre todo refería al orgullo o festejo de ser una persona negra. Muy a pesar de esta genealogía del concepto, Restrepo señaló en este texto del 2013 que el término de «negritud» era usado en Colombia tanto por periodistas como funcionarios de manera un poco irresponsable y con desconocimiento, por lo que prefería tomar distancia del concepto.

Es por ello que Restrepo usó el concepto de «negritud» para referirse al conjunto de prácticas y discursos en torno a lo negro en Colombia (Restrepo, 2013, p.26). De este modo, negritud funciona como el sustantivo de «indianidad», lo que hace alusión a las opiniones entorno a la gente que, puede o no, adscribirse como negra, afrodescendiente, afrocolombiana u otro etnónimo. En este sentido, aquí estoy asumiendo que detrás del término de blanquidad está la misma ecuación: sin importar que la gente se adscriba como blanca, blanco-

mestiza o blanca con ascendencia negra, la blanquidad serían los discursos y prácticas entorno a lo blanco. De esta manera, Viveros esboza una genealogía de los discursos entorno a la blanquidad en Colombia: comenzó como una manera de hacer referencia a la pureza de sangre, luego ante la mezcla inminente en Colombia y a la inestabilidad de las categorías raciales, pasó a ser un atributo adquirido en donde la apariencia jugaba un rol fundamental en el siglo XIX. Similar a lo que sucede en muchos países latinoamericanos, la blanquidad pasó a ser una ideología relacionada con el nacionalismo y con el imaginario de las jerarquías raciales, o bien, como proyectos de Estado que tenían como bandera la modernización (Viveros Vigoia, 2015, pp.499–500). De este estudio Viveros reflexiona que, entre otros factores, la migración a zonas urbanas, los procesos de escolarización intergeneracional y la adquisición de capitales culturales generan ese conjunto de elementos que conforman la blanquidad (Viveros Vigoia, 2015, p.503) o las prácticas entorno a lo blanco.

También en esa década, concretamente en el 2010, la socióloga afroamericana de México, Mónica Moreno Figueroa apuntó que la blanquedad se escondía en el núcleo de los proyectos raciales de mestizaje, y esta blanquedad se parecía más a la fluidez de las jerarquías raciales coloniales. De esta manera, Moreno Figueroa sostuvo que esta blanquedad era más bien fluida, escurridiza y omnipresente en las lógicas de clase (Moreno Figueroa, 2010, p.390). Al igual que Cardoso y Frankenberg, Moreno argumentó que dicha blanquedad operaba como una «desracialización» o *racesslessness* que hacía que pasara invisible, sin embargo, esta se hacía presente mediante lo que Moreno llama «intensidades distribuidas», es decir, mediante las diversas formas en que el racismo presenta su intensidad y permea la vida cotidiana según se experimente el mestizaje en la vida diaria (Moreno Figueroa, 2010, p.393).

### **El seminario sobre blanquedad**

De acuerdo con France Winddance Twine, la literacidad racial consiste no sólo en aprender conceptos relativos al racismo y al antirracismo, sino también identificar y saber usar un repertorio de discursos para interrumpir la opresión racial. En este sentido, la literacidad racial tiene siete características o elementos clave: 1) el racismo el cual pretende mostrar es un problema contemporáneo, 2) dicho racismo está mediado por la clase, la raza, el género u otros elementos, 3) dentro del racismo existe un valor simbólico de lo blanco como si fuera una propiedad, 4) las identidades raciales son aprendidas, 5) dichas identidades raciales expresan o apuntan hacia sus propias gramáticas raciales, 6) la literacidad racial implica conocer el racismo de rebote como puede ser, el disciplinamiento de otros cuerpos para no reaccionar al racismo, 6) el racismo siempre tiene diferentes interpretaciones y finalmente 7) los privilegios no son transferibles (Twine, 2010).

El seminario sobre blanquedad fue un espacio de trabajo virtual realizado durante el año 2021 que estuvo dividido en dos segmentos o módulos y formó parte de un proyecto llamado Espacio de Literacidad Racial (ELIRA). El objetivo de ambos módulos era, como su nombre lo dice, fomentar no sólo la conciencia racial, es decir, la habilidad de poder reconocer cuándo y cómo es que se activan las ideas entorno a la raza y la manera en que esta moldea lo social y las inequidades (Banton, 1997), sino la literacidad racial. Esto es importante recalcarlo, dado que es común confundir «conciencia racial» con «literacidad racial».

La primera parte del seminario y que aquí llamaré «primer módulo» se llevó a cabo de febrero a junio del 2021 y constó de 12 sesiones en donde participaron veinte invitados o expositores. Este primer módulo estuvo enfocado en mostrar las discusiones más relevantes sobre blanquedad en algunas de las conversaciones anglo, al mismo tiempo en que se pretendía poner en diálogo dichas conversaciones con reflexiones latinoamericanas entorno a lo racial. El segundo módulo del seminario se llevó a cabo durante la segunda mitad del 2021, constó de 14 sesiones, tuvo veinticuatro invitados y tuvo como objetivo proponer algunas líneas de discusión sobre el rol que tienen las universidades convencionales y sus academias en la reproducción de la blanquedad y la perpetuación de los privilegios. Ambos seminarios estaban dirigidos principalmente a personas blancas y mestizas para dotarles de «literacidad racial» (Twine, 2010) pero posteriormente también se les dio acceso a organizaciones indígenas y negras, particularmente a una organización de jóvenes indígenas quiché de Guatemala y a otra organización conformada por jóvenes afromexicanos, así como jóvenes afrolatinos radicados en Francia y Estados Unidos. En el primer módulo del seminario se inscribieron sesenta personas, de las cuales cuarenta eran mestizas y blancas y las otras pertenecían a organizaciones indígenas y afros. Las personas blanco-mestizas eran en su mayoría de países latinoamericanos. El costo de este primer módulo fue de mil pesos mexicanos, equivalente a 20 dólares estadounidenses. Al segundo módulo asistieron veintisiete personas blancas además de las organizaciones indígenas y afros y también tuvo el mismo costo.

Entre los aportes que me son útiles rescatar del seminario para hablar sobre las dinámicas que surgieron, es lo que A. Ramos Zayas expuso en su participación en este seminario. Ramos coincidía con Twine cuando dijo que las identidades blancas son aprendidas y que estas generan subjetividades particulares las cuales están marcadas mediante un sesgo de género. Así lo evidencia Ramos en uno de sus últimos trabajos en el cual documenta las particularidades de las mujeres blancas de clase alta pertenecientes a barrios de Río de Janeiro, Brasil y de San Juan, Puerto Rico (Ramos Zayas, 2020). De este trabajo se desprende su concepto de «interioridad monetaria». La interioridad monetaria es una forma de ser, sentir, pensar y actuar que supone que el origen de las personas no importa o bien, es un espíritu que posibilita tener afinidades raciales y de clase (Ramos Zayas, 2020).

Al hacer evidente que, por un lado los seminarios tenían por objetivo que las personas blancas adquirieran literacidad racial (Twine, 2010), y por otra parte también se querían desnormalizar pensamientos relacionados con la «interioridad monetaria» (Ramos Zayas, 2020) como «*no importa de dónde vengas, todo es cuestión de actitud*», las personas blancas que asistieron a los seminarios fueron más cuidadosas al momento de hacer sus intervenciones o de participar con comentarios. Pese a ello, las participaciones de personas blancas y mestizas evidenciaron su privilegio, sus prejuicios, su fragilidad blanco-mestiza y los retos que implica educar, concientizar y dotar de literacidad racial a personas blancas en Latinoamérica.

## Aprendizajes

### *Nombrar las identidades raciales: un primer paso*

Durante las primeras sesiones enfatiqué constantemente la necesidad de que las personas mestizas y blancas teníamos que nombrarnos y explicitar nuestra identidad racial. Ya los trabajos de Moreno Figueroa nos han dicho cómo las políticas identitarias, si bien tuvieron ciertos logros, al mismo tiempo orillaron a las personas indígenas y negras a autoadscribirse a algún etnónimo o identidad, mientras que las personas mestizas y blancas nunca nos vimos obligadas a eso, esto es, nunca hemos tenido la necesidad de nombrarnos y, por consiguiente, tampoco se nombra el privilegio racial que vivimos (Moreno Figueroa, 2012). Con ello quiero decir que en este texto entiendo por la adscripción racial mestiza en el sentido en que lo plantean Martínez Casas y Saldívar Tanaka cuando afirman que una persona mestiza es aquella cuya historia familiar dejó de lado o cree haber superado lo indígena, por lo que ya no habla ninguna lengua originaria ni conoce su pasado indígena (Martínez Casas *et al.*, 2014). Este «ser una persona mestiza» es una categoría racial adquirida con el paso del tiempo, ya sea por la acumulación de años de escolaridad, por la migración, por la pérdida de la lengua indígena o por el aclaramiento de la piel. Además, siguiendo a ambas autoras, entendemos aquí la categoría de blanco, con una categoría cargada de privilegio y que hace alusión a la piel clara, entendiendo a la piel clara como algo relacional, en el sentido en que lo plantea Sovik (Sovik, 2004) y que lo expuse líneas antes. Por eso, ante mi insistencia en que las personas mestizas y blancas tenían que nombrar su identidad racial se sumó la presión de los colectivos indígenas y afro. Finalmente, a mitad del primer módulo las personas blanco-mestizas comenzaron a explicitar una identidad racial. Pero ahora había otro obstáculo; las personas de piel blanca hacían afirmaciones como:

*«bueno, yo soy blanca; me veo blanca. Pero en realidad mi abuela paterna era indígena del norte de México y mi bisabuela materna era afromexicana, de la costa de Guerrero».* (Marissa, 38 años)

Es decir, ante la presión de nombrar su identidad racial, hacían alusión a algún pasado que fue víctima histórica del racismo. Este reconocimiento de la identidad racial por parte de personas blancas es una navaja de doble filo. Por una parte, existe la posibilidad de revertir el mestizaje tradicional blanqueado y no sólo hacer alusión al pasado europeo, sino también el reconocimiento de la identidad racial de personas blancas abre el camino a reconocer a aquellos pasados indígenas o negros que han sido históricamente negados; tal es el caso de Marissa.

Sin embargo, después de que en reiteradas ocasiones la gente blanca explicitara cómo es que era leído su cuerpo, los colectivos indígenas y afro hacían comentarios como «*no vengan a sacar a la abuela negra del clóset familiar*». Con esta frase se dejaba claro que no se estaba negando la existencia del pasado indígena, negro o afro de ninguna persona, lo que se quería dejar claro es que, pese a que cualquier persona blanca tenga pasado indígena, negro o afro, como señaló France Winddance Twine, los privilegios no son transferibles (Twine, 2010). Aunque una persona de piel clara que en su contexto sea leída como blanca, el hecho de explicitar su pasado indígena, negro o afro, esta no pierde los privilegios que su corporalidad le da en su vida cotidiana.

Las dinámicas de intervención en el seminario se tornaron de tal manera que, cuando alguno de los participantes hacía un comentario, explicitaba su locus de enunciación o lo que Djamila Ribeiro llama «lugar de habla»<sup>4</sup>. Hay que señalar que la mayoría de las personas blancas que asistieron a ambos módulos del seminario se identificaron la mayor parte del tiempo como «mestizas» y muy pocas veces se identificaban como blancas. Cuando los asistentes que se nombraban indígenas, negros o afro no asistían o faltaban al seminario, las personas blancas sí se sentían con la libertad de nombrarse con la categoría racial de blanca/blanco/blanque no binarie.

### **El uso del tiempo y las intervenciones**

Constantemente se recordaba en ambos módulos del seminario que las intervenciones, preguntas o comentarios por parte de los asistentes podían ser de máximo tres

<sup>4</sup> Ribeiro acuña el término «lugar de habla» o «lugar de enunciación» para explicar que todas las personas emiten sus opiniones, ideas y comentarios desde su propia experiencia particular, la cual está anclada a un momento y lugar histórico preciso (Ribeiro, 2020).

minutos, y que para que los asistentes pudieran intervenir por segunda ocasión en una sesión, debían esperar a que el resto tomara la palabra. Estas estrategias fueron sólo unas medidas de precaución para aquellas personas que gustaban de

monopolizar el habla en las sesiones. Cuando las personas indígenas, negras o afro tomaban la palabra para ejemplificar mediante sus experiencias el racismo vivido o lo que el ponente acaba de explicar, varias personas blancas pensaban que esas experiencias compartidas eran ataques o indirectas a sus personas. Por ejemplo,

durante el segundo módulo una intelectual y activista afrobrasileña que participó como expositora señaló que, para ella todas las personas blancas eran racistas, aún si no quería serlo, dado que durante toda su vida se han beneficiado del racismo estructural. Después de este comentario, una participante cuya identidad racial era la de una mujer blanca, cis<sup>5</sup>, de clase precarizada, comentó durante

<sup>5</sup> Por personas «cis» me refiero a que la identidad de género de esa persona coincide con su fenotipo sexual.

más de los tres minutos permitidos y un poco molesta que, era «*muy fácil acusar a la gente blanca de racismo*», y preguntó por qué, en lugar de hacer

tales acusaciones, las comunidades negras no revisaban el machismo que los hombres negros ejercían hacia otras mujeres, ya fueran negras o no. La expositora afrobrasileña le respondió con mucha calma que, en este caso, el curso era sobre blanquedad, que no negaba el sexismo internalizado entre los hombres negros y afro, pero que el objetivo era comprender la blanquedad y el privilegio. Es decir, además de que esta participante blanca tomó los comentarios de la expositora afrobrasileña como si estuviera hablando de ella, para explicar por qué le era *muy difícil y duro* escuchar que las personas blancas eran racistas aún sin quererlo, excedió el tiempo de tres minutos y no concluía su intervención pese a que se le señaló en repetidas ocasiones que su tiempo se había terminado. Al respecto, Robin Diangelo le llama a esto «fragilidad blanca». Con este concepto se refiere a las reacciones de defensividad que se activan cuando las personas blancas quieren proteger su posición de privilegio al momento en que se toca el tema del racismo (Diangelo, 2018). Esta defensividad requiere de las personas blancas un trabajo en varios niveles: 1) primero implica que la persona blanca se posicione como moralmente superior a la que interpela; 2) la persona blanca esconde el verdadero poder de su posición social y 3) esta defensividad hace que la persona blanca culpe o señale de peligrosos o dañinos a otros cuerpos con menos poder social, posicionándose estas personas blancas como las víctimas y, por tanto, reforzando los imaginarios racistas (Diangelo, 2018, p.109).

En otra ocasión, una mujer cis, bisexual y que se autoadscribía como blanca tomó la palabra como parte de la dinámica de las sesiones. Una vez que sonó el temporizador para indicarle que sus tres minutos habían terminado, ella continuaba hablando. Después se le indicó de forma verbal que ya había excedido el tiempo de su intervención, a lo que respondió «*sólo una cosita más*» y se prolongaba reformulando su pregunta. Una de las personas negras que asistía a esa sesión me señaló por chat privado que el tiempo de participación de esta mujer blanca ya había concluido. Esta persona seguía hablando y pese a decirle en reiteradas ocasiones que ya había cumplido su tiempo, terminaba una oración y decía otra más. Cuando esta sesión terminó y el resto de los participantes se había desconectado, esta mujer se quedó al final y se disculpó en privado por haber tomado más tiempo. Entre sus explicaciones estaba el argumento: «*pensé que nadie más tenía algo que decir o comentar*». Esta frase llamó mi atención por varias cosas: en el seminario había personas de diferentes países de las cuales unos estaban adscritos a diferentes universidades ya

sea públicas o privadas de Latinoamérica y algunos países europeos, mientras que otros eran parte de organizaciones, cooperativas o asociaciones civiles antirracistas e incluso funcionarios de derechos humanos. Creer que las otras personas no tienen nada para decir no sólo me pareció una frase llena de arrogancia, sino cargada de racismo epistémico, ya que esta persona supuso que el resto de los participantes no tiene nada importante para comentar. Además este tipo de dinámicas normaliza e invisibiliza que la palabra emitida desde cuerpos blancos está más legitimada, lo que hace que las personas blancas se tomen más espacio y más tiempo de habla que el resto, algo que algunos académicos han dado en llamar como lo que está detrás de las ideologías raciolingüísticas (Alonso, 2020), es decir, la manera en que se racializan los discursos dependiendo del cuerpo que emite dichos discursos.

Otro de los asistentes durante el primer módulo, un hombre blanco cis tenía su cámara prendida constantemente y se podía ver que siempre estaba tomando notas. Lo que llamaba mi atención era que no hacía intervenciones habladas ni escritas por el chat, pero sí parecía estar muy atento. Al inicio de cada sesión, los participantes que llegaban temprano comenzaban a platicar sobre sí mismos o entre ellos, salvo esta persona. Después de las primeras seis sesiones del primer módulo del seminario, esta persona ya no asistió más y no volví a verle en ninguna de las sesiones. Pasados unos meses vi una nota publicada en una revista digital cuyo título se relacionaba con los temas expuestos en el seminario. Basta decir, por ejemplo, que algunas de las frases expuestas en dicho artículo de opinión correspondían o eran similares a las ideas entorno al mestizaje que una ponente afroestizada había expuesto en una de las sesiones del módulo. Con esto quiero señalar que las intervenciones o las participaciones de las personas blancas oscilaron entre el uso desmedido de la palabra, por un lado, y entre el mutismo por otro rayando en el cuasi plagio<sup>6</sup>.

### **Los cuerpos blancos esperan ser educados**

Los trabajos de S. Srivastava ya han señalado cómo los espacios antirracistas son

<sup>6</sup> No anexamos el texto para no evidenciar nombres concretos. De igual forma, el nombre de las personas entrevistadas se ha modificado para salvaguardar su identidad.

un sitio de contención y desahogo para las personas que se auto adscriben como blancas y cómo el lenguaje de las emociones como «sentirse mal», «sentirse culpable» invisibiliza las dinámicas de poder que hay hacia dentro de los espacios antirracistas (Srivastava, 2006). Este seminario no fue diferente a lo que plantea Srivastava en sus trabajos, aunque sí tuvo sus pequeñas variaciones. Al finalizar cada sesión, era común que las personas no indígenas ni negras o afro dedicaran un momento a agradecer la intervención de los participantes indígenas, negros y afro, para posteriormente apuntar que *«me falta mucho*



*por aprender»* o bien *«vamos a aprender de las comunidades indígenas y afros»*. Estaría contradiciéndome si no afirmara que este espacio virtual fue pensado y creado, efectivamente, para que las personas blancas y mestizas adquirieran conciencia y literacidad racial o, dicho de otra forma, aprendieran. Lo que al final del primer módulo en ese 2020 llegó a ser molesto para algunos miembros de las organizaciones indígenas es que las personas blancas esperaban ser educadas, enseñadas o aleccionadas. Al respecto hubo comentarios por parte de jóvenes indígenas pertenecientes a la disidencia sexual, los cuales señalaron que las comunidades indígenas y negras estaban intentando sobrevivir al racismo cotidiano y a los megaproyectos que acechaban sus territorios, como para todavía hacer contención a la emocionalidad de personas blancas y encima de ello, enseñarles sobre cómo ser antirracista. En este sentido, se vuelve fundamental que las personas blancas creen sus propios espacios de concientización y aprendizaje que les resulten seguros para evidenciar lo que realmente piensan. Es decir, si bien es cierto que la diversidad de asistentes en los módulos enriqueció la discusión, también fue muy evidente que las personas mestizas y blancas intentaban ser políticamente correctas en sus comentarios, lo que impedía mostrar «lo que realmente pensaban» sobre las cuestiones raciales. Este no saber lo que realmente estaba pasando por la mente de las personas mestizas y blancas impedía tener conversaciones más acertadas y atinadas que ayudaran a desmontar su racismo y, por consiguiente, que también pensarán en estrategias colectivas para interrumpir discursos y prácticas de otras personas blanco-mestizas.

Con la educación de los cuerpos blancos, quedó claro en ambos módulos que las personas que se identifican como blancas se ven simplemente como aliadas de la lucha antirracista, es decir, como cuerpos ajenos que, por no vivir cotidianamente el racismo, no es una opresión que les interpele, salvo si es desde el lado de la culpa y la fragilidad, como mencioné líneas arriba. Es por ello que, para discutir sobre la educación antirracista de los cuerpos blancos, se vuelve fundamental responder a la pregunta ¿cómo es que los efectos del racismo también tocan a las personas blancas? ¿qué elementos antirracistas pueden movilizar las personas blancas sin que sea desde posicionamientos paternalistas, maternalistas, aliados o, incluso, desde un racismo amoroso?<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> El término de «racismo amoroso» fue acuñado por la intelectual zapoteca Judith Bautista Pérez e inspirado a su vez, en el trabajo de Carmen Martínez Novo. El concepto se refiere al sentimiento de «amor» que gestores, antropólogos, miembros de fundaciones internacionales u organizaciones mestizas y blancas desarrollan por comunidades indígenas, negras y afro. Este sentimiento de «amor» sirve para encubrir en el fondo un racismo que menosprecia las formas de vida comunitarias y que, debido al «amor» que le tienen a las comunidades, intentan ayudarles a «salir de su estilo de vida». Puede profundizarse más en el siguiente trabajo: Martínez Novo (1998).

## Los comentarios negacionistas

Entre las personas blancas que asistieron, había doctorantes y postdoctorantes de universidades europeas, así como profesores universitarios de instituciones latinoamericanas, particularmente de México. Es decir, la asistencia estaba conformada con personas de distinta adscripción étnico-racial, con participantes pertenecientes a la comunidad LGBTIQ+ y de diversas adscripciones religiosas, además de ser de edades muy diversas. A la mitad del módulo uno del seminario se mencionó que existía una página de internet llamada «*Cosas de Whitexicans*»<sup>8</sup>,

<sup>8</sup><https://www.facebook.com/Whitexicans/>

la cual, mediante un tono sarcástico, explicitaba el racismo cotidiano que reproducían las personas blancas en México. Al respecto surgieron intervenciones que preguntaron a la ponente de esa sesión, si no creía que el nombrar como «blancas» a personas que no necesariamente se identifican con esa identidad sería causa de división entre personas adscritas a una misma clase social. Para explicitar este comentario la ponente hizo alusión sobre cómo en Estados Unidos fueron usadas las ideas de superioridad racial de modo que dichas ideas pudieron dividir a la clase trabajadora y como ejemplo el participante mencionó el caso de las personas irlandesas en Estados Unidos. Es decir, el argumento de este participante iba en el sentido de que, explicitar que las personas son blancas, iba a causar división entre la población. Unos momentos después una académica explicó cómo el origen judío de un prominente sociólogo alemán radicado en México desde muy joven fue el motor de su interés en investigar a la población indígena de México. Al finalizar la sesión uno de los doctorantes ingleses señaló que «*había leído en algún texto que en este momento no me acuerdo*», que el genocidio u opresión contra los irlandeses no existió; inmediatamente vinieron comentarios escritos en el chat expuestos por otros participantes, los cuales respondían «*x2, pero del holocausto judío*», «*x3*» y «*x4*». Aquí hay que precisar que el uso de texto como «*x2*» significa en las redes sociales «*yo también*» o «*multiplícalo por dos*». Esto es, surgió una especie de consenso por parte de personas blancas europeas, blancas latinoamericanas y mestizas mexicanas, o una suerte de negacionismo de los holocaustos que han acontecido como el holocausto judío. Este negacionismo no es sorpresa si revisamos los trabajos de Gleizer o Yankelevich, los cuales han explicado la complejidad del proyecto racial de mestizaje en México, en el cual, en uno de sus pliegues está el sentimiento y las prácticas antisemitas como pieza fundamental del proyecto postrevolucionario mexicano (Gleizer, 2014; Yankelevich, 2015). Además, los comentarios llegaron después de señalar que los proyectos raciales de mestizaje se habían insertado en las diferentes geografías latinoamericanas a costa del genocidio lento perpetrado contra las comunidades indígenas, y a costa de un genocidio contra las personas negras, particularmente, jóvenes negros quienes han muerto constantemente a manos de las policías y el ejército de los Estados. Es decir, pareciera que, para las personas blancas y mestizas, una manera de afirmarse

como antirracistas es negar los holocaustos contra otras personas blancas como la población judía<sup>9</sup>. Dado que entre los asistentes se encontraba una académica

<sup>9</sup> Estamos conscientes que no todas las personas judías son blancas y que existe una heterogeneidad judía en todo el mundo, inclusive en México. Pero mi argumento es señalar que, así como en México, existen otras geografías latinoamericanas en donde predomina el estereotipo «judío=persona blanca».

de raíces judías, una vez que sucedieron dichos comentarios, esta abandonó la sala virtual. Lo que hay detrás de este negacionismo es una competencia o lo que Ramón Grosfoguel bien ha llamado «las olimpiadas de las opresiones» y en

evidenciar quién ha sufrido más el racismo. Sin embargo, la opresión racial es una dinámica compleja pero también dialógica, que no existe sin su contraparte, como el privilegio o las complicidades de otras opresiones. De esta forma, hacer explícita la conversación antirracista entre personas blancas y mestizos solo en términos binarios es reduccionista y parcial y borra las diversas aristas.

## Conclusiones

En este artículo esboqué algunas de las líneas en que los estudios sobre blanquedad se han enfocado en los últimos años. De igual forma, expuse a algunos pensadores y pensadoras cuyo trabajo ha abordado la blanquedad desde el contexto latinoamericano. Con el esbozo de esta discusión pretendo señalar que el concepto de blanquedad no es homogéneo y que guarda sus variables conceptuales y de significado según el contexto desde el cual se piensa. En cualquiera de los casos, el término de blanquedad o blanquidad implica una serie de relaciones sociales a través de las cuales se expresa el privilegio estructural que otorga el racismo en Latinoamérica.

Además, los seminarios nos permitieron observar que las prácticas lingüísticas de las personas blancas oscilan entre el mutismo y el ocupar mucho tiempo y espacio de habla en las intervenciones. En el primero de los casos sucedió una suerte de cuasi plagio (que no quiere decir que sea la regla) pero lo que alcanzamos a percibir es que existe un interés por parte de personas blancas de ser parte de la conversación antirracista pero sólo en términos descriptivos, como explicar de forma teórica el racismo y los términos de la discusión del antirracismo, si estos son adecuados, si son juegos lingüísticos o identitarios. O bien, también hay una inclinación de las personas blancas de ser parte de las discusiones antirracistas desde la emocionalidad como la fragilidad o la culpabilidad blanca. Sin embargo, vemos una resistencia por parte de las personas blancas de participar en las conversaciones antirracistas más allá de la esfera discursiva. Con esto quiero decir que hasta el momento en que escribo estas líneas no existe en México ni en conversaciones nacidas a partir del seminario, de revisar la experiencia de las personas blancas que nos den pistas, por ejemplo, sobre ¿qué significa ser una personasblanca? ¿qué posicionamientos políticos críticos puede tener una persona blanca, más allá del paternalismo y

del racismo amoroso? O bien, ¿cómo las personas blancas pueden desarrollar una agenda antirracista propia, sin que eso signifique que tengan que «juntarse» o esperar contención desde los movimientos sociales y colectivos indígenas, afros y negros?

Como mencioné, un primer paso para poder tener una conversación antirracista es evidenciar la identidad racial de las personas blancas y mestizas. Para esto es necesario hacer evidente o repetir las veces que sea necesario que una cosa es la identidad emocional de las personas y otra la forma en que dichas personas son identificadas. De esta manera, una persona puede sentirse afrodescendiente pero fenotípicamente ser identificada como una persona blanca. Esta característica fenotípica, aunada a su clase social, a sus prácticas lingüísticas y a sus capitales puede gozar de un privilegio racial en su contexto. La distinción entre identidad emocional e identificación fue necesario aclararla en múltiples ocasiones de manera que las personas blancas que asistieron al seminario la tuvieran clara. Entre las resistencias al reconocimiento de esta distinción encontramos que, si las personas blancas se reconocían como tales, sentían que se quedaban fuera de la identidad hegemónica de sus geografías o proyectos nacionales. Con esto quiero decir que los proyectos raciales latinoamericanos son diversos, pero tienen el común denominador de estar enmarcados en una mezcla ideal racial, por lo que el sujeto mestizo se vuelve el sujeto teleológico de las historias nacionales; estar fuera de estas narrativas nacionales, ser indígena, ser negro, ser afro, ser asiático e incluso, ser blanco tiene implicaciones. Es decir, en Latinoamérica o al menos en geografías como Centroamérica o en México, ser una persona blanca es también correr el riesgo de quedar fuera de la narrativa nacional; de ahí la resistencia a reconocerse como tal. Además, negar otras opresiones acontecidas contra cuerpos blancos, particularmente contra personas judías o irlandesas contribuye a ese binarismo del cual hablo líneas arriba, dejando entre líneas la ecuación blanco vs. no blancos, restando complejidad a las activaciones de las ideas de raza y minimizando el problema racial latinoamericano. Por tanto, la estrategia de llevar a cabo seminarios de literacidad racial no sólo se convierte en una metodología innovadora de antirracismo, sino también pone al descubierto otras metodologías utilizadas como la entrevista, historias de vida, la observación o acercamiento a espacios blancos, dado que el seminario como metodología, además de que evidencia la pregunta en dónde nos estamos atorando para tener conversaciones antirracistas, es una forma de intervenir con prácticas antirracistas o bien, de interrumpir la circulación del racismo.

## Referencias

- Alonso, L. (2020). Ideologías raciolingüísticas. En L. Martín Rojo & J. Pujolar (Ed.), *Claves para entender el multilingüismo contemporáneo* (pp. 199-228). Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Banton, M. (2002). *Racial theories* (2d edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Banton, M. (1997). *Ethnic and Racial Consciousness*. Boston: Addison Wesley Longman.
- Camacho Buitrago, D. M. (2016). Cimarrones de la negritud: Rogerio Velásquez, Manuel Zapata Olivella y la negredumbre colombiana. En W. Mina Aragón (Ed.), *Manuel Zapata Olivella. Un legado Intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolítico* (pp. 89-98). Popayán: Fundación Universitaria de Popayán. Ediciones desde abajo.
- Cardoso, L. (2010). Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(1), 607-630.
- Diangelo, R. (2018). *White Fragility. Why It's so Hard for White People to Talk About Racism*. Washington: Bacon Press.
- Du Bois, W. E. B. (2007). The souls of black folk. In *The Souls of Black Folk*. Oxford: Oxford University press. <https://doi.org/10.4324/9781912282593>
- Du Bois, W. E. B. (1996). *The Philadelphia Negro. A Social Study* (2d ed.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la «blanquitud». En D. Lizarazo, P. Lazo & B. Echeverría (Ed.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen* (pp.15-32). México: Editorial Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Gleizer, D. (2014). *Unwelcome Exiles. Mexico and the Jewish Refugees from Nazism, 1933-1945*. Leiden: Brill.
- Martínez Casas, R., Saldívar, É., Flores, R., & Sue, C. (2014). The Different Faces of Mestizaje: Ethnicity and Race in Mexico. In *Pigmentocracies. Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (pp. 36-80). Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Martínez Novo, C. (1998). Racismo, amor y desarrollo comunitario. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 4, 98-110.
- Mattos, G., & Accioly, I. (2021). 'Tornar-se negra, tornar-se branca' e os riscos do 'antirracismo de fachada' no Brasil contemporâneo. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 00(00), 1-12. <https://doi.org/10.1080/17442222.2021.2015950>

- Moreno Figueroa, M. G. (2012). «Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme»: reconociendo el racismo y el mestizaje en México. En *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* (pp.15-48). Juan Pablos Editor. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Moreno Figueroa, M. G. (2010). Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logic of Mexican racism. *Ethnicities*, 10(3), 387–401.
- Ramos Zayas, A. (2020). *Prenting Empires: Class, Whiteness, and the Moral Economy of Privilege in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las «comunidades negras» como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca. Pontificia Universidad Javeriana.
- Ribeiro, D. (2020). *Lugar de enunciación*. Madrid: Ediciones Ambulantes.
- Sovik, L. (2004). Aquí ninguém é branco: hegemonia branca e media no Brasil. In V. Ware (Ed.), *Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo* (pp.363-386). Rio de Janeiro: Garamond.
- Srivastava, S. (2006). Tears, Fears and Careers: Anti-Racism and Emotion in Social Movement Organizations. *Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie*, 31(1), 55. <https://doi.org/10.2307/20058680>
- Twine, F. W. (2010). *A white side of black Britain. Interracial Intimacy and racial literacy*. Durham: Duke University Press.
- Twine, F. W., & Gallagher, C. (2008). Introduction: The future of whiteness: A map of the “third wave.” *Ethnic and Racial Studies*, 31(1), 4–24. <https://doi.org/10.1080/01419870701538836>
- Unam (2006). *Visiones de la palabra: Bolívar Echeverría*. Imagen, historia y política. <https://www.youtube.com/watch?v=kCqB4GxUAsE&t=729s>
- Valderrama Rentería, C. A. (2016). Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo. *Nómadas*, 45, 215-227. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a14>
- Viveros Vigoya, M. (2015). Social Mobility, Whiteness, and Whitening in Colombia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(3), 496–512.
- Yankelevich, P. (2015). Judeofobia y revolución en México. En P. Yankelevich (Ed.), *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México* (pp.195-234). México: El Colegio de México.